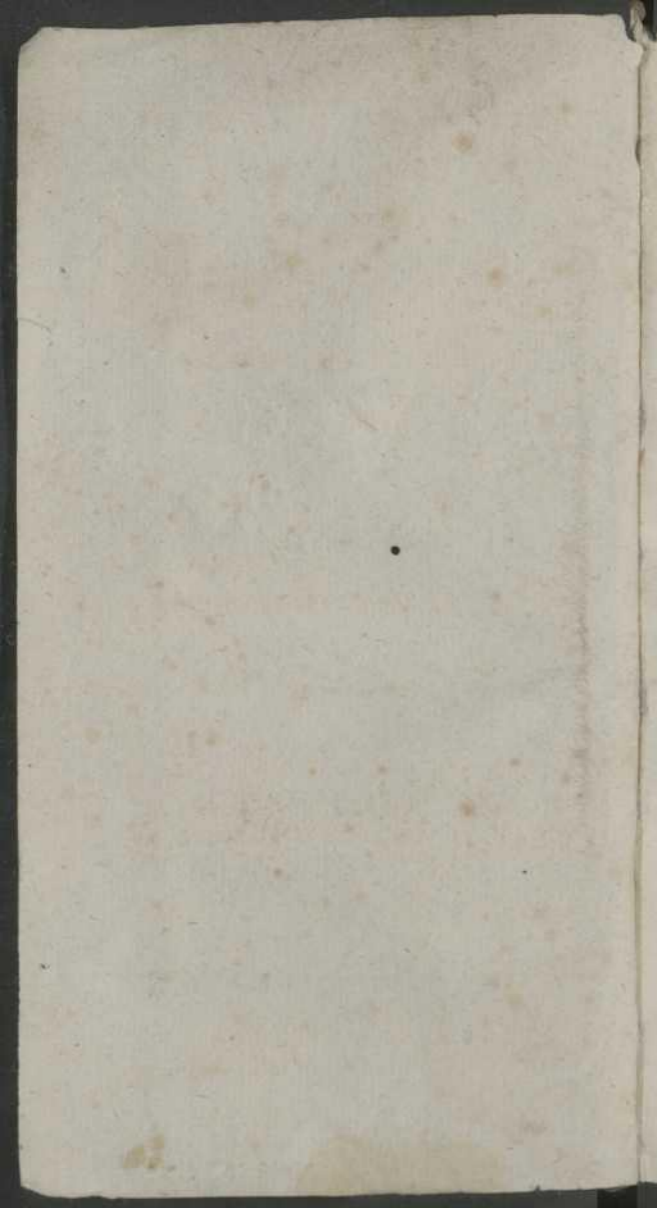


22

5522



45  
-----  
258



MANUALE  
THOMISTARUM,  
SEU  
BREVIS THEOLOGIÆ  
CURSUS,

*In gratiam & commodum  
Studentium*

EDITUS

AB ADM. REV. PATRE  
F. JO. BAPTISTA GONET

Biterrensi, Ord. FF. Prædicatorum,  
Provinciæ Tolosanæ, strictioris Observantiæ,  
in Academia Burdigalensi  
Antecessore.

*Tomus Tertius.*



PATAVII, MDCCXXIX.

Ex Typographia Seminarii.  
Apud Joannem Manfrè.  
*Superiorum Permissu, & Privilegio.*



THE UNIVERSITY OF CHICAGO  
LIBRARY  
540 EAST 57TH STREET  
CHICAGO, ILL. 60637

SECUNDA PARS  
MANUALIS  
THOMISTARUM.  
DE DEO

ULTIMO FINE, ET MEDIIS  
*ad illum conducentibus.*

PREFATIO.

**D**IONYSIUS cap. 4. libri de  
divinis nominibus sapienter do-  
cet, Dei amorem motum effi-  
cere orbicularem, seu circuli-  
um admirabilem, dum extra se suam  
effundit beneficentiam in res creatas,  
nosque sue bonitatis illecebris suavissime  
pellicit, & trahit ad seipsum, qui est  
rerum omnium principium, & finis; ut  
ab ipso egressi per creationem, ad ipsum  
regrediamur per beatitudinem, quam  
idcirco Picus Mirandulanus definit re-  
ditum creature intellectualis ad suum  
principium. Unde postquam D. Thomas  
prima parte Summa Deum ut in se u-  
num, & trinum, rerumque omnium  
creatarum principium consideravit, mox  
illum,

illum; ut finem ultimum creaturae rationalis contemplatur, & tractat de beatitudine, & mediis ad eius affectionem conducentibus, nimirum de actibus humanis, de virtutibus, ac donis in communi, de vitiis, & peccatis illis oppositis (cum eadem sit contrariorum scientia) de legibus, de gratia, & virtutibus in particulari, tum Theologicis, tum moralibus. De quibus etiam in hac secunda parte nostri Manualis, ea, qua poterimus, brevitatem, & perspicuitate differemus tractatibus sequentibus.



## TRACTATUS I.

D E

## BEATITUDINE.



RIUSQUAM de beatitudine, quæ est verus, & ultimus hominis finis, disputemus, aliqua de ultimo fine in communi præmittenda esse censuimus.

## CAPUT I.

*De ultimo fine hominis in communi.*

MULTA de fine in communi, quæ in Philosophia pertractari solent, hic prætermittimus, ut ad utiliora progrediamur, & tres difficultates de fine ultimo resolvamus.

## §. I.

*Quæ actiones hominis sint propter finem, seu effectus finis?*

NOTANDUM primo, actiones, quæ ab homine procedunt, esse duplicis generis, quædam dicuntur *actiones hominis*, aliæ appellantur *actiones humane*. Prioris sunt, quæ ab homine producuntur, sed tamen ipsi cum aliis ratione carentibus communes sunt. Posteriores vero vocantur illæ, quæ sunt propriæ hominis, in quantum est homo, seu quæ conveniunt homini, in quantum differt a brutis:

dupliciter autem homo differt a brutis in operando, primo quantum ad substantiam operis, quia nimirum elicit operationes immateriales, & intellectuales, quarum bruta capacia non sunt; secundo quantum ad modum operandi, quia nempe movet se non solum physice, & vitaliter, sicut bruta, sed etiam moraliter, agendo cum indifferentia, libertate, & dominio supra suos actus. Unde duplici modo actiones ab homine procedentes possunt dici humanæ, videlicet quantum ad substantiam, & quantum ad modum. Primo modo omnes operationes procedentes a gradu intellectivo, etiam quæ præveniunt omnem deliberationem rationis, dicuntur humanæ, secundo modo solæ actiones liberæ, seu deliberatæ. Ex quo intelliges quadruplicis generis actiones in homine posse distingui. Quædam nec quoad substantiam, nec quoad modum operandi humanæ sunt, sed pure brutales, & animales, ut actiones corporeæ, quæ non procedunt ex deliberatione rationis. Alię sunt humanæ quoad substantiam, sed non quoad modum, cujusmodi sunt omnes intellectiones, & volitiones necessarię. Alię e contra sunt humanæ quoad modum, non quoad substantiam, ut actus comedendi, & bibendi, alięque actiones corporeæ, quæ sunt cum deliberatione, & imperio rationis. Alię denique quoad substantiam, & modum humanæ sunt, ut omnes intellectiones, aut volitiones liberę.

Notandum secundo, plures esse actus a voluntate elicitos, quorum aliqui versantur circa finem obtinendum, ut simplex volitio, & intentio; alii circa finem jam

obten-

obtentum, ut fruitio : alii circa media ad finem conducentia, ut electio, & usus. De istis nulla est difficultas, vel controversia inter Theologos; manifestum enim est, illos esse propter finem, seu effectus finis, cum voluntas eligat media, & illis utatur, ut finem consequatur; sed solum de duobus prioribus, qui circa finem obtinendum, vel jam obtentum versantur. Unde

Dico primo, actus, quibus voluntas fertur in finem nondum obtentum, ut simplex volitio, & intentio, sunt effectus finis. Ita communiter docent Theologi contra Vasquem, & Lorcam, qui docent finem solum exercere suam causalitatem respectu illorum actuum qui versantur circa media, non vero respectu illorum, qui respiciunt finem.

Probatur primo conclusio ex D. Thoma quest. 22. de verit. art. 2. ubi sic ait. *Sicut influere causæ efficientis est agere, ita influere causæ finalis est appeti, seu desiderari.* Quibus verbis aperte docet, causalitatem finis consistere in hoc, quod appetatur, seu desideretur, sive in hoc, quod ad sui amorem moveat, & alliciat appetitum: Atqui bonitas finis non solum movet, & allicit voluntatem ad electionem, & usum mediiorum, sed etiam ad sui amorem, & desiderium: Ergo non solum electio, & usus mediiorum, sed etiam amor, seu volitio finis est effectus illius.

Probatur secundo: Amor, seu simplex volitio finis (idem cum proportionem de intentione dicendum) est actus voluntatis ab illa efficienter productus: Ergo est vere, & proprie propter finem. Probatur consequentia: omne enim, quod terminat causalitatem causæ efficientis, debet etiam

terminare causalitatem finis, cum finis sit prima omnium causarum, & agens intellectuale non agat, nisi motum a fine.

Dico secundo, actum delectationis, & quietis in fine jam adepti, qui fruitio appellatur, non esse proprie propter finem.

Probatur primo ex D. Thoma hic qu. 2. ar. 6. ad 1. ubi docet, delectationem non esse propter aliud, tanquam propter causam finalem, sed tanquam propter formalem; seu objectivam. Ubi non loquitur de delectatione objectiva, quæ non ponit in numero cum fine, ut quidam interpretantur; sed de formali, cum de ea loquatur, quæ est quietatio appetitus in bono.

Ratio etiam suffragatur; cum enim delectatio, seu quies naturaliter sequatur ad possessionem finis, & sit veluti corollarium, & complementum illius, non ponit in numero cum fine: Ergo sicut finis non est propter finem, neque effectus ejus, ita nec delectatio, seu fruitio. Unde illa non est rigorose actus humanus, sed meta, & complementum actuum humanorum. Idem dicendum de amore beatifico, cum ille non sit in libera hominis potestate, nec homo ex deliberatione rationis, & electione voluntatis ad illum se moveat, & applicet, sed specialiter moveatur, & applicetur a Deo. Quare non tam actus humanus, quam omnium actuum humanorum fructus, & corona dici debet.

Objicies primo contra primam conclusionem: Fieri propter finem est fieri ex amore finis: Atqui prima volitio non fit ex amore finis, cum sit primus amor finis: Ergo non fit propter finem, nec per consequens est finis effectus.

Respondeo cum Carmelitis Salmanticensibus,

sibus, quod sicut cum dicitur, accidentia operari virtute substantiæ, v. g. calorem in virtute ignis, hoc reddit constructionem intransitivam, ut loquitur Cajetanus; quia non est sensus, quod agant per superadditam aliquam virtutem a substantia dimanantem, & in ipsa accidentia transeuntem, sed quod agant per seipsa, ut sunt virtutes a substantia dimanantes, illique subordinatæ: ita similiter, cum dicitur, primam volitionem fieri ex amore finis, id debet intelligi intransitive, quia illa volitio est ipse amor finis; non vero transitive, ita quod supponat alium amorem.

Objicies secundo: Soli actus humani sunt propter finem: Sed simplex volitio, & intentio finis non sunt actus humani: Ergo non sunt propter finem. Minor probatur: *Illæ actiones proprie humane dicuntur, quæ ex deliberata voluntate procedunt*, ut ait Sanctus Doctor hic articul. 1. Sed simplex volitio, & intentio finis non sunt ex deliberatione rationis; sicut enim consultatio non est de fine, sed de mediis, ita nec deliberatio. Ergo simplex volitio, & intentio finis non sunt proprie actus humani.

Respondeo, permissa majori, negando minorem, & ad ejus probationem dico cum Conrado, quod deliberatio dupliciter usurpari solet, nempe vel proprie, & strictè, pro ea, quæ ad electionem mediorum requiritur, & præsupponit intentionem finis: vel large, & communiter pro ea scilicet, quæ requiritur ad operandum bene, vel male moraliter, ad quam sufficit facultas ad discernendum inter bonum, & malum. Et de hac intelligi debet D. Thomas, dum ait, quod illæ actiones



proprie humanæ dicuntur, quæ ex deliberata voluntate procedunt, non vero de prima.

Addo, quod actus etiam indeliberati, & necessarii voluntatis, vel intellectus, possunt aliquo modo dici humani, non quidem simpliciter, & absolute, sed secundum quid, nempe causaliter, & initiative; quia quamvis non sint actus deliberati, sunt tamen principium, & initium deliberationis. Sicut motus cordis est initiative vitalis, non consummative; quia licet in eo animal nondum perfecte se moveat, est tamen initium vitæ, seu actionum, in quibus animal se movet.

Objicies tertio contra secundam conclusionem: D. Thomas hic ar. 1. ait, quod omnes actiones humanæ sunt propter finem: Sed fruitio, seu delectatio de fine adepto est actio humana: Ergo est propter finem.

Respondeo primo negando minorem; ut enim supra dicebamus, fruitio non est rigorose actus humanus, sed meta, & complementum actuum humanorum.

Respondeo secundo, D. Thomam intelligendum esse de actionibus humanis, quæ distinguuntur a fine, & ponunt in numero cum illo: fruitio autem, seu delectatio, aut quies in fine jam adepto non ponit in numero cum fine, sed est veluti ejus complementum, & corollarium: unde sicut finis non est propter finem, ita nec actus fruitionis, delectationis, aut quietis in fine jam adepto.

Dices: Omne, quod habet causam efficientem, habet etiam causam finalem, cum efficiens non agat nisi motum a fine: Sed fruitio est actus voluntatis, ab illa efficienter productus: Ergo habet causam finalem, subindeque est propter finem.

Re-



Respondeo distinguendo majorem . Omne, quod habet causam efficientem, habet causam finalem, si non sit ipse finis, concedo: si sit ipse finis; nego. Finis enim ut finis non habet causam finalem: v. g. si aliquis poneret rationem ultimi finis in contemplatione, ille actus haberet causam efficientem, sed non finalem, quia esset ipse finis.

Instabis: Voluntas delectatur de fine adepto propter ipsum: Ergo delectatio voluntatis quiescentis in fine est propter finem.

Respondeo distinguendo Antecedens. Si ly *propter* dicat causam formalem, concedo: si dicat causam finalem, nego. Solutio est D. Thomæ loco supra laudato.

## §. II.

*Utrum quæcumque vult homo, velit propter ultimum finem formalem, seu propter beatitudinem in communi?*

**D**ico primo, in omnibus, quæ homo vult, & operatur, non intendit formaliter ultimum finem formalem, seu generalem, hoc est beatitudinem in communi, bene tamen interpretative, & virtualiter.

Prima pars patet; experientia enim constat, quod intellectu non cogitante formaliter de beatitudine, sæpe voluntas operatur, & amat bona particularia. Secunda vero sic ostenditur. Tunc homo censetur interpretative velle aliquid, quando appetit aliquid, quod ex natura sua ordinatur ad illud, quamvis tunc de eo non cogitet: v. g. qui dat eleemosynam propter honestatem misericordiæ, nihil de Deo, vel de beatitudine cogitans, censetur operari interpretative propter Deum, & propter

beatitudinem; quia ipsum bonum honestum, quod expresse intenditur, ex natura sua refertur in Deum, & est medium, quo tendimus in beatitudinem: Sed bonum particulare ex natura sua ordinatur ad ultimum finem formalem, & ad beatitudinem in communi: cum sit veluti quædam ejus inchoatio, & participatio: Ergo quando homo bona particularia appetit, vult interpretative ultimum finem formalem, seu beatitudinem in communi. Hinc SS. Patres, & Philosophi sæpe dicunt, omnia, quæ appetit homo, appetere, ut felix, & beatus sit. Quod adeo verum est, ut D. Augustinus tract. de Epicureis, & Stoicis c. 3. dicat: *Qui malus est, malus non esset, nisi inde se beatum esse speraret.* Et serm. 1. in Psal. 118. *Beatum esse (inquit) tam magnum est bonum, ut hoc & boni velint, & mali. Nec mirum, quod boni propterea sint boni: sed illud est mirum, quod etiam mali propterea sunt mali, ut sint beati; nam quisque libidinibus deditus, ut luxuria, stuprisque corrumpitur, in hoc malo beatitudinem querit.*

Tertia vero pars, quæ asserit, hominem in omnibus, quæ vult, & operatur, intendere beatitudinem non solum interpretative, sed etiam virtualiter, sic probatur. Ex volitione finis ultimi in communi, seu beatitudinis relinquitur in voluntate virtus ad appetendum finem proximum, & bona particularia: Ergo ea virtualiter appetit propter ultimum finem. Consequentia patet, Antecedens vero docetur expresse a D. Thoma hic art. 6. ad 3. ubi ait, quod *virtus primæ intentionis, quæ est respectu ultimi finis, manet in quolibet appetitu cujusque rei, etiam-*

*iam si de ultimo fine actu non cogitetur. Et in 4. dist. 49. q. 1. art. 3. quæstiunc. 4. ad 6. Desiderium beatitudinis (inquit) virtute est in omnibus desideriis, sicut causa in effectu. Ratio etiam id suadet: cum enim intentio ultimi finis in communi, seu beatitudinis sit volitio finis generalis, ejus influxus debet virtualiter saltem se extendere ad omnes volitiones secundarias; sicut influxus primæ, & universalissimæ causæ efficientis ad omnes in universum effectus se extendit; influxus enim finis generalis non minus debet se extendere, quam influxus causæ efficientis universalis.*

Dices, ex hoc sequi nullum dari actum otiosum. Nam actus otiosus ille dicitur, qui caret fine, seu qui ad nullum finem ordinatur: At si omnis actio humana respiciat beatitudinem in communi, nulla erit, quæ careat fine, seu quæ ad aliquem finem non ordinetur: Ergo nulla erit otiosa.

Sed nego sequelam, & ad ejus probationem dico, actum humanum non dici otiosum ex eo, quod non ordinetur ad ultimum finem formaliter, sive ad beatitudinem in communi, sed ex eo quod careat fine aliquo particulari, & intermedio ab operante præstituto.

Dico secundo: Homo in omni operatione humana agit saltem virtualiter, propter aliquem finem ultimum materiale, seu in particulari, verum, vel apparentem. Ita communiter docent nostri Thomistæ, & sequitur evidenter ex dictis conclusione præcedenti; cum enim intentio sit appetitus efficax finis, & illum ut futurum, & obtinendum respiciat, non potest ferri  
in

in rem communem, ut omnino abstractam a subiecto, sed solum in rem communem, ut in subiecto, in quo revera potest existere, vel existimatur posse existere: Ergo quotiescumque homo intendit finem ultimum formaliter, seu bonum ut sic, & beatitudinem in communi, de facto vult aliquem finem ultimum in particulari applicando talem rationem boni ut sic, seu beatitudinis in communi alicui rei in particulari, hoc est Deo, vel creaturæ, bono honesto, vel utili, aut delectabili, licet per affectum inefficacem, & simplicis complacentiæ possit ferri circa rationem boni ut sic, & beatitudinem in communi abstractam ab omni subiecto.

### §. III.

*Utrum voluntas possit simul intendere plures fines ultimos totales, & adequatos?*

**D**ico primo, voluntas non potest efficaciter appetere duos ultimos fines totales, & adæquatos. Ita D. Thomas hic art. 5. & Theologi communiter.

Probatur primo ratione, quam habet in argumento *sed contra*: Ultimus finis adæquatus, & totalis habet totaliter dominari voluntati: Sed implicat, duos esse fines, qui totaliter voluntati dominantur, & quibus totaliter voluntas subjiciatur, & serviat, juxta illud Christi Matth. 7. *Nemo potest duobus dominis servire*: Ergo repugnat, dari plures ultimos fines totales, & adæquatos.

Probatur secundo alia ratione, quam habet in corpore ejusdem articuli. De ratione ultimi finis

finis simpliciter est esse bonum perfectum, & satiativum totius appetitus hominis: At si essent duo ultimi fines simpliciter, neuter esset bonum perfectum, quia uni deesset, quod alter haberet, neuter etiam totum hominis appetitum satiare, extra quemlibet enim aliud quippiam appeteret: Ergo repugnat, dari duos ultimos fines simpliciter.

Probatur tertio: De ratione ultimi finis simpliciter est, quod omnia ordinentur ad ipsum, ipse vero ad aliud non ordinetur: Sed repugnat, dari duo bona hujusmodi, nam vel unum ordinaretur ad aliud, vel non: Si ordinaretur, jam esset bonum subordinatum, non ultimus finis: si non ordinaretur ad aliud, istud jam non esset finis ultimus, utpote non subjiciens omnia suæ ordinationi: Ergo repugnat duplex ultimus finis simpliciter. Unde Gentiles, qui plures Deos confingebant, rationem primæ causæ, & ultimi finis inter eos dividebant, & unum pro uno bono largiendo, alium pro aliis colebant; v. g. Martem pro re militari, Apollinem pro scientia, Venerem pro generatione, Cererem pro terræ fœcunditate, unumque ex illis Diis pro arbitrato suo alteri subiciebant, & subordinabant. Hinc Tertullianus in Apologetico, Romanorum superstitionem in eligendis Diis deridens, bellissime ait; *Apud vos de humano arbitrato divinitas pensatur: nisi homini Deus placuerit, Deus non erit, homo jam Deo propitius esse debet.*

Dico secundo: potest aliquis tendere in duos ultimos fines adæquatos, si tendat in unum efficaciter, & absolute, in alium vero ineffaciter, & secundum quid. Ita docent Martinez, Ildephonsus, & alii ex nostris Thomi-



mistis, & probant duplici exemplo. Primum est, quando quis existens in peccato mortali facit opus moraliter bonum, v. g. dat eleemosynam pauperi ex motivo misericordiae, per talem actum tendit in Deum, velut in ultimum finem; quia cum eleemosyna rite facta, & quodlibet bonum morale derivetur a Deo, ut naturæ ac boni honesti authore, ex natura sua tendit, & facit tendere hominem in Deum, ut in ultimum finem naturalem, inefficaciter tamen, & secundum quid, cum per talem actionem non deserat creaturam, seu bonum proprium, & privatum, ad quod tanquam ad finem ultimum per peccatum mortale conversus est. Alterum exemplum est, quando quis existens in gratia peccat venialiter; per peccatum enim veniale tendit in creaturam tanquam in finem ultimum; inefficaciter tamen, quia talis tendentia in creaturam non sufficit, ut illum avertat a Deo, quem respicit ut finem ultimum per charitatem: Ergo tunc habet duos ultimos fines, unum inefficaciter, alium efficaciter volitum.

Nec verum est, quod ait Author Theologiæ mentis, & cordis, nempe finem ultimum peccatoris bene agentis, & iusti venialiter peccantis esse beatitudinem in communi, quam in omni actu incessanter inquirimus. Cum enim appetitus hominis semper tendat in bonum, & illud importet existentiam, vel saltem ordinem ad illam, non potest efficaciter ferri in rem communem, ut omnino abstractam a subjecto, sed solum in rem communem, ut in subjecto, in quo revera potest existere, vel existimatur posse existere. Unde quotiescumque homo intendit finem ultimum formalem, seu beatitudinem



in communi, vult aliquem finem ultimum in particulari, applicando talem rationem felicitatis, seu ultimi finis alicui rei, seu aliquibus rebus, hoc est Deo, vel creaturæ, bono honesto, utili, vel delectabili, ut §. præcedenti ostendimus.

Objicies primo contra primam conclusionem: Homo mortaliter peccans constituit ultimum finem in creatura, ut communiter docent Theologi contra Adrianum: Sed homo potest diversa peccata mortalia, etiam disparate se habentia, committere, puta fornicationem, furtum, superbiam, subindeque diversas creaturas inordinate diligere: Ergo potest habere plures ultimos fines simpliciter.

Respondeo finem ultimum peccantis mortaliter esse ipsummet peccatorem, aut bonum proprium, & privatum ipsius, ad quod omnia, quæ vult, ordinat; illam vero creaturam, propter quam peccat mortaliter, esse duntaxat finem proximum, ad quem tendit, & a quo ejus actus specificatur; unde licet illa possit esse multiplex, non tamen propterea potest habere plures ultimos fines simpliciter. Solutio est D. Thom. in 4. dist. 42. q. 2. art. 1. ubi sic ait: *Finis ultimus in amore commutabilium bonorum est ipse homo, propter quem omnia alia quærit; & ideo si radix peccati accipiatur ex parte ipsius peccantis, erit una, si autem sumatur ex parte eorum, quæ propter seipsum peccans quærit, erunt plures.* Sed de hoc fufius in Tractatu de peccatis.

Objicies secundo contra secundam conclusionem: De ratione ultimi finis est, quod sit summum bonum, satians appetitum, & quod ad illum omnia alia ordinentur: Ergo implicat,

cat, quod dentur duo ultimi fines, quamvis unus appetatur inefficaciter. Consequentia patet, quia si unus continet omnem appetibilitatem, non relinquit in alio aliquid appetendum, & si omnia debent ordinari ad unum, alius etiam ad ipsum ordinatur, & sic non potest esse finis ultimus, ut supra arguebamus.

Respondeo, concesso Antecedente, distinguendo consequens: implicat, quod dentur duo ultimi fines, in re existentes, concedo: in apprehensione hominis, nego. Itaque existentiae ultimi finis repugnat existentia alterius ultimi, quia hoc esset destruere essentiam ultimi finis, de cuius ratione est, quod sit summum bonum, satians appetitum, & quod ad illum omnia alia ordinentur. Apprehensioni autem ultimi finis non repugnat apprehensio alterius ultimi imperfecti, quia apprehensio non adeo efficax est, ut imperfectam contrariam secum non compatiatur; praesertim; quando illae cognitiones sunt in diverso genere, & una est practica, & alia pure speculativa, ut contingit in proposito; nam peccans mortaliter practice iudicat ultimum finem esse bonum commutabile, & speculative esse Deum. Ex quo intelliges rationem a priori, cur homo non possit habere duos ultimos fines efficaciter volitos, bene tamen si unus appetatur efficaciter, & alius inefficaciter; quia nimirum duae volitiones efficaces requirunt duo iudicia practica de appetibilitate utriusque finis, quae sunt impossibilia; ad duas autem volitiones, quarum una sit efficax, & altera inefficax, sufficiunt duo iudicia, quorum unum sit practicum, & alterum speculativum, quae nullam habent inter se impossibilitatem, & repugnantiam.

## CAPUT II.

## De beatitudine objectiva.

**M**Anifestum est, beatitudinem nostram objectivam in nullo bono creato, sed in solo Deo consistere. Tum quia ultimus finis, & primum principium sibi invicem correspondent: Atqui esse primum principium soli Deo competit: Ergo & esse ultimum finem. Unde in Apocalypsi dicitur Alpha, & Omega, principium, & finis. Tum etiam, quia beatitudo objectiva est bonum perfecte satiativum hominis, subindeque utriusque potentiae in anima ejus existentis, intellectus scilicet, & voluntatis: At solus Deus potest intellectum hominis satiare, quantum ad cognitionem veri, & voluntatem ejus, quantum ad fruitionem boni: Ergo in illo solo beatitudo nostra objectiva consistit. Major constat, Minor etiam, quantum ad utramque partem, manifesta est; nam objectum intellectus est universale verum, & objectum voluntatis universale bonum: Verum autem, & bonum universale in solo Deo reperitur, non vero in aliqua creatura, quae habet solum veritatem, & bonitatem participatam, & ordinatam ad ipsum Deum, qui est fons totius veritatis, & bonitatis: Ergo ille solus potest appetitum hominis satiare, quantum ad cognitionem veri, & fruitionem boni. Unde Augustinus lib. de moribus Ecclesiae capit. 8. *Bonorum summa nobis Deus est, Deus est nobis summum bonum; nec infra remanendum nobis est, nec ultra querendum; alterum enim periculosum, alterum nullum est.*

Ea-

Eadem veritas magis declarari, & illustrari potest, discurrendo per singula bona creata, quæ sunt triplicis generis; nimirum bona animæ, quæ sunt virtutes, & scientiæ; bona corporis, quæ sunt valetudo, robur, pulchritudo, voluptas; & bona fortunæ, quæ sunt divitiæ, honores, dignitates, & similia, & demonstrando in nullo ex illis bonis beatitudinem nostram posse consistere. In primis ergo incipiendo a bonis fortunæ, quæ sunt omnium minima, manifestum est, ea non esse beatitudinem hominis objectivam, cum sint pure externa, homine inferiora, & ei deservientia ad vitam sustentandam, & non satient hominis appetitum, juxta illud Eccle. 9. *Avarus non impletur pecunia*, & juxta istud Bernardi: *Non plus satiatur cor hominis auro, quam corpus auro*. Adde quod beatitudo est bonum possessione percipiendum: divitiæ autem non possessione, sed effusione bonæ sunt, ut discurret D. Thomas hic qu. 2. art. 1.

Idem dicendum de honoribus, dignitatibus, ac sæculari potentia; nam hæc etiam bona sunt pure externa, & humani cordis famem non satiant, sed acuunt, & insuper caduca, ac transitoria sunt. Exemplo sunt multi Summi Pontifices, qui nec integrum mensem, imo nec hebdomadam integram sui Pontificatus numerare potuerunt. Sic Stephanus II. dies 4. Urbanus VII. dies 7. Bonifacius VI. dies 15. Cælestinus IV. dies 17. Sisinus dies 20. Marcellus II. dies 21. Damasus II. dies 23. Pius III. dies 26. Leo XI. dies 27. Pontificatum tenuisse, tamque brevi spatio absolvisse dicuntur. Hinc Bernardus ad Eugenium scribens, & hanc Pontificatus breviteratem illi inculcans epist. 237. sic ait: *In omnibus*

*bus memento te esse hominem; & timor ejus, qui aufert spiritum Principum, semper sit ante oculos tuos. Quantorum in brevi Romanorum Pontificum mortes tuis oculis aspexisti? Ipsi te prædecessores tui certissimæ, & citissimæ decessionis admoneant, & modicum tempus dominationis eorum paucitatem dierum tuorum nuntiet tibi.*

Constat etiam, beatitudinem in aliquo corporis bono non posse consistere: quia hæc bona communia sunt hominibus, & brutis; imo in brutis sæpe reperiuntur perfectiori modo, quam in hominibus, ut vita longior, valetudo firmior, vires majores, sensus acutiores. Idem dicendum de voluptatibus corporeis. Unde Seneca epist. 74. *Quid mihi voluptatem nominas? hominis bonum quero, non pecudis, aut belluæ, quibus venter laxior est, & ad percipiendas corporis voluptates aptior. Illa cibo avidius utuntur, venere non æque fatigantur. Adde, quod beatitudo debet omnia mala excludere: voluptates autem corporeæ omnia mala non expellunt, sed potius multis amaritudinibus respersæ sunt. Unde belle ait Hugo a S. Victore: Voluptas mel habet in ore, fel in corde, aculeum in dorso. Et Boetius lib. 3. de consol.*

*Habet hoc voluptas omnis,  
Stimulis agit fruentes;  
Apumque par volantum,  
Ubi grata mella fudit,  
Fugit, & nimis tenaci  
Ferit ista corda morsu.*

Demum beatitudinem objectivam hominis in bonis animæ, nempe scientiis, & virtutibus,  
non



non consistere, non minus evidens est; scientiæ enim naturales sitim animæ, & naturale sciendi desiderium magis accendunt, quam extinguant; quia objecta illarum summum bonum non sunt, nec primam veritatem continent; & aliunde in illis addiscendis maximus contingit labor, & afflictio spiritus, juxta illud Eccles. i. *In multa sapientia multa est indignatio, & qui addit scientiam, addit & laborem.* Virtutes vero, earumque operationes sunt ordinabiles ad aliquid aliud, v. g. operationes justitiæ ad servandam pacem inter homines, actus fortitudinis ad victoriam, & ad pacem; & sic de aliis virtutibus moralibus, quæ omnes ad hoc ordinantur, ut per eas conservetur medium in passionibus internis, & decor in operibus externis: Ergo non possunt esse hominis felicitas, quæ non est ad ulteriorem finem ordinabilis. Unde Augustinus tract. de Epicureis, & Stoicis cap. 8. *Non virtus animi tui facit te beatum, sed qui tibi virtutem dedit.* Et lib. 12. de civit. cap. 3. *Premium virtutis erit ipse, qui virtutem dedit.* Et alibi comparans sectam Epicureorum, Stoicorum, & Christianorum hæc habet: *Epicurus ait; frui mea carne bonum est: Stoicus: frui mea mente bonum est: Christianus vero: mihi adherere Deo bonum est.*

His præmissis, breviter resolvenda est celebris quaestio, & controversia, quæ versatur inter Theologos circa beatitudinem hominis objectivam, nempe an Deus, ut unus, sit sufficiens ad nos beatificandum, ita ut si per impossibile non videretur ut trinus, hominis beatitudo subsisteret?

Respondeo negative, contra Scotum, Suarez, Molinam, & alios ex Receptoribus:

Ra.



Ratio fundamentalis est, quia ut visio Dei sit beatifica, debet terminari ad illum ut est in se: Sed visa per impossibile essentia divina sine personis, visio Dei non terminaretur ad illum ut est in se: Ergo non esset beatifica. Minor constat; Deus enim ut est in se, non solum est unus, sed etiam trinus. Major vero probatur primo ex illo 1. Joan. 1. *Cum apparuerit, similes ei erimus* (scilicet in beatitudine) *quia videbimus eum, sicuti est*. Ubi ponderanda est causalis illa *quia*, illa enim significat causam, seu rationem a priori, cur visio Dei sit beatifica, esse, quia terminatur ad illum, ut est in se. Secundo probatur eadem major. Ut cognitio Dei sit perfecte beatifica, debet esse intuitiva, & non pure abstractiva: Sed cognitio Dei intuitiva debet ad illum, ut est in se, terminari; quia per hoc distinguitur cognitio intuitiva ab abstractiva, quod ista apprehendit objectum proportionaliter ad captum intellectus, & distinguit illud non ut est in se, sed tantum in habitudine ad ipsum intellectum; illa vero videt, & intuetur objectum, ut est in se, a parte rei. Tertio eadem major sic ostenditur: Ut visio Dei sit beatifica, debet perfecte satiare, & quietare appetitum: At nisi terminetur ad Deum, ut est in se, & prout subsistit in tribus personis, non satiabit, nec quietabit perfecte appetitum: Ergo, ut sit beatifica, debet terminari ad Deum, ut est in se, & prout subsistit in tribus personis. Major patet, minor probatur. Videns aliquam naturam desiderat videre modum, quo illa subsistit, & non quietatur donec videat illum: Sed natura divina subsistit in tribus personis: Ergo nisi visio Dei terminetur ad illum, ut subsistentem in tribus

per.

personis, non satiabit, nec quietabit perfecte appetitum beati. Addo, quod beatus videndo essentiam connaturaliter desiderat videre proprietates cum essentia necessario connexas: proprietates autem personales sunt ita necessario cum essentia connexæ, ut sint de conceptu quidditativo Divinitatis, ut in Tractatu de Trinitate demonstravimus: Ergo beatus videndo essentiam connaturaliter desiderat illas videre; & per consequens non potest ejus appetitus perfecte satiari, nisi illas videat: Addo etiam, quod beatitudo nostra est participatio divinæ felicitatis: Deus autem non esset perfecte beatus, si per impossibile seipsum cognosceret ut unum, & non ut trinum; quia talis cognitio non esset perfectissima, utpote nec intuitiva, nec comprehensiva: Ergo pariter, si Deus a nobis cognosceretur ut unus, & non ut trinus, talis cognitio non esset nostra beatitudo. Unde Joan. 17. dicitur: *Hæc est vita æterna, ut cognoscant te Deum verum, & quem misisti Jesum Christum*: Ubi pro objecto vitæ, seu felicitatis æternæ assignatur Pater, & Filius, qui cum se invicem amore infinito diligant, non possunt ut sunt in se videri, nisi pariter videatur Spiritus Sanctus, qui hujus mutui, ac infiniti amoris est fructus, & terminus.

Objicies primo: Essentia beatitudinis consistit in hoc, quod sit visio, & consecutio summi boni: Sed visa divina essentia, tametsi non viderentur personæ, homo videret, & consequeretur summum, & infinitum bonum; cum relationes nullam addant bonitatem, & perfectionem ad essentiam, ut in Tractatu de Trinitate docuimus: Ergo visa essentia sine Personis beatitudo nostra subsisteret.

Respon.

Respondeo distinguendo majorem : essentia beatitudinis consistit in hoc , quod sit visio , & consecutio summi boni , eodem modo , quo est in se , concedo majorem : sine tali modo , nego majorem , & sub eadem distinctione minoris nego consequentiam . Solutio patet ex supra dictis . Visio enim Dei non habet , quod sit beatifica , ex præciso conceptu visionis , & consecutionis summi boni , sed ex conceptu visionis , & consecutionis Dei , ut est in seipso ; quia sub hoc tantum conceptu est cognitio intuitiva , & quietativa appetitus beatorum , ut supra ostensum est . Unde sicut in sententia Adversariorum notitia abstractiva quidditatis , & essentia Dei non foret beatifica ; quia etsi esset cognitio summi boni , non tamen esset cognitio illius ut est in se : ita in nostra , visio divinæ essentia absque personis non foret beatifica ; quia licet terminaretur ad summum bonum , non tamen prout est in se , cum de facto natura divina in tribus personis subsistat , & existat .

Objicies secundo : Relationes non sunt de essentia objecti formalis , & primarii nostræ beatitudinis : Ergo licet non viderentur , beatitudo tamen nostra subsisteret . Consequentia videtur manifesta : Antecedens vero docetur a nostris Thomistis in tractatu de visione beatifica , & patet , quia visio beatifica est participatio divinæ intellectionis , subindeque habet idem objectum formale , & primarium : objectum autem formale , & primarium , tam motivum , quam terminativum divinæ intellectionis , est divina essentia , ut ab attributis , & relationibus virtualiter distincta , ut in Tractatu de scientia Dei cap.

1. ostensum est: Ergo & visionis beatificæ.

Respondeo negando Antecedens: licet enim relationes non sint objectum formale, & primum nostræ beatitudinis, ratione sui, non sunt tamen objectum secundarium, sed pertinent ad objectum primum, ut modi illius essentielles: unde repugnat videri essentiam divinam sine personis, & illis non visis essentiam beatitudinis subsistere; sicut repugnat corpus coloratum videri oculo corporeo, nisi sit extensum, & figuratum; quia sensibile commune modificare debet sensibile proprium.

Dices. Relationes divinæ non sunt de quidditate Dei, ut est primum principium, etiam ut modi essentielles illius; alias naturaliter ex creaturis cognitis posset cognosci Trinitas personarum: Ergo nec sunt de essentia illius, prout est ultimus finis, & beatitudo nostra objectiva, etiam ut modi ejus essentielles. Antecedens patet, consequentia vero probatur ex eo, quod sub eadem ratione Deus est ultimus finis, & primum principium creaturarum.

Respondeo, concesso Antecedente, negando consequentiam, & probationem illius. Licet enim illud, quod est primum principium, sit etiam ultimus finis beatificans, non tamen per illam eandem rationem constituitur beatificans, qua constituitur primum principium; nam constituitur in ratione primi principii per omnipotentiam, vel creationem, quæ convenit Deo secundum se, ut præintelligitur relationibus, & personis: in ratione vero ultimi finis beatificantis constituitur per visionem essentiae suæ, ut est in se: unde cum illa non possit ut est in se videri sine relatione.

lationibus, & personis, in quibus subsistit, & existit, illæ sunt de essentia, & quidditate Dei, ut habet rationem ultimi finis beatificantis, ut modi illius essentialia.

## CAPUT III.

*De essentia beatitudinis formalis.*

**E**xplicata beatitudine objectiva, superest, ut formalem, quæ est illius possessio, seu assecutio, declaremus, & in quo actu essentialiter illa consistat, seu per quam operationem beati Deum ut summum bonum, & finem ultimum beatificantem possideant, explicemus.

## §. I.

*Premittenda ad resolutionem hujus celeberrimæ quæstionis.*

**Q**uatuor ut certa, & ab omnibus fere hujus temporis Theologis unanimiter recepta, præsupponenda sunt. Primum est, hominem per increatam Dei visionem sibi unitam non posse beatificari. Ratio fundamentalis est, quia beatitudo formalis est operatio vitalis, qua beatus in actu secundo vivit, juxta illud Joan. 17. *Hæc est vita æterna, ut cognoscant te Deum verum:* Sed implicat beatum vivere in actu secundo per visionem increatam Dei: Ergo & per illam beatificari formaliter. Major constat, minor probatur. Vita actualis debet convenire viventi ab intrinseco, vel per identitatem, qualiter contingit in Deo, qui vivit in actu secundo per actum sibi omnino identificatum; vel per egressionem effectivam ab illo, qualiter contingit in vi-



ta actuali creata : Sed divina intellectio nequit intellectui creato convenire ab intrinseco ullo ex his modis , cum in utroque maxima imperfectio importetur : Ergo omnino repugnat intellectum creatum per illam constitui viventem in actu secundo .

Secundo supponendum est , beatitudinem non consistere in illapsu speciali Dei in essentiam animæ , quo anima substantialiter sanctificetur , deificetur , & quodammodo in Deum transformetur , sicut ferrum candens in ignem , & diaphanum in lucem , ut docet Henricus Gandavensis quodlib. 13. quæst. 12. Probatur hæc suppositio : Cum Deus non sit præsens rebus nisi per operationem , ut in Tractatu de attributis c. 9. ostendimus , non potest habere specialem præsentiam , & illapsus in essentiam animæ , nisi producendo , vel conservando in ea formam aliquam , vel qualitatem supernaturalem , quæ non potest esse alia , quam gratia sanctificans , quæ sola residet in essentia animæ : Sed hic illapsus non est beatitudo formalis , alias omnes iusti essent beati : Ergo beatitudo non consistit in illapsu Dei in essentiam animæ .

Confirmatur : Per beatitudinem formalem Deum consequimur , possidemus , ac tenemus , unde beati comprehensores dicuntur ; per operationem vero , & illapsus Dei in animam non tenemus , & possidemus Deum , sed potius ille nos tenet , ac possidet , ut patet de illapsu immensitatis , quo Deus singulis rebus est præsens ; per illum enim Deus omnia continet , & portat verbo virtutis suæ , ut ait Apostolus ad Hebr. 1. Ergo beatitudo formalis non consistit in illapsu Dei in essentiam animæ .

Ter,



Tertio supponendum est, formalem beatitudinem non in aliquo per modum actus primi, sed in actuali operatione consistere. Quod probatur hac ratione D. Thomæ hic qu. 8. art. 2. Beatitudo formalis est ultima hominis perfectio: Sed ultima hominis perfectio non est actus primus, sed operatio, & actus secundus: Ergo beatitudo formalis in operatione consistit. Major constat; nam si beatitudo non esset ultima hominis perfectio, non perfecte satiaret ejus appetitum, adhuc enim appeteret ulteriorem perfectionem. Minor etiam videtur certa. Tum quia actus primus ad secundum ordinatur, quod est contra rationem ultimæ perfectionis. Tum etiam, quia cum Deus sit actus purissimus, & omnis potentialitatis expers, homo magis illi assimilatur per operationem, & actum secundum, quam per habitum, vel actum primum, subindeque majorem perfectionem consequitur.

Quarto supponimus, hanc operationem, in qua beatitudo formalis consistit, elici ab ipso beato, & ab illo effective procedere; imo implicare contradictionem, quod beatus videat Deum per actionem a se non elicitam, & a Deo immediate productam.

Prima pars, quæ est contra Nominales, constat ex dictis in prima suppositione; nam operatio illa, in qua beatitudo formalis consistit, est actus vitalis; de ratione autem actus vitalis est, quod procedat a principio intrinseco, & vitali: Ergo operatio illa, in qua beatitudo formalis consistit, elicitur de facto ab ipso beato, & ad illam non se habet mere passive. Addo, quod, dato quod de potentia absoluta posset a solo Deo produci, negari

tamen non potest, suavius, & connaturalius hominem beatificari per formam effective ab ipso causatam, quam per formam solum in ipso receptam: At Deo semper, & maxime respectu beatorum debemus adscribere id, quod suavius, & naturis rerum conformius est, nisi oppositum sit revelatum, vel impossibile; quia ut dicitur Sapient. 8. *Attingit a fine usque ad finem fortiter, & disponit omnia suaviter*: Ergo cum non repugnet, beatum effective causare formalem beatitudinem, neque revelatum sit, quod eam non causet, tenemur asserere ipsum active ad illam concurrere, & non mere passive se habere.

Nec valet, si dicas, de ratione præmii esse, quod procedat a solo præmiante. Hoc enim verum est de præmio objectivo, id est de re, quæ datur in præmium; falsum autem de præmio formali, id est de consecutione, & tentione præmii; hæc enim, cum sit actio nostra, debet effective a nobis procedere. Nec inconueniens est concedere, quod homo seipsum beatificet secundum quid, quatenus scilicet producit visionem, in qua formaliter ejus beatitudo consistit: sicut dicitur seipsum justificare 1. Joan. 3. *Qui habet hanc spem in eo, sanctificat se*; quia ad actus disponentes ad justificationem effective concurrunt. Non potest tamen dici hominem seipsum beatificare simpliciter; quia ut hoc verum esset, oporteret, quod homo esset causa eorum, quæ requiruntur ad ipsam beatitudinem, nempe luminis gloriæ, & unionis essentialis divinæ in ratione speciei.

Secunda pars suppositionis, quæ asserit implicare contradictionem, quod beatus videat Deum

Deum per actionem a se non elicitam, colligitur ex dictis in prima. Si enim beatus ad visionem beatificam mere passive se haberet, simul viveret, & non viveret, quæ sunt contradictoria. Viveret quidem, quia intellectio actio vitalis est, & beatifica visio vita æterna, ut dicitur Joan. 17. Non viveret autem, quia de ratione actionis vitalis est, quod effective procedat a principio intrinseco, & vitali; unde implicat, quod aliquis vitaliter se moveat per motum ab alio causatum, vel quod vitaliter generet generatione præcise recepta, & a se non elicita.

Confirmatur: Vivens per hoc solum a non vivente differt, quod non vivens habet perfectionem in se, non tamen a se; vivens autem non solum illam recipit in se, sed etiam illam habet a se; vel per identitatem, qualiter contingit in vita actuali divina, vel per elicentiam, seu realem egressionem, qualiter contingit in vita actuali creata: At quod præcise recipit motum, & illum effective non causat, non habet illum a se, sed in se solum: Ergo per illum non vivit, nec potest vivens in actu secundo constitui.

Dices: Deus potest producere se solo quidquid producit media causa secunda, ut docet D. Thomas 1. p. quæst. 105. artic. 2. his verbis: *Erroneum est dicere, Deum non posse facere per seipsum omnes determinatos effectus, qui fiunt per quamcumque causam creatam*: At mediante intellectu elevato per lumen gloriæ potest producere visionem beatam: Ergo & sine illo.

Respondeo, Deum posse se solo producere quidquid producit media causa secunda, si sit pure efficiens, secus vero si simul sit formalis:

intellectus autem non solum est causa efficiens, sed etiam formalis extrinseca respectu intellectiois, quæ a principio vitali speciem desumit. Vel secundo respondeo, veram esse majorem de illis effectibus, qui non habent dependentiam essentialem ab aliqua causa; secus vero de illis, qui essentialiter ab aliqua causa dependent, quia Deus non potest essentias rerum destruere: Visio autem beatifica, cum sit actio vitalis, essentialiter dependet ab intellectu creato. Et potest fieri instantia de generatione, nutritione, & augmentatione, quas Deus nequit se solo producere; quia cum sint essentialiter actiones vitales, a potentia vitali generativa, nutritiva, & augmentativa petunt procedere. Similiter verbum mentis, sub ea ratione, qua vitale est, & terminus vitalis a principio vitali actu intelligente expressus, & productus, non potest suppleri a Deo, & sine actuali intellectus concursu produci; licet, ut est actualissima objecti repræsentatio, ab illo suppleri possit, ut contingit in visione beatifica, in qua essentia divina actualissime seipsam repræsentat intellectui beatorum, subindeque gerit vices verbi, quatenus est actualissima objecti repræsentatio, ut in tractatu de visione beatifica declaravimus.

## §. II.

*Beatitudo formalis non in pluribus, sed in uno duntaxat actu consistit essentialiter: ille vero nec est amor, nec fruitio, seu delectatio, sed clara Dei visio.*

**P**Rima pars hujus assertionis, quæ est contra Valentiam, Suarem, & alios Recentio-

iores, existimantes beatitudinem formalem plures operationes essentialiter includere, nempe visionem, & amorem, probatur hac ratione fundamentali. Beatitudo formalis est affectio prima ultimi finis, alias beatitudinis perfectiones radicaliter, seu causaliter continens: Sed hoc uni tantum operationi convenit: Ergo in unica, & non in multis operationibus consistit essentialiter formalis beatitudo. Major est certa: nam in aliis essentiis id intelligimus esse constitutivum formale, quod primo illis competit, & in quo radicaliter cæteræ perfectiones continentur: ut patet in homine, cujus constitutivum est rationalitas, quia primo ei competit, & est radix risibilitatis, & aliarum proprietatum, quæ conveniunt naturæ humanæ: Ergo cum beatitudo formalis in ultimi finis affectio posita sit, in illo debet essentialiter consistere, cui primo convenit ratio affectio, continentis radicaliter, seu causaliter reliquas perfectiones, statum beatificum concomitantes. Minor etiam non est minus certa; nam inter duas operationes rationalis naturæ, pertinentes ad diversas potentias, intellectum scilicet, & voluntatem, necessario intervenit ordo prioritatis, & posterioritatis, cum nihil sit volitum, quin præcognitum; Ergo utraque nequit esse prima affectio ultimi finis, alias beatitudinis perfectiones radicaliter, seu causaliter continens. Sicut quia inter rationalitatem, & risibilitatem reperitur ordo, ac subordinatio, & risibilitas supponit rationalitatem, impossibile est, quod utraque essentiam hominis primo constituat, & radicaliter contineat omnes alias perfectiones, quæ competunt naturæ humanæ.



Nec valet, quod dicunt Adversarii, plures operationes partialiter concurrere ad consecutionem ultimi finis, nempe visionem, & amorem. Nam præterquam quod nullus actus voluntatis est adeptio, seu consecutio ultimi finis, ut infra ostendemus, hoc dato, & non concesso, subsistit tota vis nostræ rationis; quia cum amor beatificus necessario supponat claram Dei visionem, & illi subordinetur, non potest esse prima affectio Dei, omnes beati perfectiones radicaliter continens, sed id soli visioni potest competere, ut infra patebit; & ita, etiam hoc dato, verum erit beatitudinem formalem essentialiter in unica operatione consistere, quamvis plures includat concomitanter, vel consecutive. Unde plures in hac materia hallucinantur, confundentes essentiam beatitudinis cum ejus statu: licet enim status beatitudinis plures includat operationes, nempe claram Dei visionem, amorem beatificum, & fruitionem, seu delectationem ex illis resultantem; essentia tamen beatitudinis est unicus actus simplicissimus, nimirum clara Dei visio, quæ est radix, & causa amoris, ac delectationis. Si enim ex multis operationibus coalesceret, non esset simplicior aliis rebus creatis, imò esset veluti unum per accidens, & per aggregationem plurium, quod summæ ejus perfectioni repugnat; quanto enim aliqua forma est perfectior, tanto debet esse simplicior, ut constat in Angelo, qui quo superior, & perfectior existit, tanto est simplicior, & paucioribus, ac universalioribus utitur speciebus, ut in tractatu de Angelis ostensum est.

Secunda pars, quæ asserit, actum illum, in quo beatitudo formalis essentialiter consistit,



sistit, non esse amorem beatificum, probatur contra Scotum ratione jam insinuata: Beatitudo formalis est affectio prima ultimi finis: Sed amor beatificus non est prima affectio ultimi finis: Tum quia supponit visionem beatificam, per quam ultimum finem assequimur, ut infra patebit: Tum etiam, quia amor non est affectivus ultimi finis: quod ostenditur dupliciter: Primo ratione generali, quia nullus actus voluntatis potest esse affectio ultimi finis: velle enim est quoddam appetere: appetere autem non est consequi rem appetitam, sed inclinari, & tendere in eam. Unde D. Thomas hic qu. 3. art. 4. *Si consequi esset per actum voluntatis, statim a principio cupidus consecutus esset pecuniam, quando vult habere illam.*

Secundo idem probatur specialiter de amore beatifico: Amor enim patriæ est ejusdem speciei cum amore viæ: Sed amor viæ non est affectio ultimi finis, alioquin viatores essent comprehensores: Ergo nec amor patriæ.

Nec valet, quod respondent aliqui ex Scoti Discipulis, nempe amorem viæ, & patriæ, quia regulantur diversis cognitionibus, specie inter se differre. Primo, quia cognitio non specificat actus voluntatis, neque ut quod, neque ut quo, sed ipsa bonitas apprehensa, apprehensione ingrediente solum ut conditione applicante, ut docent nostri Thomistæ in Philosophia. Secundo, quia si amor viæ, & amor patriæ specie inter se differant, ex diversitate cognitionum illos regulantium sequitur, habitum charitatis viatorum specie distingui ab habitu charitatis comprehensorum; subindeque charitatem viæ non remanere, sed evacuari in patria,

contra illud Apostoli 1. ad Corinth. 13. *Charitas nunquam excidit*. Sequela probatur: idcirco dantur in intellectu habitus specie diversi in via, & in patria, nempe fidei, & luminis gloriæ, quia cognitio patriæ specie distinguitur a cognitione viæ: Ergo, si amor patriæ similiter specie differat ab amore viæ, debemus in voluntate pro utroque statu admittere habitus diversæ speciei.

Non valet etiam, quod alii dicunt, nimirum amorem patriæ, licet sit ejusdem speciei cum amore viæ, obtinere tamen rationem affecutionis ultimi finis, quæ amori viæ non competit, vel ratione majoris intensiōnis, vel ratione cujusdam modi consummativi, vel ex ratione individuali. Amor enim B. Virginis, dum erat in via, amores omnium beatorum in intensiōne superabat, & tamen non habebat rationem affecutionis ultimi finis: Ergo ratione graduum intensiōnis, amor patriæ rationem affecutionis obtinere nequit. Ex quo impugnatur id, quod additur de modo consummativo; nam modus sapit naturam rei, cujus est modus: quocirca modus intensiōnis nequit esse affecutio, quia entitas amoris, cujus est modus, affecutio non est: Ergo eadem ratione modus ille consummativus amoris beatifici affecutio non erit. Quod etiam non obtineat rationem affecutionis, ex ratione individuali manifestum videtur: Tum quia in intellectu actus, qui est consecutio, specie distinguitur ab actu non consecutivo, v. g. actus fidei a clara Dei visione. Tum etiam, quia in voluntate desiderium specie differt a gaudio; quia desiderium est de bono non habito, gaudium vero de bono possessio: Atqui similiter actus amoris, qui esset affe-

cu-

cutio ultimi finis, objecti præsentiam exposceret, non secus ac gaudium; Ergo specie differret ab actu amoris, qui non esset affecutivus ultimi finis; subindeque non potest competere amori ex sua ratione individuali, quod sit ultimi finis consecutio.

Tertia pars, quæ asserit beatitudinem formalem in fruitione beatifica non consistere essentialiter, manifesta videtur; nam sicut desiderium est de bono absente, & nondum habito, ita fruitio, seu delectatio est de bono jam habito, & possessio; unde non facit, sed supponit finis consecutionem, & ut ait D. Thomas hic art. 4. *Delectatio advenit voluntati, ex hoc quod finis est præsens, non autem e converso ex hoc aliquid fit præsens, quia voluntas delectatur in ipso.*

Quarta demum pars affirmans beatitudinem formalem essentialiter in clara Dei visione consistere, sequitur ex præcedentibus; si enim talis beatitudo sit unicus actus simplex, & ille nec sit amor, nec fruitio, seu delectatio, necesse est, ut sit ipsa Dei visio: nulla enim, præter istas, datur in beatis operatio, quæ rationem beatitudinis formalis habere possit. Unde Augustinus in soliloquiis cap. 36. *Hoc est plena beatitudo, & tota glorificatio hominis, videre faciem Dei sui.* Et in Psal. 90. *Nescio quid magnum est, quod visuri sumus, quando tota merces nostra visio est.*

Deinde, ut supra arguebamus, beatitudo formalis est affecutio ultimi finis, alias beatitudinis perfectiones radicaliter, seu causaliter continens: Sed clara Dei visio habet has duas condiciones: Ergo in ea beatitudo formalis consistit essentialiter. Major patet, minor etiam, quantum ad secundam partem, evidens

dens est; visio enim beatifica est radix amoris necessarii, summæ delectationis, omnimodæ impeccabilitatis, aliarumque perfectionum, & proprietatum, quæ beatitudini connaturaliter conveniunt, ut constabit ex dicendis capite sequenti. Probaturo vero quantum ad primam. Primo ex Augustino lib. 83. quæst. q. 35. ubi sic ait: *Quid aliud est beate vivere, nisi æternum aliquid cognoscendo habere?* Quibus verbis aperte docet, claram Dei visionem esse beatitudinis consecutionem. Secundo ex differentia, quæ inter intellectum, & voluntatem reperitur; intellectus enim trahit res ad se, easque sibi præsentem efficit, vel secundum esse intelligibile, si cognitio sit rei aut absentis, aut materialis, vel secundum esse entitativum, si cognitio sit objecti spiritualis intime præsentis, qualis est Deus clare visus. Voluntas vero non trahit ad se res, sed potius fertur in illas, juxta illud Augustini: *Amor meus pondus meum, eo feror, quocumque feror:* Atqui trahere res ad se, easque sibi facere præsentem, est eas consequi, & possidere: trahi vero est possideri, vel potius impelli in rem amatam: Ergo creatura intellectualis assequitur Deum per actum intellectus, non vero per actum voluntatis. Tertio, cum gratia, quæ naturam imitatur, sit ordinatissima, non debuit elevare ad maximum, & præstantissimum munus, quale est consecutio ultimi finis, nisi præstantissimam, & perfectissimam creaturæ rationalis operationem: Sed visio beatifica est perfectissima operatio creaturæ intellectualis, cum sit participatio majoris excellentiæ divinæ, participat enim divinum intelligere, quod majorem exprimit in Deo

perfe-

perfectiorem, quam volitio, & alia attributa. Ergo visio beatifica est ultimi finis affectio. Hanc rationem indicat Augustinus supra citatus, his verbis: *Omni-  
verum præstantissimum est, quod æternum est;  
& propterea id habere non possumus, nisi  
ea re, qua præstantiores sumus, id est men-  
te.*

Potest insuper probari eadem pars hoc discursu: Beatitudo consistit essentialiter in ea operatione, quæ formaliter, vel causaliter satiatur omnem appetitum creaturæ rationalis, unde *desideriorum quies* appellatur: Sed visio beatifica hoc præstat. Ergo in illa essentialiter consistit formalis beatitudo. Major constat ex supra dictis, minorem vero fuse ostendimus in digressionem, quæ habetur in Clypeo Theologiæ Thomisticæ tractat. de beatitudine disput. 2. ad finem articuli 2. potestque breviter in hunc modum declarari. Quatuor sunt præcipua hominum desideria, quibus veluti quatuor ventis omnes viæ humanæ turbines excitantur. Primum est desiderium veritatis commune cum Angelis; secundum est desiderium voluptatis commune cum brutis; tertium desiderium æternitatis commune cum omnibus rebus, quæ fugiunt interitum, & corruptionem, quantum possunt; quartum desiderium dignitatis, & magnitudinis proprium hominibus ad vitam politicam, & civilem: Atqui hæc quatuor desideria cumulativè, & perfectivè complentur per visionem beatificam: Ergo illa satiatur omne desiderium creaturæ rationalis. Minor probatur, quantum ad singulas partes, discurrendo per quatuor illa desideria. Et in primis,



mis, quantum ad desiderium veritatis, res adeo clara, & perspecta est, ut vix probatione indigeat. cum enim quilibet beatus videat Dei essentiam, quæ est ipsa veritas per essentiam, in qua omnes veritates creatæ, & increatæ eminentissimo modo continentur, manifestum est, illam affluere omni scientia, non solum rerum creatarum, sed etiam attributorum ipsius Creatoris, & videre in verbo omnia nostræ fidei mysteria, totum hoc universum, plures creaturas possibles, & futuras, & denique omnia, quæ ad illius statum pertinent, ut in Tractatu de visione beatifica ostensum est. Unde præclare Gregorius Magnus 4. dialog. cap. 33. *Quid est, quod ibi nesciant, ubi scientem omnia sciunt?*

Deinde quantum ad desiderium voluptatis, seu delectationis, non minus evidens est illud per visionem beatificam perfecte satiari; cum juxta D. Thomam 1. 2. q. 31. art. 5. ad delectationem tria concurrant, nimirum potentia cognoscens, sive sentiens, objectum ei conveniens, & unio objecti cum illa; & hæc tria in visione beatifica perfectissimo modo reperiantur: nam intellectus, a quo elicitur, inter potentias cognoscitivas purior, altior, nobilior, & ut ita dicam vivacior est, subindeque multo aptior ad cognoscendum; & Deus, utpote primum verum, & primum intelligibile, est altissimum, & nobilissimum objectum; atque unio illius cum intellectu ita intima est, ut, excepta unione hypostatica, major, & intimior dari non possit. Quare illud est discrimen inter gaudium hujus mundi, & paradisi, quod primum, utpote parvum, & modicum, dicitur intrare in



cor hominis: aliud vero, utpote immensum, & infinitum, humano corde concludi nequit; adeoque melius dicitur homo in illud intrare gaudium, quam illud gaudium in cor hominis introire, juxta illud Christi Matth. 25. *Intra in gaudium Domini tui.* Unde Anselmus in profol. c. 26. *Non ergo tantum illud gaudium intrabit in gaudentes, sed toti gaudentes intrabunt in gaudium Domini. Tam magnum est de Deo gaudium cœlestis patriæ, ut non possit concludi in homine; & ideo homo intrat in gaudium illud incomprehensibile, & non intrat gaudium illud in hominem tanquam comprehensum ab homine.*

Porro ingens hoc gaudium ex triplici fonte profluit, seu tres præcipuas habet causas. In primis enim gaudent beati de bono divino, ac infinita Dei felicitate; vera enim amicitia, qualis est charitas, congauDET bonis amici. Secundo gaudent de bono proprio, & de felicitate, qua potiuntur, fruendo Deo tanquam bono proprio. Tertio gaudent de bonis, & felicitate aliorum Sanctorum, apud quos, ut ait Gregorius Magnus, *Non erit invidia disparis claritatis, quoniam regnabit in omnibus unitas charitatis.*

Ingens hoc gaudium eleganter describit August. de Spiritu cap. 64. his verbis: *Gaudium vero quale, aut quantum, ubi tale, & tantum bonum invenitur? Cor humanum, cor indigens, cor inexpertum, eruptum, imo obrutum ærumnis, quantum gauderes, si his omnibus abundares? Interroga intima tua, si capere possunt gaudium suum de tanta beatitudine sua. Sed certe si quis alius, quem omnino sicut teipsum diligeres, eandem beatitudinem haberet, duplicaretur gaudium tuum; quia*

quia non minus gauderes pro eo, quam pro te ipso. Si vero vel duo, vel tres, vel multo plures haberent id ipsum, tantumdem pro singulis, quantum pro teipso gauderes, si singulos, sicut te ipsum amares. Ergo in illa perfecta charitate innumerabilium beatorum, Angelorum, & hominum, ubi nullus minus diliget alium, quam seipsum, erit gaudium innumerabile. Si ergo cor hominis de tanto suo bono vix capiet gaudium suum, quomodo capax erit tot, & tantorum gaudiorum in illa perfecta felicitate? ubi sicut unusquisque plus amabit sine comparatione Deum, quam seipsum, & omnes alios secum, ita magis gaudebit absque æstimatione de Dei felicitate, quam de sua, & omnium aliorum suorum.

Tertio per visionem beatificam expletur desiderium æternitatis: illa enim est æterna, & immutabilis, nec mensuratur tempore, vel ævo, sed æternitate: quia principia ad illam concurrentia, nempe lumen gloriæ, & essentia divina, per modum speciei intellectui beatorum unita, manent omnino invariata. Unde Bernardus serm. 30. in Cantica: *Illam visio (inquit) stat, quia forma stat, qua tunc videtur, nec ullam capiet ex hoc, quod est, fuit, vel erit, mutationem.*

Demum per eandem visionem satiatur desiderium magnitudinis; quia per illam beatus ad supremum magnitudinis, & dignitatis fastigium evehitur, & non solum deiformis, sed etiam quodammodo Deus efficitur, juxta illud Prophetæ, *Ego dixi, dii estis*. Sicut enim albedo unita homini, illum facit album, calor calidum, sapientia sapientem; ita essentia divina per modum formæ intelligibilis intellectui beati

ti unita, reddit illum quodammodo Deum, si non in esse entitativo, saltem in esse intentionali, & intelligibili; præsertim cum intellectus transeat quodammodo in rem intellectam, & ex intellectu, & intelligibili fiat magis unum, quam ex materia, & forma, ut ait Aristotelis Commentator. Unde 1. Joann. 3. dicitur: *Cum apparuerit, similes ei erimus, quia videbimus eum sicuti est.* Et D. Thomas 3. contra Gent. cap. 51. ait, quod *secundum hanc visionem maxime Deo assimilamur.*

Ex his constat, omnia hominis desideria per beatificam visionem plenissime, & perfectissime satiari, subindeque in illa consistere formalem hominis beatitudinem, quam D. Joannes Apocal. 22. sub symbolo, & figura amœnissimi fluvii eleganter describit, his verbis: *Ostendit mihi fluvium aque vive, splendidum tanquam crystallum, procedentem de sede Dei, & Agni. In medio plateæ ejus, & ex utraque parte fluminis lignum vite afferens fructus duodecim, per menses singulos reddens fructum suum, & folia ligni ad sanitatem gentium.* Certe non poterat sub aptiori symbolo celestis beatitudo describi: etenim fluvius ille aquæ vivæ, splendens tanquam crystallus, nihil aliud est, quam clara Dei visio, quæ ad instar limpidissimi, & purissimi fluminis totam Dei civitatem lætificat. Fluvius ille a sede Dei, & Agni procedere dicitur, quia visio beatifica ex Dei potentia, & Christi meritis originem ducit; vel quia gaudia æternæ beatitudinis præcipue ex fruitione Dei unius, & trini, & Christi Dei, & hominis procedunt, juxta illud Joan. 17.

*Hæc*

*Hæc est vita æterna, ut cognoscant te solum Deum verum, & quem misisti, Jesum Christum.* Præterea cœlestis ille fluvius ex utraque parte amœnissimis arboribus, quæ per singulos menses reddunt fructus suos, circumdatus dicitur: quia Dei visio plura habet adjuncta sibi gaudia, quæ nunquam veterascunt, sed nova semper apparent. Demum non solum fructus, sed etiam folia harum arborum dicuntur esse ad sanitatem gentium; quia in cœlesti illa beatitudine nihil est inutile, nihil superfluum; omnia, quæ ad illam spectant, pretiosa sunt, atque utilia, & delectabilia. Ipsa quoque folia ligni vitæ, id est dotes corporis gloriosi ex animæ dotibus profluentes, omnem languorem, & infirmitatem depellunt, ac perpetuam incorruptionem, & incolumitatem præstant, ut infra patebit, cum de dotibus corporis gloriosi.

### §. III.

#### *Præcipue objectiones solvuntur.*

**O**bjicies primo contra primam partem assertionis: Formalis beatitudo consistit in perfectissima conjunctione cum Deo: Sed perfectior est illa, quæ fit mediis actibus intellectus, & voluntatis, visione scilicet, & amore, quam illa, quæ fit per solam visionem: Ergo beatitudo formalis non consistit in unico actu, sed in pluribus.

Respondeo beatitudinem formalem non consistere in perfectissima conjunctione cum  
Deo

Deo absolute, & simpliciter, alias deberet consistere in unione hypostatica; sed in perfectissima conjunctione in genere affectionis: licet autem actus voluntatis addat rationem conjunctionis super actum intellectus, non tamen addit rationem affectionis; quia, ut supra ostendimus, actus voluntatis affectionivus non est, sed duntaxat impellens, & inclinans in objectum volitum.

Dices primo: Facta affectione per actum intellectus, adhuc restat Deus ulterius assequibilis: At non nisi per actum voluntatis: Ergo iste non solum addit rationem conjunctionis, sed etiam rationem affectionis. Minor est certa, major probatur. Per actum intellectus Deus solum tenetur sub ratione veri: Sed assequibilis est etiam sub ratione boni, cum prout sic habeat rationem ultimi finis, de cujus ratione est, quod sit consequibilis a creatura rationali: Ergo affecto Deo per actum visionis beatificæ, adhuc restat ulterius assequibilis per amorem. Unde D. Thomas hic q. 4. art. 8. ad 3. ait, quod *perfectio charitatis est essentialis beatitudini quoad dilectionem Dei, non autem quoad dilectionem proximi.*

Respondeo negando majorem, & ad ejus probationem distinguo majorem: solum tenetur Deus sub ratione veri, ly *sub* dicente rationem formalem *sub qua*, concedo majorem: rationem *quæ* affectam, nego majorem. Similiter distinguo minorem: Deus assequibilis est etiam sub ratione boni, ut ratione *sub qua*, nego minorem, ut ratione *quæ*, concedo minorem, & nego consequentiam. Itaque sicut intellectus non solum intelligit rationem veri, sed etiam rationem boni, & entis, & q-



omnes formalitates, quæ cuilibet rei possunt competere, licet omnes illas sub ratione veri intelligat, ut ratione *sub qua*: ita non solum assequitur verum, sed etiam bonum, & omnes divinas perfectiones, omnes tamen assequitur sub ratione veri, ut ratione *sub qua*; & quia Deus solum est assequibilis sub ista ratione, ut ratione *sub qua*, quamvis ut *quod* sub omni alia ratione assequibilis sit, ideo adæquate tenetur ab intellectu, & ultra illius actum non restat ulterior assecutio, etsi restet ulterior conjunctio per amorem beatificum.

Ad D. Thomam dicendum, illum solum loco citato declarare velle, dilectionem Dei esse essentialem beatitudinem, consecutive, id est sequi ad essentiam beatitudinis, nulla facta suppositione alicujus extrinseci: ad differentiam dilectionis proximi, quæ non sequitur ad essentiam beatitudinis secundum se, sed suppositione facta creationis proximi.

Dices secundo: Eiusdem mobilis est consequi finem, vel centrum, cujus est tendere in illud: Sed homo per charitatem tendit in Deum, & meretur beatitudinem: Ergo etiam per actum amoris illam consequitur.

Respondeo, quod licet eiusdem sit mobilis consequi centrum, vel finem, cujus est tendere in illum; non tamen illum debet consequi, & possidere per eandem potentiam, & virtutem, per quam in illum tendit. Lapis enim per gravitatem, quæ est inclinatio ipsius, tendit ad centrum, per quantitatem vero, vel ubi illi unitur. Avarus per appetitum movetur ad quærendas pecunias, & manu percipit, & arripit illas. Miles pugnat manu, & recipit coronam in capite. Licet ergo meri-



ratem pertineant, ejus tamen consecutio ad intellectum spectat.

Dices tertio: Idcirco intellectus suum objectum assequitur, quia intelligens per actum illius fit unum cum objecto intellecto: Atqui etiam amans fit unum per amorem cum objecto dilecto: Ergo pariter voluntas suum objectum assequitur.

Respondeo distinguendo majorem: quia fit unum cum objecto intellecto, per assimilationem, concedo majorem: quia utcumque fit unum, nego majorem. Similiter distinguo minorem. Amans fit unum cum objecto dilecto, ratione ponderis, & inclinationis in illud, concedo minorem: ratione similitudinis, & identitatis naturæ cum illo, nego minorem, & consequentiam

Objicies secundo contra secundam partem assertionis: Beatitudo formalis consistit in perfectissima operatione naturæ intellectuales: Sed amor perfectior est visione: Ergo illa in amore consistit. Major videtur certa, minor vero probatur multipliciter. Primo ex D. Thoma 1. p. quæst. 82. artic. 3. ubi docet, amorem rerum, quæ sunt supra nos, excedere in perfectione cognitionem illarum; & e contra cognitionem rerum, quæ sunt infra nos, superare illarum dilectionem. Secundo, quia ordo Seraphinorum dictus ab ardore charitatis perfectior est ordine Cherubinorum, qui sic denominantur a plenitudine scientiæ. Tertio, quia voluntas est perfectior potentia, quam intellectus, tum quia illum movet quoad exercitium, tum etiam quia agit libere, intellectus vero per modum naturæ; agere autem libere est perfectior modus agendi, quam agere necessario:

Ergo

Ergo perfectissimus actus voluntatis, qualis est amor beatificus, in perfectione excedit perfectissimum actum intellectus, qualis est visio beatifica. Quarto, illud est perfectius, cujus oppositum est pejus: At odium charitati oppositum pejus est carentia visionis: Ergo amor visionem excedit.

Respondeo primo distinguendo majorem: Beatitudo formalis consistit in perfectissima operatione entitative, nego majorem: perfectissima in linea ascensionis, concedo majorem. Similiter distinguo minorem: amor beatificus perfectior est visione, in ratione entis, transeat: in ratione consecutionis, nego minorem, & consequentiam. Solutio patet ex supra dictis: cum enim beatitudo formalis sit consecutio objecti beatifici, præcise ex excessu entitativo unius operationis supra aliam non potest colligi, quod illa sit beatitudo formalis, nisi etiam huic præstet in linea ascensionis.

Respondeo secundo, data majori, negando minorem, ad cujus primam probationem ex auctoritate D. Thomæ desumptam dico, illum ibi loqui de amore, & cognitione viatorum, qui res superiores intelligunt per species quidditatum, & rerum materialium, quæ superiores essentias non repræsentant, prout sunt in seipsis, sed per analogiam, & similitudinem ad res illas materiales, & corporeas, a quibus desumuntur; & de cognitione ut sic terminata ad res superiores verum est in perfectione excedi ab illarum amore, qui in illas fertur, prout sunt in seipsis; non autem de cognitione patriæ, maxime de beatifica visione, cum illa non fiat per speciem, & similitudinem creaturarum, sed ipsa divina essentia immediate  
per

per seipsam gerat vices speciei, & formæ intelligibilis. Ex quo patet responsio ad secundam probationem; Seraphim enim non dicitur ab ardore charitatis patriæ, sed viæ, & similiter Cherubin non a scientia comprehensoris, sed viatoris suam denominationem desumit; unde ex præstantiæ ordinis Seraphinorum supra ordinem Cherubinorum solum inferri potest, amorem viæ excedere cognitionem viatoris, non autem visionem beatificam.

Ad tertiam nego antecedens, nimirum quod voluntas sit perfectior intellectu. ut enim ait Aristoteles 10. Ethic. c. 7. *Mens est eorum omnium, quæ nobis insunt præstantissima.* Ad primam probationem in contrarium dico, quod licet voluntas moveat intellectum quoad exercitium, in genere causæ efficientis, movetur tamen ab illo quoad specificationem ex parte objecti, & in genere causæ finalis, qui modus agendi, & movendi perfectior est. Ad secundam probationem similiter dico, quod licet libertas formalis solum sit in voluntate, radicalis tamen est in intellectu: unde sicut intellectus dependet a voluntate, & illi subordinatur in libertate formali, ita & voluntas intellectui subordinatur, & ab ipso, ut a prima totius libertatis radice dependet. Adde, quod modus agendi libere non est perfectior simpliciter modo agendi naturali, sed tantum secundum quid, nimirum in genere moris: nam perfectior est modus agendi, quo Deus agit ad intra, producendo Filium, & Spiritum Sanctum, modo quo agit ad extra, producendo creaturas; & tamen iste est liber, ille vero naturalis.

Ad quartam, concessa majori, distinguo

minorem: odium est pejus carentia visionis, in linea moris, concedo minorem: in genere physico, nego minorem. Ex quo solum inferri potest, amorem præstare visioni in genere moris, quod libenter concedimus; cum visio in genere moris non sit, utpote libertatis expertis; non autem, quod illam excedat in genere physico, quod solum negamus.

Objicies tertio contra tertiam partem asserentem beatitudinem formalem non consistere in fruitione Dei. Benedictus XII. Extrav. *Benedictus Deus*, ait, animas Sanctorum *visione, & fruitione esse vere beatas*. Ergo censet beatitudinem formalem consistere saltem partialiter in fruitione Dei. Idem colligitur ex D. Thoma infra qu. 11. art. 3. ad 3. ubi asserit fruitionem esse ultimum finem, non sicut res, quæ ultimo quæritur, sed sicut adeptio ultimi finis.

Respondeo, mentem Pontificis in illa Extravagante solum fuisse definire, justorum animas ante diem judicii vere esse beatas; an vero operatione intellectus, aut voluntatis, vel utriusque potentia, sua definitione non attigisse, sed disputationi Theologorum reliquisse. Unde non ait illas fruitione, & visione constitui essentialiter beatas, sed visione, & fruitione esse vere beatas, quod facile explicatur de visione ingrediente beatitudinem, ut essentia, & fruitione, ut proprietate ex illa resultante. Similiter ad auctoritatem D. Thomæ respondetur, fruitionem esse adeptionem ultimi finis, non formaliter, sed consecutive, & objective; quia consequitur ad visionem beatificam, quæ adeptio est, & illam pro objecto habet. Vel secundo dici potest,

potest, esse adeptionem, non formaliter, sed complete; quia complet, & perficit visionem beatificam, ad quam consequitur tanquam proprietas.

Objicies quarto contra quartam partem assertionis, in qua diximus beatitudinem formalem consistere essentialiter in visione beatifica. Beatitudo formalis debet seipsa hominis appetitum totaliter, & perfecte satiare: Sed clara Dei visio hoc non præstat; cum non solum homo inclinatur ad videndum Deum, sed etiam ad ipsum amandum, eoque perfruendum: Ergo beatitudo formalis non consistit essentialiter in clara Dei visione.

Respondeo beatitudinem formalem seipsa satiare debere primam hominis inclinationem, inclinationes autem veluti secundas non per seipsam formaliter, sed solum causaliter: Inclinatio autem hominis primaria est inclinatio ad verum cognoscendum, & hæc per claram Dei visionem satiatur formaliter, cæteras vero satiatur solum causaliter, causando scilicet actus, per quos illæ satiantur, nempe amorem, & fruitionem beatificam.

Objicies ultimo: De ratione ultimi finis est, ut ad ulteriorem finem non ordinetur, sed omnia ordinentur ad ipsum: At clara Dei visio ordinatur ad amorem beatificum tanquam ad finem, non autem e contra amor ad visionem; nam ut ait Anselmus lib. 2. cur Deus homo: *Perversus ordo est amare, ut intelligas, rectissimus vero intelligere, ut ames*: Ergo beatitudo formalis non consistit in clara Dei visione.

Respondeo, concessa majori, negando minorem; cum enim clara Dei visio sit es-



sentia beatitudinis formalis, & amor ejus proprietas; proprietates autem sint ad perficiendam naturam, cujus sunt proprietates, hinc fit, quod amor beatificus visionem tanquam finem respiciat, non vero e contra visio amorem beatificum. Ad Anselmum vero dicendum est, illum non comparare ibi amorem cum cognitione patriæ, sed cum cognitione viæ: cum enim ista sit imperfectior amore, ad illum tanquam ad finem proximum ordinatur; unde esset perversus ordo amare in via ad intelligendum, & rectissimus est intelligere ad amandum.

## C A P U T VI.

### *De proprietatibus beatitudinis formalis.*

**E**Xplicata essentia beatitudinis formalis, ut declaremus ejus proprietates, quæ sunt præcipue quatuor, videlicet amor, delectatio, impeccabilitas, & incorruptibilitas, seu perpetuitas.

### §. I.

#### *Prima proprietas beatitudinis formalis, felix amandi necessitas.*

**N**emo dubitat, quin beati Deum videntes necessitentur necessitate specificationis ad ipsum amandum; cum enim in Deo clare viso nulla apparere possit ratio mali, nullo pacto voluntas, quæ est appetitus boni, ipsum odio habere, vel fugere potest, sicut ob eandem rationem homo in via necessitatur quantum ad specificationem ad volendum bonum ut sic; abstractum a vero, & apparenti. Sed difficultas est de necessitate quoad exercitium, propter Scotistas contenden-

dentes amoris beati exercitium esse liberum, & contingentem ex natura sua, etsi ab extrinseca Dei providentia, tollente omnia, quæ possent a charitate divertere, habeat, quod in æternum sit duraturus. Nos vero asserimus, voluntatem beati Deum videntis ita in ejus amorem rapi, ut exercitium divini amoris vel divertere, vel suspendere nequaquam possit; subindeque beatitudinem formalem, seu claram Dei visionem essentialiter consequi, vel comitari felicem amandi Deum necessitatem, non solum quoad specificationem, sed etiam quoad exercitium.

Ratio fundamentalis est, quia voluntas, cum sit appetitus rationalis, & sequatur ductum, ac dictamen rationis, non potest cessare ab aliquo actu, nisi in eo intellectus concipiat aliquam rationem mali, vel in ejus cessatione aliquam rationem majoris boni: Sed nullum horum potest judicare beatus de amore Dei: Ergo non potest ab actu amoris cessare. Major constat, Minor etiam videtur manifesta; nam in patria actus amoris est jucundus, & facilis, cum charitas in patria sit veluti in suo centro, utpote conjuncta cum clara Dei visione, & regulata per lumen gloriæ. Neque esse potest lassitudo, & defatigatio in ejus exercitio, cum non dependeat ab aliquo organo corporeo: visio enim, ad quam sequitur, non est per conversionem ad phantasmata. Non potest etiam in continuatione amoris beatifici nausea aliqua, vel fastidium reperiri; quia bonum increatum, cum infinitæ sit suavitatis, & dulcedinis, tam suaviter implet, tam delectabiliter satiat, ut in ejus fruitione regnet desiderium, & in satietate vigeat illius appetitus. Unde D. Petrus dicit, quod Angeli beati, Spiritum San-

Actum continuo contemplantes, desiderant in ipsum prospicere. Et D. Gregorius in moralibus: *Cum ad ipsum (inquit) fontem vite devenerimus, erit nobis delectabiliter impressa sitis simul, & satietas: Sed longe aberit a siti necessitas, longe a satietate fastidium, quia sitientes saturabimur, & saturati sitiemus.* Demum clara Dei visio non compatitur iudicium erroneum, quo Beatus iudicet esse illi bonum cessare ab amore Dei, sed potius habet actum contrarium, quo iudicat illi esse bonum continuo adhærere Deo per amorem, & ab illo nunquam divelli, ita ut non possit voluntas intellectum ab eo iudicio vel per unum instans divertere.

Dices primo: Beati possunt in carentia, seu cessatione amoris beatifici aliquam rationem boni apprehendere, nempe exercitium libertatis: Ergo possunt a tali amore cessare, seu ejus exercitium interrumpere.

Respondeo negando Antecedens; libertas enim exerceri non potest circa bonum universale, & infinitum, sed solum circa creaturas, & bona particularia, & limitata, quæ cum illo necessariam connexionem non habent: Sicut intellectus facultatem discurrendi, & ratiocinandi circa principia exercere non potest, sed solum circa conclusiones, quæ in illis virtualiter continentur.

Instabis: Per fidem Deus proponitur voluntati ut summum, & infinitum bonum, & tamen amor per illam regulatus est liber: Ergo quamvis in patria per lumen gloriæ, & claram visionem proponatur ut summum, & infinitum bonum, amor tamen per illam regulatus erit liber.

Re-

Respondeo , concessio Antecedente , negando consequentiam . nam etsi utrumque lumen Deum ut summum , & infinitum bonum repræsentet , unum tamen illum repræsentat clare , & ut est in se ; alterum vero obscure , & per alienas species tale bonum proponit : Unde sicut intellectus a vero primo , non autem secundo modo proposito convincitur , ita & voluntas solum a summo bono clare cognito necessitatur .

Urgebis : Omnis actus potentia libera est liber : Sed voluntas est potentia libera ; nam ut ait Augustinus in Enchiridio cap. 105. *Aut voluntas non est , aut libera est dicenda* : Ergo amor beatus est liber , saltem quoad exercitium .

Confirmatur : Idem S. Doctor lib. 5. de Trinitate Dei sic ait : *Si aliquid est voluntarium , non est necessarium* : Sed amor beatificus est voluntarius : Ergo non est necessarius , sed liber , saltem quoad exercitium .

Ad instantiam respondeo , quod sicut in nostro intellectu invenitur ratio discursivi , respectu conclusionum , & ratio intellectivi sine discursu , respectu principiorum ; ita in voluntate nostra reperitur modus agendi naturaliter , & modus agendi libere : Non dixit autem Augustinus , voluntatem in omni actu liberam esse , sed solum quod non esset voluntas , si libera non esset , quod intelligendum est respectu aliquorum actuum . Vel secundo dici potest cum D. Thoma qu. 22. de verit. art. 5. ad 1. voluntatem semper esse liberam a necessitate coactionis , quia in suis actibus vim pati non potest ; non autem semper esse liberam a necessitate naturalis inclinationis , primo libertatis genere , scilicet a necessi-

tate coactionis gaudere amorem beatificum, cum quo tamen stat, illum necessarium esse quoad specificationem, & exercitium. Per quod patet ad confirmationem: n: m quando D. Augustinus ait, *si aliquid est voluntarium, non est necessarium*, hoc intelligendum est de necessitate coactionis, non vero de necessitate naturalis inclinationis; unde quamvis amor beatificus sit voluntarius, nihilominus hoc secundo modo necessarius est. Sicut amor, quo Deus seipsum diligit, & quo Pater, & Filius producant Spiritum Sanctum, voluntarius est, subindeque immunis a necessitate coactionis: cum hoc tamen stat illum esse necessarium necessitate naturalis inclinationis, non solum quantum ad specificationem, sed etiam quoad exercitium. De quo fusius infra, cum de voluntario libero.

Dices secundo. Nullum objectum necessitat voluntatem quoad exercitium actus, ut sæpe docet S. Thomas, quia objecti quidem est specificare potentiam, sed non movere illam quoad exercitium, unde si necessitat, solum quoad specificationem necessitat: Ergo Deus etiam clare visus non necessitat voluntatem ad exercitium amoris.

Respondeo D. Thomam solum velle, quod nullum objectum ex vi, & formalitate objecti necessitet voluntatem; cum quo stat, quod possit illam necessitare ex propria voluntatis natura, quæ, quia libera, & naturalis est, aliquando ut libera, aliquando ut naturalis operatur. Primum ei convenit circa objectum cum indifferentia propositum, secundum vero circa objectum propositum sine indifferentia iudicii.



## §. II.

*Secunda proprietas beatitudinis formalis, summum gaudium, seu delectatio.*

**E**X clara Dei visione, & amore beatifico oritur in beatis ineffabile gaudium, & summa delectatio, quæ tanta est, ut D. Bernardus epist. 114. dicat, quod *huic comparata omnis alia jucunditas, meror est, omnis suavitas, dolor est, omne dulce, amarum, omne decorum, fædum, omne postremo quodcumque delectare potest, molestum.* In primis gaudent beati de bono divino in se considerato: De quo gaudio intelligitur illud Apocal. 19. *Quoniam regnavit Dominus Deus noster omnipotens, gaudeamus, & exulemus, & demus gloriam ei.* Secundo gaudent de bono proprio, & de felicitate, qua potiuntur; de quo gaudio loquitur Propheta Regius Psal. 19. cum ait: *Adimplebis me letitia cum vultu tuo, delectationes in dextera tua usque in finem.* Primum gaudium, seu delectatio elicitur a charitate, tanquam actus secundarius ejus; quia, ut docet D. Thomas 2. 2. qu. 28. per totam, gaudere de bono amici est actus, & fructus amicitiae, & charitatis. De secundo difficultas est, a quo eliciatur; cum enim ad amorem concupiscentiæ pertineat, non videtur posse procedere a charitate, quæ est amor amicitiae. Unde Suarez, & alii ex Recentioribus existimant, illud elici ab habitu spei, quem dicunt remanere in patria. Sed hoc manifeste repugnat D. Thomæ, qui pluribus in locis docet spem non remanere in patria. Nam in hac parte qu. 67. art. 4. quærit, *Utrum*

*spes maneat post mortem in statu glorie? Et respondet non manere, idque probat in hunc modum. Motus cessat obtento termino: Sed spes se habet per modum motus tendentis in beatitudinem, & claram Dei visionem: Ergo illa obtenta perit. Quam rationem insinuat Apostolus ad Roman. 8. his verbis: Spes, quæ videtur, non est spes; nam quod videt quis quid sperat? Idem docet 2. 2. qu. 18. art. 1. ubi sic discurret. Subtracto eo, quod dat speciem, solvitur species: Sed in patria non subsistit id, quod dat speciem virtuti spei, actus scilicet sperandi æternam beatitudinem, ut divino auxilio obtinendam, cum in patria habeatur ipsa beatitudo: Ergo in patria non remanet spes.*

*Nec valet, quod ait Suarez, nempe habitum spei non respicere primario, & essentialiter actum sperandi beatitudinem, sed actum amoris concupiscentiæ, quo quis Deum ut bonum sibi proprium diligit. Virtus enim denominatur a principali actu, quem elicit: Atqui secunda virtus Theologica ab omnibus spes appellatur: Ergo præcipuus ejus actus est actus sperandi, non vero amor concupiscentiæ, quo quis Deum ut bonum sibi proprium diligit. Addo, quod spes, quæ est virtus, respondet spei, quæ est passio: Atqui actus principalis spei, quæ est passio, non est bonum sibi proprium, & conveniens concupiscere, sed bonum arduum possibile sperare; unde non est in appetitu concupiscibili, sed in irascibili: Ergo pariter præcipuus actus virtutis spei non est amor concupiscentiæ, quo quis Deum ut bonum sibi proprium diligit, sed actus sperandi, quo expectatur futura beatitudo.*

Dicendum est igitur, delectationem, qua beati de Deo ut bono sibi proprio eos beatificante delectantur, elici ab habitu charitatis: cum enim non possit elici a fide, nec a spe, quæ in patria non remanent, consequens est, ut eliciatur a charitate. Addo, quod ab eodem habitu elicitur delectatio, a quo oritur amor, qui est causa illius: Sed amor concupiscentiæ, quo beati Deum ut bonum sibi proprium diligunt, procedit a virtute charitatis; quia ut docet D. Thomas 2. 2. qu. 25. art. 4. per charitatem non solum Deum, & proximum, sed etiam nosmetipsos diligimus; Ergo & delectatio, quæ ad illum amorem consequitur.

Dices: Amor concupiscentiæ beatitudinis futuræ, & gaudium subsecutum ad illam non pertinent ad charitatem, sed ad spem, juxta illud Apostoli ad Roman. 12. *Spe gaudentes*: Ergo etiam in patria amor concupiscentiæ, quo beati Deum ut bonum sibi proprium diligunt, & delectatio, quæ ad illum sequitur, non eliciuntur ab habitu charitatis, sed spei.

Sed nego consequentiam; amor enim concupiscentiæ, quo in via appetimus beatitudinem, & de ea delectamur, illam respicit sub ratione boni ardui futuri, quod est objectum formale spei: In patria vero amor, quo beati diligunt beatitudinem, & delectantur de ea, respicit illam ut bonum præsens, & jam obtentum, unde non potest elici a spe, quæ est de bono arduo, & futuro, subindeque in beatis non remanet, sed solum a charitate, ad quam tanquam ad proximiorum virtutem reducitur, & quæ sola ex virtutibus Theologicis remanet in pa-

tria. Nec obest, quod charitas sit amor amicitiae, & amor amicitiae respiciat bonum amici, amor vero concupiscentiae bonum proprium. Nam bonum proprium non semper opponitur bono amici, sed interdum illi subordinatur, & cum eo connectitur; unde amor concupiscentiae, quo nosmetipsos diligimus, potest oriri, & de facto oritur a virtute charitatis, qua Deum, & proximum amamus, ut docet D. Thomas supra citatus. Cum ergo beatitudo, & delectatio, quam ex ea beati percipiunt, non opponantur Deo, & bono ipsius, sed illi subordinentur, & cum eo connectantur, a virtute charitatis, qua Deum diligunt, ut ejus actus secundarii procedunt.

### §. III.

*Tertia beatitudinis formalis proprietates, felix impotentia peccandi, orta ex clara Dei visione, & amore beatifico.*

**S**, & Nominales docent, beatos esse se impeccabiles solum ab extrinseco, & ex divina providentia impediendo, ne in peccatum labantur. Cæteri vero Theologi asserunt eos ab intrinseco impeccabiles esse, & felicem illam peccandi impotentiam ex duplici radice, seu causa procedere, nempe ex clara Dei visione, & amore beatifico.

Visio ergo beatifica quadruplici ratione potentiam peccandi a beato excludit. Primo, quia illum intime, & immobiliter conjungit primæ regulæ suæ operationis, nempe suo ultimo fini; peccare enim nihil aliud est, quam deflectere, & declinare a rectitudine suæ regulæ: Unde sicut si manus artificis esset ipsa regula incisionis, vel talem regulam inseparabiliter

ha-

haberet sibi conjunctam, non posset nisi recte scindere; ita voluntas beati, quæ immobiliter conjungitur regulæ suæ operationis, non potest nisi recte operari.

Secundo, quia totam creaturæ rationalis capacitatem implet: sicut enim cælum est immutabile substantialiter, & incorruptibile, quia tota capacitas materiæ ejus expletur per ipsius formam; ita voluntas beati redditur immutabilis a bono in malum, subindeque impeccabilis, quia tota ejus capacitas expletur per visionem beatificam; per quam omnia hominis desideria plene, & perfecte satiantur, ut capite præcedenti ostensum est. Unde Isidorus lib. 1. de summo bono cap. 12. ait, quod *Angeli, licet sint natura sua mutabiles, non sinit tamen eos contemplatio mutari divina.*

Tertio, quia non potest esse in voluntate peccatum, nisi in intellectu error, ignorantia, aut inconsideratio præcedant, ut ostendemus in tractatu de peccatis: Sed visio beata omnes illos defectus ab intellectu excludit: Ergo & a voluntate peccandi potentiam aufert.

Quarto, voluntas videntis Deum ita se habet respectu boni divini, sicut voluntas viatoris in ordine ad bonum in communi; unde sicut impossibile est, aliquem in via operari, nisi respiciendo rationem boni in communi; ita qui videt Deum, non potest velle quidquam, quod non ordinetur ad ipsum; subindeque non potest peccare, cum peccans appetat objectum absque ordine ad bonum divinum.

Secunda radix, unde oritur impeccabilitas beatorum, est amor beatificus: nam per peccatum homo avertitur a Deo ut ultimo fine,  
per



per charitatem vero in Deum ut ultimum finem convertitur: Ergo cum averfio a Deo, & converfio in illum fimul eſſe nequeant, peccatum cum amore beatifico eſt omnino incompoſſibile. Unde Gregorius lib. 5. moral. cap. 27. *Angelica natura in ſemetipſa mutabilis eſt, quam mutabilitatem vincit per hoc, quod ei, qui ſemper idem eſt, vinculis amoris colligatur.* Et Auguſtinus 14. de civit. cap. 9. *Ubi amor boni immutabilis eſt, proſecto ſi dici poteſt, mali cavendi timor ſecurus eſt.*

Dices: Charitas viæ, & charitas patriæ ſunt ejuſdem ſpeciei; imo idem manet habitus charitatis in patria, qui fuit in via: Sed charitas viæ non excludit potentiam peccandi: Ergo nec charitas patriæ.

Reſpondeo, quod licet charitas ſit ejuſdem ſpeciei in patria, & in via, habet tamen diverſum modum operandi; quia in via regulatur per fidem, & cognitionem obſcuram, quæ non repræſentat Deum clare, & ut eſt in ſe; in patria vero regulatur per lumen gloriæ, & claram viſionem, quæ Deum ut habentem omnem rationem boni clare repræſentat, & iudicat nihil eſſe appetibile, quod ad Deum ordinabile non ſit; ex quo fit, quod charitas patriæ tollit potentiam ad peccandum, non vero charitas viæ.

Ex dictis colligitur primo, non poſſe, etiam de absoluta Dei potentia, cum viſione, & amore peccatum actuale commiſſionis conjungi. Prima pars patet ex dictis; nam impoſſibile eſt, quod aliquis peccet, niſi præcedat iudicium practicum, quo iudicetur hic & nunc eſſe appetendum aliquid, quod ad Deum non eſt ordinabile: Sed implicat tale iudicium cum viſione beatifica conjungi; nam  
illa

illa est perfectum iudicium, quo beatus speculative, & practice iudicat, Deum esse super omnia amandum, & omnia ad ipsum tanquam ad ultimum finem esse referenda: Ergo peccatum actuale commissionis non potest, etiam de potentia absoluta, cum beatifica visione componi.

Quod vero non possit etiam conjungi cum amore beatifico, non minus evidens est; nam, ut supra dicebamus, per peccatum mortale homo avertitur a Deo tanquam ab ultimo fine, & in creaturam ut in ultimum finem convertitur; charitas vero convertit hominem in Deum tanquam in ultimum finem: Atqui implicat simul esse averfionem a Deo ut ultimo fine, & conversionem in illum ut ultimum finem: Ergo & amorem beatificum simul esse cum peccato mortali actuali.

Eadem impossibilitas peccati mortalis cum visione, & amore beatifico, etiam per respectum ad absolutam Dei potentiam, potest hac ratione demonstrari. Quando aliqua formæ repugnant ex natura rei, non possunt inter se conjungi, nisi Deus concursu speciali, & extraordinario concurrat ad utriusque conjunctionem, ut patet in calore, & frigore in gradibus intensis. At Deus nequit speciali concursu concurrere ad conjunctionem peccati mortalis cum visione, & amore beatifico; alias peccatum illi, ut auctori speciali tribueretur, quod infinitæ ejus sanctitati repugnat: Sicut si de potentia absoluta impediret, ne calor ignis expelleret frigus ab aqua, conservatio frigoris in illum ut specialem auctorem, & conservatorem reduceretur: Ergo repugnat, de potentia Dei absoluta, peccatum mortale conjungi cum clara

Dei

Dei visione, & amore beatifico.

Colligitur secundo, visionem, & amorem beatificum non solum non posse de absoluta Dei potentia conjungi cum peccato commissionis, sed nec etiam cum peccato omissionis: quia visio, & amor beatificus ex natura rei exposcunt nedum peccatum commissionis, sed etiam omissionis excludere, aut impedire; unde ut illud secundum compaterentur, requireretur non quidem concursus Dei positivus, conservans peccatum omissionis, sed negatio concursus postulati a visione, & amore, ut illud impedirent: At eo ipso, quod Deus negaret concursum eis debitum, illi attribuere-tur peccatum omissionis, ut supra arguebamus de peccato commissionis: Ergo repugnat, nedum peccatum commissionis, sed etiam omissionis, cum visione, & amore beatifico conjungi.

Confirmatur: Ad peccatum omissionis ad minus requiritur actus interpretativus, id est fundamentum, quo prudens judicet, taliter voluntatem se habere, ac si per positivum actum vellet omittere: Sed posito, quod voluntas beati ex vi amoris, & visionis exposcat concursum ad evitandum peccatum omissionis, non adest fundamentum ad prudenter judicandum, illam ita se habere, ac si per actum positivum vellet omittere, sed potius esset fundamentum ad judicandum talem omissionem appeti a Deo negante talem concursum: Ergo repugnat, visionem, & amorem beatificum cum peccato omissionis conjungi.

Dices: Potest Deus præceptum imponere beato de aliquo actu libero, v. g. de custodia hominum: At supposito illo præcepto potest

bea-

beatus omittere talem actum; cum adhuc eo supposito, libere illum exerceat: Ergo potest peccare peccato omissionis.

Respondeo distinguendo minorem: Supposito illo præcepto potest beatus omittere talem actum, omissione physica, & naturali, concedo minorem: omissione morali, & culpabili, nego minorem. Vel aliter potest eadem minor distingui; potest beatus omittere talem actum, potentia antecedenti, & in sensu diviso, concedo Antecedens; potentia consequenti, & in sensu composito, nego Antecedens, & consequentiam. Possunt hæc explicari exemplo Christi, qui respectu actus cadentis sub præcepto fuit liber quoad exercitium, & tamen non potuit peccare; quia licet potuerit omittere talem actum, prout omissio est pura negatio actus oppositi, non tamen quatenus est privatio prædicti actus ut debiti: vel quia licet illum potuerit omittere potentia antecedenti, & in sensu diviso, non tamen potentia consequenti, & in sensu composito. De quo fuse in tractatu de Incarnatione, cum concordiam libertatis Christi cum ejus impeccabilitate exponemus.

Colligitur tertio, peccatum habituale de absoluta potentia non posse cum visione, & amore beatifico conjungi; quia impossibile est per quâcumque potentiam, quod homo simul habeat duos ultimos fines simpliciter, etiamsi unum habeat actualiter, & alium habitualiter, ut supra cap. i. ostensum est: Sed beatus videns, & amans Deum habet illum actualiter pro ultimo fine simpliciter, cum visio beatifica sit Dei ut ultimi finis adeptio; qui vero est in statu peccati mortalis, in creaturam ut in ultimum finem habitualiter

conversus est : Ergo repugnat peccatum habituale cum visione , & amore beatifico conjungi ; alioquin talis conjunctio Deo ut auctori speciali tribueretur , ut supra dicebamus de peccato commissionis , & omissionis .

Addo , quod peccatum habituale , seu macula peccati nihil aliud est , quam privatio gratiæ sanctificantis , ut voluntaria , seu ex precedenti actu peccaminoso voluntatis causata : Sed talis privatio cum visione , & amore beatifico impossibilis est : Ergo & peccatum habituale , seu macula peccati . Major constabit in tractatu de peccatis , minor vero patet : Tū quia in beatis non potest dari actus peccaminosus voluntatis , ex quo resultet voluntaria illa privatio gratiæ sanctificantis , ut constat ex supra dictis : Tum ex eo , quod visio , & amor beatificus sunt actus vitales vitalitate supernaturali : unde sicut actus vitales ordinis naturalis , v. g. intellectio , aut volitio , necessario , & indispensabiliter supponunt in subjecto , a quo eliciuntur , principium radicale vitæ naturalis , scilicet animam rationalem : ita visio , & amor beatificus necessario , & indispensabiliter supponere debent in subjecto , a quo eliciuntur , principium radicale vitæ supernaturalis , quod non est aliud , quam ipsa gratia sanctificans , ut constabit ex dicendis in tractatu de gratia .

Colligitur quarto , peccatum veniale cum amore beatifico non posse conjungi . Licet enim peccatum veniale non avertat a Deo ut ultimo fine , divertit tamen ab ipso ; unde sicut actus charitatis est conversio in Deum , peccatum mortale aversio a Deo , ita peccatum veniale est diversio ab illo : Sed cum amore beatifico est impossibilis nedum aversio  
a Deo ,



a Deo, sed etiam diversio. Ergo non solum peccatum mortale, sed etiam veniale cum amore beatifico stare nequit. Major est certa, minor probatur. Amor necessarius nedum quoad specificationem, sed etiam quoad exercitium, non solum cum aversione a Deo, sed etiam cum diversione ab illo est impossibilis; cum enim sit continuus, & nunquam interruptus, omnia, quæ beatus diligit, actu refert, & ordinat in divinam bonitatem tanquam in ultimum finem: Sed amor beatificus, nedum quoad specificationem, sed etiam quoad exercitium necessarius est, ut §. I. ostendimus: Ergo cum illo nedum aversio, sed nec etiam diversio a Deo compossibilis est.

## §. IV.

*Quarta beatitudinis formalis proprietas, ejus perpetuitas, seu inamissibilitas.*

DE fide certum est, beatitudinem sanctorum fore perpetuam, & nunquam defituram; nam in fidei symbolo profiteamur nos expectare vitam æternam. Et I. Petri I. beatitudo vocatur *hereditas incorruptibilis, incontaminata, immarcescibilis*. Et Augustinus lib. 15. de Trinit. cap. 8. ait, quod *nullo modo esse poterit vita veraciter beata, nisi fuerit sempiterna*. Sed difficultas est, & controversia inter Theologos, an hoc ei conveniat ab intrinseco, & ex natura rei, vel solum ab extrinseco, & ex gratuita voluntate Dei, eam perpetuo conservantis? Scotus enim, & Durandus existimant illam a sola Dei voluntate, & non ab intrinseco esse perpetuam. Alii dicunt cum Curiele, beatitudinem posse  
du

dupliciter considerari, scilicet in ratione beatitudinis, & boni perfecti, ac plene satiati, & in ratione visionis, & operationis; & primo modo esse ab intrinseco inamissibilem, & incorruptibilem, non autem secundo modo. Thomistæ vero communiter docent, visionem beatam, tam ut beatitudo, quam ut visio est, ab intrinseco esse incorruptibilem.

Primum patet, nam de ratione beatitudinis formalis est, quod perfecte satiet, & quietet appetitum beati: At si visio, in quantum est beatitudo formalis, non esset perpetua, & inamissibilis ab intrinseco, non satiaret, nec quietaret perfecte appetitum beati: Ergo visio, in quantum est beatitudo formalis, est perpetua, & inamissibilis ab intrinseco. Major patet, Minor probatur. Unum ex illis, quæ beatus exoptat, est perpetuitas boni, quod possidet; unde maxime anxietaretur, si existimaret tale bonum non esse perpetuum: Ergo si visio, quatenus est beatitudo formalis, non esset perpetua, & inamissibilis ab intrinseco, non satiaret, nec quietaret perfecte appetitum beati.

Nec valet, si dicas, ad hoc ut beatus quietetur, & omnis anxietas ab eo tollatur, sufficere, quod Deus decreverit illius beatitudinem perpetuo conservare, & hoc illi innotescat. Nam contra hoc est, quod de ratione beatitudinis formalis est, quod ratione sui, vel eorum, quæ illi debentur, satiet appetitum beati, & omnem miseriam, & anxietatem excludat, ut constat ex dictis capite præcedenti: Ergo visio, in quantum est beatitudo formalis, debet ratione sui, vel eorum, quæ illi debentur, esse perpetua, & inamissibilis;

& non

& non sufficit, quod hoc illi competat ab extrinseco, & gratuita Dei voluntate, ad perfecte quietandum appetitum, quo beatus exoptat perpetuitatem boni, quod possidet.

Quod vero visio beatifica, non solum ut beatitudo formalis, sed etiam ut visio, & operatio, sit ab intrinseco incorruptibilis, probatur contra Curielem: Primo, quia visioni essentialiter convenit, quod sit beatitudo formalis, ut ostensum est capite præcedenti: Ergo si ut beatitudo formalis ab intrinseco petit durare perpetuo, idipsum ei convenit, quatenus visio est. Secundo, illa operatio petit ab intrinseco durare perpetuo, cujus principia sunt ab intrinseco invariabilia, & incorruptibilia: Sed principia visionis beatificæ, nempe lumen gloriæ, & essentia divina, per modum speciei intellectui beatorum unita, sunt invariabilia, & incorruptibilia ab intrinseco: Ergo & ipsa visio beatifica. Tertio, actio, quæ mensuratur æternitate, est ab intrinseco immutabilis, & incorruptibilis: nam ut ait D. Thomas 1. p. qu. 10. art. 2. *Ratio æternitatis consequitur immutabilitatem, sicut ratio temporis consequitur motum*: Sed visio beatifica mensuratur æternitate, ut in Tractatu de visione Dei capite ultimo demonstravimus: Ergo est ab intrinseco immutabilis, & incorruptibilis. Tertio forma perfecte complens, & satians appetitum beati natura sua incorruptibilis, & inamissibilis est; sicut forma cælorum est ab intrinseco incorruptibilis, quia perfecte satiat appetitum materiæ, nec finit eam appetere aliquam formam ipsi contrariam: Sed visio beatifica totaliter satiat appetitum beati, & omnia ejus desideria explet, ut capite præcedenti ostensum est: Er-

70 ex natura sua incorruptibilis est. Demum Sanctus Thomas 1. p. qu. 50. art. 5. ad 3. ait, quod non dicitur aliquid corruptibile per hoc, quod Deus possit illud ad non esse redigere, subtrahendo suam conservationem, sed per hoc quod in seipso aliquod principium corruptionis habet. Unde cœli, Angeli, & animæ rationales sunt, & dicuntur incorruptibilia; quia licet per absolutam Dei potentiam, & suspensionem divini concursus conservativi possint destrui, & desinere esse, non habent tamen in seipsis aliquod principium corruptionis: Atqui similiter, quamvis visio beatifica possit destrui de potentia Dei absoluta, non habet tamen in se aliquod principium corruptionis; cum subjectum illius sit incorruptibile, nempe intellectus, & principia, quæ ad illam concurrunt, nimirum lumen gloriæ, & essentia divina, ut gerens vices speciei intelligibilis, similiter immutabilia, & incorruptibilia sint, illaque excludat peccatum, quod posset esse causa moralis destructionis ejus: Ergo est incorruptibilis ab intrinseco. Unde visio Pauli, quæ fuit illi in raptu communicata, ex se, & ex natura sua erat perpetua, & exigebat ab intrinseco conservari; sed ex dispensatione Dei, & per miraculum non duravit de facto: Sicut cœlum, vel Angelus, quæ ab intrinseco incorruptibilia sunt, & exigunt perpetuo conservari, de potentia absoluta possunt desinere esse.

Obicies primo: Illa forma, vel operatio est corruptibilis ab intrinseco, quæ habet potentiam ad non esse: Sed visio beatifica habet potentiam ad non esse, cum possit a Deo destrui: Ergo est corruptibilis ab intrinseco.

Respondeo distinguendo majorem: Illa for-

forma, vel operatio est corruptibilis ab intrinseco, quæ habet potentiam physicam, seu naturalem ad non esse, concedo Majorem: logicam, seu obedientialem tantum, nego majorem, & sub eadem distinctione minoris nego consequentiam. Itaque ut aliquid dicatur incorruptibile ab intrinseco per respectum ad Deum, non sufficit non repugnantia, seu potentia logica, & obedientialis, ut ab illo destruat ( alioquin Angeli, cœli, anima rationalis, & unio hypostatica possent dici ab intrinseco corruptibilia; cum in eis sit potentia obedientialis ad non esse, illaque per absolutam Dei potentiam possint destrui, & annihilari ) sed exigitur potentia physica, inclinata secundo ad non esse: Ideo enim homo v. gr. dicitur corruptibilis ab intrinseco, quia materia, ex qua componitur, appetit alias formas incompatibiles cum anima rationali; & ex consequenti appetit expulsionem animæ, & non esse hominis.

Objicies secundo: Forma recepta in subiecto non connaturali, sed extraneo recipitur in eo amissibiliter, seu corruptibiliter, ut patet in calore, qui in subiecto proprio, & connaturali, scilicet igne, est inamissibiliter, sed in aqua est amissibiliter, eo quod aqua sit subiectum illi extraneum: At visio beatifica est in homine, & in Angelo, ut in subiecto extraneo, & non connaturali; cum lumen gloriæ, a quo dependet, nulli intellectui creato, vel creabili connaturale sit: Ergo visio beatifica est amissibiliter, & corruptibiliter in intellectu humano, & Angelico.

Respondeo, majorem esse veram, quando forma non habet ex se, quod sit incorruptibilis, sed ex conditione subiecti; tunc enim si



recipitur in subiecto extraneo, est in eo corruptibiliter; secus vero quando ex se, & ex natura sua incorruptibilis est, tunc enim non solum non participat corruptibilitatem subiecti, sed insuper illud trahit, & elevat ad suam incorruptibilitatem, ut patet in substantia Verbi, quæ quia ex se, & ex natura sua incorruptibilis est, & æterna, communicata subiecto extraneo, scilicet humanitati Christi, incorruptibilis, & perpetua manet, trahitque illam ad suam perpetuitatem, & incorruptionem; unde Christus naturam semel assumptam nunquam dimisit, etiam dissoluta unione illius per mortem. Cum ergo visio beata ex se, & ex natura sua incorruptibilis sit, (quia principia ad illam concurrentia, nempe lumen gloriæ, & essentia divina in ratione speciei intellectui beatorum unita, sunt incorruptibilia) quamvis recepta in subiecto extraneo, & non conaturali, non participat ejus mutabilitatem, sed potius illud trahit ad esse immutabile, & incorruptibile. Unde quamvis intellectus secundum se mensuretur ævo; ut subijcitur tamen lumini gloriæ, & visioni beatificæ, mensuratur æternitate participata, sicut ipsum lumen, & visio.

Dices: Gratia sanctificans est radix luminis gloriæ, & visionis beatificæ, & tamen non est incorruptibilis ab intrinseco, cum quotidie corrumpatur per peccatum: Ergo a fortiori lumen gloriæ, & visio beatifica non sunt ab intrinseco incorruptibilia; non potest enim proprietas esse incorruptibilior natura, a qua dimanat.

Respondeo, quod licet gratia viæ non sit incorruptibilis ab intrinseco, nec petat durationem perpetuam, bene tamen gratia consumma-

mata patriæ ; & hæc est radix luminis gloriæ , & visionis beatificæ .

Quod si instes , & dicas , gratiam ut consummatam non differre intrinsece a gratia viatoris : Ergo si gratia viæ ab intrinseco non sit incorruptibilis , id etiam non habebit gratia consummata patriæ : Respondebo negando consequentiam : etsi enim gratia viæ , & patriæ ejusdem sint entitatis , & consequenter quoad entitatem ab intrinseco incorruptibilitatem exigant , habent tamen duplicem statum , in quorum uno , scilicet viæ , caret non incorruptibilitate quoad entitatem , sed statu incorruptibilitatis , quia non plene sibi subicit liberum arbitrium creatum , sed potius illi subicitur , in altero vero , nempe in statu termini , gaudet incorruptibilitate quoad entitatem , & statu incorruptibilitatis , opposita de causa ; quia nimirum totaliter & plene sibi subicit flexibilitatem arbitrii , qua tendit ad malum . Sicut ergo gratia , absque intrinseca varietate entitatis , per solam variationem status , est radix fidei in via , & luminis gloriæ in termino ; ita præcise per mutationem status transit de corruptibili ratione status ad statum incorruptibilitatis : Et quia connaturaliter petit , ut ita loquar , radicare lumen gloriæ , fidem autem per accidens , ut tali lumini substitutam , & veluti ejus vicariam , connaturaliter postulat statum incorruptibilitatis , permittit tamen statum corruptibilitatis .

## CAPUT V.

*De dotibus, & aureolis beatorum.*

**D**OS a Jurisperitis accipitur pro dono, quo sponsa dotatur, quando in domum sponsi solemniter traducitur, tum in solamen matrimonii, ejusque sustentationem, tum in ornatum ipsius sponsæ, ut dicitur lege *Dotis de jure dotium*: Unde cum in Beatitudine sit conjunctio perpetua inter animam, & Deum, & veluti spirituale quoddam connubium, in beatis dotes debent admitti, & de facto admittuntur a Theologis, aliæ quidem ex parte animæ, aliæ vero ex parte corporis, de quibus breviter hic agendum est.

## §. I.

*Dotes animæ beatæ.*

**T**RES tantum sunt dotes animæ beatæ, scilicet visio, comprehensio, seu tentio, & delectatio. Ita D. Thomas 1. p. qu. 12. art. 7. ad 1. & in supplemento qu. 95. art. 3. & alii Theologi communiter. Ratio est, quia dotes patriæ immediate conjungunt animam Deo, correspondent virtutibus viæ immediate in illum tendentibus: At virtutes viæ immediate in Deum tendentes sunt tantum tres, nempe fides, spes, & charitas: Ergo & dotes animæ beatæ, nimirum visio, comprehensio, & delectatio. Visio ratione suæ claritatis correspondet fidei, illiusque imperfectionem, nempe obscuritatem excludit. Spei correspondet comprehensio, per quam tenemus Deum, ad quem currebamus per spem, illius.

illiusque imperfectionem excludit, nam quod videt quis, quid sperat? ut ait Apostolus. Denique delectatio, seu fruitio charitati respondet, ejusque imperfectionem excludit, quatenus objectum, quod absens per charitatem amabatur, & desiderabatur in via, præsens, & possessum delectationem, & fruitionem causat in patria.

Circa has dotes difficultas, & controversia est inter Theologos, an illæ sint habitus, vel actus? Plures enim existimant illas esse actus, alii habitus, alii utrumque importare. Sed secunda opinio videtur probabilior. Primo quia illam expresse docet D. Thomas in 4. distin. 49. quæst. 4. art. 2. in corp. his verbis: *Secundum alios dicendum, quod beatitudo, & dotes realiter differunt, ut beatitudo dicatur ipsa operatio perfecta, qua anima conjungitur Deo, sed dotes dicuntur habitus, vel dispositiones, &c.* Secundo ob rationem, quam idem S. Doctor ibidem insinuat: nam dotes exornant, & disponunt animam ad conjunctionem spiritualem cum Deo: At visio, comprehensio, & fruitio, ut sunt operationes, non disponunt illam ad talem conjunctionem, sed sunt ipsa conjunctio: Ergo ratio dotis non competit actibus, sed habitibus luminis gloriæ, & charitatis, eos antecedentibus. Quod ut melius percipiatur,

Observandum est, duplicem rationem, seu formalitatem in his habitibus reperiri: nam primo habent, quod sint principia eliciendi operationes, quæ vel sunt consummatio beatitudinis, vel ad illam sequuntur; & sic non magis induunt rationem dotis, quam ipsa consummatio matrimonii: secundo, quod elevent animam

ad quendam statum altiorem, & dissimilem a statu viæ, ratione cuius non potest amplius habere imperfectiones hujus vitæ; & sub hac ratione induunt rationem dotis, id est ornatus, dispositionis, & habitationis sponsæ ad illas nuptias divinas: v. g. lumen gloriæ non solum est principium quo eliciendi visionem Dei, sed etiam disponendi intellectum ad recipiendam divinam essentiam loco speciei, & ita clarificandum intellectum, quod non sit capax ullius obscuritatis, sed solum evidentix, & claritatis; & sub hac ratione vocatur visio habitualiter, & per modum dotis. Similiter comprehensio, quatenus est dos, dicit eundem habitum luminis gloriæ, non ut clarificantem intellectum, & disponentem ad recipiendam essentiam divinam, ut speciem intelligibilem, sed ut tenentem habitualiter ipsam visionem, quæ est tentio, seu comprehensio actualis. Demum dos fruitionis, seu delectationis est ipse habitus charitatis, non ut est principium amoris (sub hac enim ratione reperitur etiam in via) sed ut causans delectationem beatificam, quæ specie ab amore differt, & sic solum reperitur in patria. Ex quo solvuntur præcipua argumenta, quæ contra prædictam sententiam fieri solent.

## §. II.

*Dotes corporis gloriosi.*

Quemadmodum in ingressu beatitudinis anima desponsata Christo recipit tres dotes, scilicet visionem, comprehensionem, & fruitionem, ut §. præcedenti ostensum est: ita corpus in resurrectione, quando animæ  
bea,



beatæ conjungetur, quatuor dotes, seu ornamenta recipiet, nempe impassibilitatem, subtilitatem, agilitatem, & claritatem.

Impassibilitas non solum mortem, & corruptionem, sed etiam omnem dolorem, & passionem læsivam, seu corruptivam excludet, non tamen passionem perfectivam, qualis est receptio actionum immanentium, etiam sensitivarum, & accidentium omnium perfectientium; quia id tantum a corporibus gloriosis est auferendum, quod imperfectionem, non quod perfectionem includit. Hæc vero dos in corporibus gloriosis provenit ex dominio animæ supra corpus, seu ex plena subjectione corporis ad animam, qua fiet, ut materiæ potentialitas, & appetitus ita maneant expleta, aut saltem cohibita, & ligata ad ipsam formam, seu animam, ut nulli alterationi, vel dispositioni ad aliam locum aperiant, vel relinquunt, ut docet S. Thomas in 4. dist. 44. q. 2. a. 1. Vel etiam dici potest cum eodem S. Doctore ibidem art. 2. ad 1. quod ex beatitudine, & gloria animæ effluet, & redundabit in corpus gloriosum aliqua perfectio, seu qualitas supernaturalis, per quam habile reddetur ad talem subjectionem, quæ perfectio, seu qualitas, dos glorificati corporis dicitur. Unde Augustinus epist. 56. ad Dioscorum: *Tam potenti (inquit) natura Deus fecit animam, ut ex ejus plenissima beatitudine, quæ in fine temporum Sanctis promittitur, redundet etiam in inferiorem naturam, quæ est corpus, non beatitudo, quæ fruētis, & intelligentis est propria, sed plenitudo sanitatis, id est incorruptionis vigor.*

Subtilitas corpus gloriosum ab omni terrenæ labis concretione, & crassitie liberum

reddet, ipsumque alioquin animale, & terrestre, efficiet quasi cœleste, & spirituale, juxta illud Apostoli 1. ad Corinth. 15. *Seminatur corpus animale, surget corpus spirituale*, non quod mutandum sit in spiritum, ut quidam hæretici olim somniabant, sed quia erit spiritui perfecte subjectum, & quasi ad conditionem spiritus elevatum. Habebunt etiam corpora gloriosa, ratione hujus dotis, vim, & facultatem penetrandi omnia alia corpora, non quod physice, seu effi- cienter hunc effectum præstent, sed moraliter tantum, quatenus ad eorum præsentiam, & in signum talis dotis, præstabitur penetratio illa a Deo, ad voluntatem beati, ut docet S. Thomas in supplemento qu. 83. art. 2. ubi sic discurret: *Necessitas distinctionis duorum corporum in situ causatur a natura quantitatis dimensionis, cui per se convenit situs. Subtilitas autem a corpore glorioso dimensionem non aufert, unde nullo modo aufert illi prædictam necessitatem distinctionis situs ab alio corpore; & ideo corpus gloriosum non habebit ratione suæ subtilitatis, quod possit esse simul cum alio corpore, sed poterit simul cum alio corpore esse ex operatione divinæ virtutis. Sicut enim corpus Petri non habuit ex aliqua proprietate indita, quod ad umbram ejus sanarentur infirmi, sed hoc fiebat virtute divina ad ædificationem fidei; ita faciet virtus divina, ut corpus gloriosum possit simul cum alio corpore esse ad perfectionem gloriæ. Similia habet super caput 15. epistolæ 1. ad Corinth. lect. 6.*

Agilitas est habilitas, seu vis, quæ erit in corporibus gloriosis, ad prompte se movendum, quocumque beati voluerint, & absque ulla prorsus fatigatione. Ut enim  
discur-

discurrit S. Doctor in Supplem. quæst. 84. artic. 1. *Per dotes corpus gloriosum erit perfecte subjectum animæ glorificatæ: anima autem conjungitur corpori non solum ut forma, sed etiam ut motor; & utroque modo oportet, quod corpus gloriosum animæ glorificatæ sit summe subjectum. Unde sicut per dotem subtilitatis subjicitur ei totaliter, in quantum est forma corporis, dans esse specificum; ita per dotem agilitatis subjicitur ei, in quantum est motor, ut scilicet sit expeditum, & habile ad obediendum spiritui in omnibus motibus, & actionibus animæ.*

Porro tanta erit agilitas corporum glorificatorum, ut S. Hilarius in Psal. 138. eam comparet velocitati volatus aquilarum. *Penigerabunt (inquit) tanquam aquilæ, naturam evolandi in cælum in resurrectionis demutatione sumpturi.* Laurentius Justinianus eam explicat exemplo radii solaris, qui statim ab oriente pertingit ad ultimas occidentis plagas. S. Anselmus lib. de similitud. c. 51. agilitatem corporum gloriosorum dicit æquandam agilitati Angelorum: *Velocitas (inquit) tanta nos comitabitur, ut ipsis Angelis Dei æque celeres futuri simus, qui e cælo ad terras, & e converso, dicto citius elabuntur.* Advertendum tamen, quod sicut motus Angelicus, sive continuus, sive discretus, non potest fieri in instanti, ut in Tractatu de Angelis c. 6. §. 3. ostensum est; ita nec motus localis corporis gloriosi, quamvis celerissimus, & citissimus, potest esse instantaneus, ut docet D. Thomas loco citato art. 3. hoc enim repugnat naturæ, & quidditati motus localis, qui cum sit quid successive, & partibus prioribus, & posterioribus constans, non potest fieri in instanti.

Demum quarta dos corporis gloriosi est claritas, seu luciditas, quæ ex gloria animæ in illud redundabit, ut docet S. Thomas 4. contra Gent. c. 86. ubi sic ait: *Sicut anima divina visione fruens, quadam spirituali claritate replebitur; ita per quandam redundantiam ex anima in corpus ipsum corpus suo modo claritatis gloria induetur.* Nec valet, si dicas cum aliquibus Recentioribus, oppositum sentientibus, inter claritatem gloriæ animæ, & lucem corporis gloriosi nullam esse connexionem, ut hæc dicatur proprietas illius, ab eaque dimanare, cum illa sit spiritualis, & ista corporea: non valet, inquam, quia sicut est connexio inter potentias corporis, quæ dimanant ab anima, & ipsam animam, quamvis illa sit spiritualis, & illæ corporeæ, ut potentia nutritiva, augmentativa, & generativa; & inter virtutes morales infusas, & gratiam sanctificantem, quamvis ista resideat in essentia animæ, & illæ in appetitu sensitivo subiectentur, ut temperantia, & fortitudo: ita inter claritatem animæ beatæ, & lucem corporis gloriosi potest reperiri connexio, & colligatio, & ista dimanare ab illa, quamvis una sit spiritualis, & alia corporea. Unde Augustinus supra relatus ait, quod *tam potenti virtute Deus fecit animam, ut ex ejus beatitudine redundet in corpus plenitudo sanitatis, & incorruptionis vigor.* Qua autem ratione dimanat ab anima in corpus incorruptio, eadem claritas dimanare potest; quia sicut connectitur cum beatitudine animæ impassibilitas, ita & claritas. Id confirmari potest ex mysterio Trāsfigurationis, in quo claritas corporis Christi derivata est & a divinitate ipsius, & a gloria animæ ejus, ut ex Damasceno docet S.

S. Thomas 3. par. quæst. 45. artic. 2.

Quærent hic aliqui, an claritas, seu luciditas extitura sit in corporibus beatis, non tantum secundum superficiem, sed etiam secundum profunditatem, ita ut prædicta corpora non solum futura sint lucida, sicut specula, sed etiam pervia, & transparentia, sicut crystallus, subindeque interior organizatio videri perfecte possit? Respondeo affirmative cum S. Thoma in Supplem. qu. 85. art. 1. ad 2. ubi sic ait: *Ad secundum dicendum, quod Gregorius (lib. 18. moral. cap. 27.) comparat corpora gloriosa auro, propter claritatem, & vitro, propter hoc quod translucebunt. Unde videtur dicendum, quod erunt simul pervia, & clara. Quare addit ibidem Gregorius: Patebit corporalibus oculis ipsa etiam corporis harmonia, sicque unusquisque tunc erit conspicibilis alteri, sicut nunc esse non potest conspicibilis sibi. Item Cyrillus Hierosolymitanus catech. 18. circa medium: Justi (inquit) splendebunt ut sol, & tanquam luna, & sicut splendor firmamenti. Et prævideus istam hominum incredulitatem Deus, vermibus parvulis estate lucidum dedit corpus, ut ex apparentibus crederetur id, quod expectamus. Qui enim partem potest præstare, poterit & totum; & qui fecit, ut vermis lumine splendeat, multo magis illustrabit hominem justum.*

Dices: Singulæ partes corporis gloriosi retinebunt suum colorem; ille enim requiritur ad pulchritudinem, quæ ab Augustino definitur partium convenientia cum quadam suavitate coloris: Sed omnis color causat opacitatem, & impedit transparentiam, & diaphaneitatem: Ergo corpora glorificata non erunt transparentia, sed opaca.



Respondeo, concessa majori, negando minorem; color enim corporis non impedit ejus transparentiam, & diaphaneitatem, ut docet D. Thomas loco citato, & experientia constat; videmus enim topazium simul retinere colorem flavum, & diaphaneitatem sufficientem, ut in oppositam partem totus videatur: quod si in medio essent alii colores, rubri, virides, carulei, &c. cum eadem diaphaneitate haud dubie videri possent. Et quamvis esset naturalis repugnantia simul conjungendi in eodem corpore colorem, & lumen in summo, ob diversas dispositiones, quas in subiecto requirunt, illam Deus facile superare potest, ut reipsa superat in corpore glorioso Christi.

### §. III.

#### *Aureolæ Beatorum.*

**P**Ræter essentialem beatitudinem, & doctes animæ beatæ, ac corporis gloriosi, omnibus beatis convenientes, admittunt Theologi quasdam singulares prærogativas, aliquibus solum competentes, ob singularium virtutum eximios actus, quas aureolas vocant, sive parvas coronas, ad distinctionem præmii essentialis, quod aurea, sive corona aurea appellatur.

Aureolæ definitionem tradit S. Thomas in 4. distinct. 40. quæst. 5. artic. 5. dicens, illam esse *Privilegiatum præmium, & privilegiatæ victoriæ respondens*: id est gaudium quoddam accidentale, quod beati percipiunt ex victoria, quam in vi alicujus virtutis particularis reportarunt. Unde juxta triplicem victo-

riam,

riam, quam de triplici hoste perfecte triumphato, mundo, carne, diabolo, ex hac vita Beati reportant, de mundo per martyrium, de carne per virginitatem, de diabolo per doctrinam, & prædicationem, illum a se, & a cordibus aliorum expellendo, triplex assignatur aureola, prima Martyrum, secunda Virginum, tertia Doctorum.

Aureola martyrii tria requirit: primo mortem actu secutam, vel quæ naturaliter secuta fuisset, si miraculose a Deo impedita non fuisset. Unde non dicuntur martyres, qui tantum cupiunt fieri martyres, vel qui lethalia vulnera non accipiunt, ex quibus nata sit sequi mors. Contra vero fuit verus martyr Joannes Evangelista, uti illum Ecclesia celebrat, qui in ferventis olei dolium immissus, miraculose liberatus fuit. Secundo requiritur, quod mors vel propter fidem Christi, vel propter Ecclesiæ defensionem, aut pro aliqua virtute perferatur. Defectu cujus non est martyr, qui in bello licet contra hæreticos occumbit, non tamen religionis causa, sed vel tuendi regni, aut alio politico titulo. Tertio requiritur voluntas, saltem virtualis, moriendi pro Christo, & subeundi martyrium; unde qui dormiens in odium fidei a Tyranno occiditur, si nunquam pro fide Christi moriendi voluntatem habuerit, martyrii aureolam non consequitur, secus si ante somnum voluntatem moriendi pro Christi fide habuit.

Aureola virginitatis duo exposcit, nempe carnis incorruptionem, & propositum illam servandi usque ad finem vitæ, ut docet S. Thomas in 4. distinct. 49. quæst. 5. artic. 3. ad 1. quæst. Unde ad obtinendam illam aureolam non est necessarium virginitatis ser-

vandæ votum, sed sufficit simplex propositum, sicut nec illa amittitur, si corporis virginitas violenter auferatur. Ex quo infert S. Doctor ibidem in resp. ad 4. virginem non amittere virginitatis aureolam, etiamsi oppressa concipiat, & pariat, Quod si quæras, an virgo a proposito servandi virginitatem semel deflectens, & postea resumpto proposito virginitatem servans usque ad finem vitæ, illius aureolam promereatur? Respondeo affirmative cum eodem Doctore Angelico ibidem ad 1. quæst. quia virginitas mentis contrario proposito interrupta reparari potest, secus virginitas corporis. Ex quo infert Paludanus in 4. dist. 49. quæst. 8. art. 4. nec aureolam virginitatis illam amittere, quæ contra suam voluntatem oppressa, corporis integritatem perdidit, si post factum consensit, & postea, proposito resumpto, virginitatem servavit usque ad mortem; eo quod consensus posterior non fuit causa prioris actus, & aliunde sola mutatio interioris propositi non tollit virginitatem, si iterum resumpto proposito servetur. Ex quo intelliges, virginitatem non amitti, nec illius aureolam, nisi hæc duo simul concurrant, & corporis corruptio, & consensus in illam.

Demum Doctoris aureola tria requirit: primum, ut quis actu doceat; non enim corona debetur potenti certare, sed actu certanti. Secundum, ut doceat ea, quæ ad salutem spectant; non enim cuicumque doctrinæ debetur aureola, sed illi dumtaxat, quæ ad salutem dirigitur, juxta illud Danielis 12. *Qui ad justitiam erudiunt multos, quasi stelle in perpetuas æternitates.* Tertium est, ut id recta faciat intentione, id est propter utilitatem ani-  
ma-

*De voluntario, & involuntario. 85*  
marum, & gloriam Dei: secus si ob gloriam propriam, & vanam sui æstimationem. Non requiritur tamen, ut ille, qui docet, sit Prælati, vel in Theologia graduat, aut quod doceat voce, & prædicatione; sed sufficit, quod id faciat scripto, vel lectione, vel quod privatim, & secreto penitentes in confessionali instruat. Unde Doctoris aureolam promerentur non solum Prælati, Doctores, & Prædicatores, sed etiam Scriptores, Lectores, & Confessores.

TRACTATUS II.  
DE VOLUNTARIO,  
ET INVOLUNTARIO.



**P**Xpedito Tractatu de Beatitudine, agendum est de mediis, quibus illam assequimur, quæ sunt actus humani. Sed quia prima, & generalis conditio actuum humanorum est, ut a voluntate procedant, unde voluntarii nominantur, priusquam de ipsis in particulari disseramus, brevis Tractatus præmittendus est, in quo agemus primo de voluntario, secundo de involuntario, tertio de mixto ex utroque, quarto de voluntario libero, seu de libertate, quæ radix, & fundamentum est totius bonitatis, & malitiæ moralis actuum humanorum.

## CAPUT I.

## De voluntario.

## §. I.

*Definitio voluntarii, ejusque divisio.*

**V**oluntarium communiter definitur, quod est a principio intrinseco cum cognitione finis. Dicitur a principio intrinseco, ut distinguatur a motu violento, qui est a principio extrinseco, ut dicitur 2. physic. Additur, cum cognitione finis, ut distinguatur a motu naturali, cujus principium est quidem internum, sed a nulla prælucente cognitione dirigitur. Unde actus vegetationis, & nutritionis, & quicumque voluntatis imperio non subduntur, ut prima cognitio finis, quæ non procedit ex alia cognitione, cum sit ipsa prima cognitio, voluntarii, atque adeo humani dici non possunt, eo quod etiam nolentibus nobis hujusmodi actus exerceantur. Porro cum duplex sit cognitio finis, una perfecta, quæ apprehendit non solum rem, quæ est finis, sed etiam rationem finis, & proportionem mediorum ad ipsum, & competit homini; alia imperfecta, quæ in sola rei, quæ finis est, apprehensione sistit, nec rationem finalem considerat, quæ reperitur in brutis animantibus: duplex est voluntarium; unum perfectum homini conveniens; alterum imperfectum, competens brutis animantibus. Item in homine voluntarium aliud est liberum, quod ita procedit a suo principio, ut positis omnibus ad procedendum requisitis, adhuc possit non procedere:



re: aliud necessarium, quod, positis omnibus prærequisitis, ita procedit, ut non possit non procedere. Quod adhuc est duplex: unum proveniens ex imperfectione cognitionis, quo pacto motus primo primi, & indeliberati in homine sunt necessarii: alterum procedens ex summa perfectione cognitionis, & objecti adæquantis capacitatem potentia, atque adeo objective determinantis illam ad sui prosecutionem; & sic amor beatificus est necessarius, quia regulatur per visionem beatam, quæ tollit indifferentiam objectivam iudicii, & Deum, ut in se est, clare voluntati repræsentat.

Est autem aliqua controversia inter Theologos, an ratio voluntarii perfectius reperiatur in actibus liberis, quam in necessariis secundo modo: v. g. an amor, quo libere Deum hic diligimus, sit magis voluntarius, quam amor beatificus, quo beati Deum necessario amant in patria? Respondeo negative, contra Vasquem, & Lorcam. Ratio fundamentalis est, quia voluntarium est id, quod procedit a principio intrinseco, cum cognitione finis: Ergo ille actus est perfectiori modo voluntarius, qui a principio magis intrinseco, & a perfectiori cognitione procedit: Atqui amor beatificus est magis ab intrinseco, quam amor viæ, cum toto conatu feratur in Deum, & ex perfectiori cognitione procedat; dimanat enim a visione beatifica, quæ est perfectissima cognitio ultimi finis. Ergo est magis voluntarius. Id apertius constat in actibus divinis: quis enim dicat amorem necessarium, quo Deus seipsum diligit, non esse illi magis voluntarium, quam sit ille, quo libere diligit creaturas, & amorem notionalem, quo Spiritus Sanctus producitur,

mi-

minus esse voluntarium Deo , production  
hujus universi ?

Nec obstat , quod S. Thomas interdum dicat , actus notionales in Deo non esse perfecte voluntarios : nam vel sumit voluntarium pro libero , vel loquitur de generatione Filii , quæ non est voluntaria formaliter , cum Filius non procedat a voluntate , sed ab intellectu , sed tantum concomitanter ; quia Pater vult generare , & in tali generatione sibi complacet , ut ipsemet S. Doctor explicat 1. p. q. 41. art. 2.

Non obest etiam , quod hic qu. 6. ar. 2. perfectam rationem voluntarii tribuat iis solum actibus , qui cum libertate , & deliberatione procedunt , quosve laus , & vituperium comitatur . Nam solum ponit exemplum quoddam voluntarii perfecti in eo , quod nobis notius est , scilicet in actu libero , ex quo non licet inferre , non dari voluntarium perfectum sine libertate : Sicut si quis dicat , animal distinguitur a planta in eo , quod sentit , quemadmodum videmus hominem sentire , inde non licet colligere , quod solum homines sentiant , non bruta .

Dices : Modus operandi libere , cum conveniat naturæ rationali , secundum gradum perfectionis , quem habet super irrationalem , est perfectior modo operandi necessario : Ergo ratio voluntarii perfectius illi competit .

Respondeo distinguendo Antecedens : est perfectior modo operandi necessario , qui sequitur cognitionem imperfectam , concedo Antecedens : modo operandi necessario , qui oritur ex cognitione perfecta , nego Antecedens . Sicut enim modus operandi liber est proprius naturæ rationalis , quatenus excedit  
omnes

omnes alias naturas inferiores; ita & modus operandi necessario, sequens perfectam cognitionem, ut patet in amore beatifico; ille enim convenit creaturæ intellectuali, prout omnes alias naturas inferiores excedit.

§. II.

*Utrum omissio, ut sit voluntaria, requirat debitum non omittendi?*

**N**egant Alvarez, Martinez, & Joannes a S. Thoma: affirmant Cajetanus, Conradus, Medina, Ildephonsus, Salmaticenses, Curiel, & plures alii: quæ sententia videtur probabilior, & menti S. Doctoris hic qu. 6. art. 3. conformior.

Pro resolutione observandum est cum Salmaticensibus, omissionem aliquam dupliciter posse contingere, nimirum per non positionem actus, vel per cessationem, & interruptionem actus jam incepti: v. g. potest aliquis omittere Missam duobus modis, primo si illam nullatenus audiat, secundo si in medio Missæ advertenter exeat de Ecclesia ad ludendum, vel studendum. Hoc posito

Dicendum est, omissionem, quæ præcise est per non positionem actus, non posse esse voluntariam, sine debito non omittendi, bene tamen illam, quæ est per cessationem, & interruptionem actus jam incepti.

Prima pars probatur: Ut omissio sit voluntaria, debet aliquo modo causari a voluntate, cum de ratione voluntarii sit esse a principio intrinseco: Atqui omissio, quæ est præcise per negationem actus, non potest ullo modo causari a voluntate, nisi adlit debitum: Ergo eo  
secly.

secluso non potest esse voluntaria. Major constat, minor probatur. Omissio non potest causari a voluntate, nisi causetur vel tanquam privatio, vel tanquam negatio: Si causetur tanquam privatio, manifeste requirit debitum, cum privatio non sit nisi formæ debitæ. Si vero causetur tanquam pura negatio actus omissi, requiritur necessario, quod præcedat ipse actus; quia negationes non aliter possunt fieri, & introduci de novo, nisi quatenus formæ oppositæ præexistentes destruuntur; ut constat in negatione lucis, quæ alio modo fieri nequit, quam destruendo ipsam lucem. Non potest ergo omissio actus a voluntate causari, nisi vel immediate præcedat actus, qui omittitur, vel debitum non omittendi.

Ex hoc probata manet secunda pars conclusionis: nam qui expellit aliquam formam ab aliquo subjecto, eo ipso, secluso omni debito, causat in eo non esse talis formæ: Ergo cum voluntas tollit, & corrumpt actum præexistentem, causat, & secluso quocumque debito, non esse, & omissionem talis actus. Et certe quis dicat, hominem existentem in Ecclesia, audientem sacrum, in medio Missæ advertenter exire de Ecclesia ad ludendum, & tamen illum non voluntarie omittere Missam, quia id facit in die profesto; vel non magis voluntarie Missam prætermittere, quam prandium, de quo non cogitat? Ergo omissio, quæ est per cessationem, & interruptionem actus jam incepti, potest esse voluntaria, sine debito non omittendi.

Objicies primo contra primam partem conclusionis: Voluntarium definitur, quod est a principio intrinseco cum cognitione finis: Sed  
etiam

etiamsi non sit præceptum, ommissio prævisa est a principio intrinseco, cum cognitione finis; cum enim præceptum forinsecus sonans sit quid mere extrinsecum, impertinenter se habet ad rationem principii intrinseci: Ergo secluso præcepto ommissio prævisa voluntaria est.

Respondeo, concessa majori, negando minorem: secluso enim præcepto, ommissio, quæ præcise est per negationem actus, non potest causari a voluntate; quia non potest ab illa causari, nisi ut privatio, quæ requirit necessario debitum, & exigentiam formæ. Nec valet, quod ait quidam Recentior, cogitationem, seu advertentiam rationis circa actum, qui omittitur, sufficere, ut ejus ommissio induat rationem privationis, subindeq; voluntaria sit. Privatio enim importat essentialiter debitum, seu exigentiam formæ; simplex autem cogitatio, seu advertentia celebrationis Missæ v. g. die, qua non obligat ejus præceptum, non causat debitum, seu exigentiam auditionis Missæ, cum talis cogitatio non dicat tali die esse audiendam Missam, sed tantum eam audiri posse: Ergo talis cogitatio, seu advertentia celebrationis Missæ non sufficit ad hoc, quod ejus ommissio in die feriali induat rationem privationis, & voluntaria sit. Ad probationem vero minoris dicendum est, quod quamvis præceptum sit quid extrinsecum, non tamen impertinenter se habet ad rationem voluntarii, quod est a principio intrinseco, sed est conditio necessaria, ut ommissio causetur a voluntate, subindeque voluntaria sit; quia, ut mox dicebamus, non potest causari a voluntate, nisi habeat rationem privationis, nec talem rationem induere, nisi supponat præceptum.

Obji-



Objicies secundo: Quod est in potestate voluntatis, voluntarium est: Sed omissio Missæ, etiam si non sit præceptum, est in potestate voluntatis: Ergo voluntaria est.

Respondeo distinguendo majorem: Quod est in potestate voluntatis, voluntarium est, in potentia, concedo: in actu, nego, & concessa minori, distinguo consequens distinctione majoris. Quod diximus de voluntario, dicendum est etiam de libero, quod est quædam species voluntarii; quod enim est in potestate voluntatis, cum indifferentia, & potestate ad ejus omissionem, est liberum in potentia, & in actu primo, non vero in actu secundo, si nulum sit libertatis exercitium. De quo fusius in Tractatu de peccatis.

Ex dictis infertur, effectum, qui sequitur ad omissionem, non esse voluntarium, nisi sit voluntaria ipsa ommissio, atque adeo nisi vel immediate præcedat actus, qui omittitur, vel debitum non omittendi: v. g. omittit quis gubernare navim, ex qua omissione sequitur navis submersio, hujusmodi submersio non erit voluntaria, nisi is, qui omittit, teneatur dirigere illam, vel saltem actualis directio præcedat, & interrumpatur. Ratio manifesta est: nam prædictus effectus non reducitur in voluntatem, nec participat rationem voluntarii, nisi media omissione; unde ubi hæc non fuerit voluntaria, nec talis effectus voluntarius erit: cum ergo ad hoc ut ommissio voluntaria sit, unum ex prædictis, scilicet vel debitum actus omitti, vel præexistentia ejus requiratur, ut supra ostendimus, consequens est, idem a fortiori requiri, ut effectus ex illa secutus voluntarius sit.

CAPUT II.

De involuntario.

Quatuor sunt causæ involuntarii, violentia, metus, concupiscentia, seu passio vehemens, & ignorantia. Sicut enim voluntarium causatur ex duplici principio, nimirum ex voluntate, seu appetitu operante, qui est principium intrinsecum, & ex cognitione dirigente; ita oportet, quod oppositum ejus, scilicet involuntarium, causetur ex oppositis principiis, & proveniat vel ex eo, quod operatio procedat a principio extrinseco, ut contingit in his, quæ ex violentia, aut metu fiunt; aut quia tollitur, vel ligatur, aut turbatur cognitio, sicut fit per ignorantiam, & concupiscentiam, seu passionem. Verum quia ea solum, quæ fiunt ex violentia, sunt involuntaria simpliciter, ea vero, quæ fiunt ex metu, concupiscentia, & ignorantia, sunt mixta ex voluntario, & involuntario, de primo solum hic agemus, de aliis vero capite sequenti.

Violentum ergo a Philosophis definitur *id, quod est a principio extrinseco, passio non conferente vim*, quod non debet intelligi pure negative (quasi sufficiat subjectum, cui vis infertur, non cooperari motui violento) sed etiam positive, ita ut passum positive renitatur, & agenti extrinseco resistat. Ex quo intelliges, hæc quatuor nomina, *necessarium, violentum, coactum, involuntarium*, quæ interdum confunduntur, inter se differre secundum diversas formalitates, quas exprimunt. *Necessarium enim dicitur, prout op-*  
po.

ponitur contingenti, seu indifferenti, & importat determinationem ad unum, excludendo facultatem ad oppositum. Violentum includit quidem eandem necessitatem, & determinationem ex parte ejus, qui patitur violentiam, sed addit supra necessarium, quod sit a principio extrinseco; quia a principio proprio, & intrinseco nihil violentatur, cum tamen possit aliquid fieri necessario, & tamen esse a principio intrinseco, ut patet in brutis, & in motibus primo primis. Coactum fere idem est, quod violentum, sed proprie loquendo coactum solum opponitur spontaneo, seu voluntario, ideoque solum invenitur in cognoscentibus violentum vero etiam in rebus inanimatis reperitur, ut cum lapis projicitur sursum. Involuntarium interdum sumitur pro coacto, aut violento; sed tamen latius patet, quia potest contingere, quod aliquid sit involuntarium non solum ratione violentiæ, seu quia est a principio extrinseco, sed etiam ratione ignorantia, & ex defectu cognitionis, ut capite sequenti dicemus.

Quærent hic Theologi, an voluntas humana, vel aliæ res creatæ possint pati violentiam a Deo, & ab illo cogi. Pro resolutione hujus difficultatis

Dico primo, per nullam potentiam posse inferri violentiam voluntati in actu ab ea elicitio. Ratio est, quia omnis actus elicitus a voluntate est essentialiter voluntarius, cum sit a principio intrinseco cum cognitione finis; imo est quædam actualis inclinatio voluntatis: Ergo non potest esse coactus, aut violentus, juxta illud Anselmi lib. de libero arbit. cap. 6. *Inventus nemo potest velle, quia non potest velle nolens velle.*

Dices primo: Voluntas in actu elicitō potest necessitari a Deo, ut patet in amore beatifico: Ergo & cogi. Sed nego consequentiam; ad hoc enim ut voluntas in actu elicitō necessitetur, sufficit, quod sine indifferentia iudicii moveatur, & applicetur ad illum; ut vero cogeretur, deberet talis actus esse a principio extrinseco, cum resistantia intrinseci, quod repugnat actui voluntatis, cum essentialiter sit actus vitalis, & actualis ejus inclinatio.

Dices secundo: Deus potest voluntatem inclinātam in aliquod objectum, v. g. in odium inimici, per motionem efficacem inclinare in oppositum, eamque de odio in amorem transferre: Ergo potest illi inferre violentiam, etiam quantum ad actus elicitos.

Respondeo, concessō Antecedente, negando consequentiam. ut enim egregie discurret D. Thomas q. 22. de ver. ar. 8. *Quantumcumque voluntas immutetur in aliquid, non dicitur cogi in illud. Cujus ratio est, quia ipsam velle aliquid est inclinari in illud; coactio autem, & violentia est contra inclinationem illius rei, que cogitur. Cum igitur Deus voluntatem immutat, facit, ut precedenti inclinationi succedat alia inclinatio, ita ut prima auferatur, & secunda maneat; unde illud, ad quod inducit voluntatem, non est contrarium inclinationi jam existenti, sed inclinationi, que prius inerat, unde non est violentia, neque coactio.*

Dices tertio: Peccatum est contra naturalem hominis inclinationem, ut dicitur in tractatu de peccatis: Ergo quando homo peccat, facit contra naturalem inclinationem, & per consequens patitur violentiam.

Respondeo, peccatum esse contra naturalem

lem inclinationem hominis inadæquatam ; & partialem, quam, ut rationalis est, habet ad bonum honestum, & rationi consonum, quod est objectum partiale, & inadæquatum voluntatis humanæ ; non tamen contra ejus inclinationem totalem, & adæquatam, qua fertur in suum objectum adæquatum, quod est bonum in communi, prout abstrahit a vero, vel apparenti, ab honesto, vel delectabili. Unde licet actus peccati possit dici violentus homini secundum quid, non tamen simpliciter, & absolute.

Dico secundo. Voluntas potest pati violentiam, quantum ad actus ab ea imperatos, & ab aliis potentiis inferioribus elictos. Patet hoc, nam aliarum potentiarum actus possunt vel exerceri, vel impediri contra inclinationem voluntatis: v. g. possunt homini nolenti videre oculi vi aperiri: in quo casu visio illa non esset quidem violenta respectu potentiaë visivæ, cum ab illa ut a principio intrinseco procederet, bene tamen respectu voluntatis, quæ illi reniteretur; unde cum voluntas sit inclinatio universalis, tendens ad bonum totius suppositi, talis visio absolute violenta dici deberet.

Dico tertio, non solum voluntatem, sed nec ullam etiam creaturam posse pati violentiam a Deo. Ratio est, quia violentum simpliciter est, quod fit contra principalem inclinationem creaturæ: Sed omne, quod fit a Deo in creaturis, prout ab illo fit, est juxta præcipuam illarum inclinationem: Ergo nihil hujusmodi potest dici simpliciter violentum. Major constat, Minor probatur. In qualibet creatura præcipua, & superior inclinatio est ad obediendum Deo omnium creatori, & gu-  
ber-



bernatori, sive faciendo, quod vult eam facere, sive recipiendo quidquid in ea vult fieri: Ergo totum id, quod Deus in creaturis facit, vel facere potest, fit secundum præcipuam illarum inclinationem. Consequentia patet, Antecedens probatur a D. Thoma 1. p. qu. 60. art. 5. hoc discursu: Quod est alterius, majorem habet inclinationem in id, cujus est, quam in bonum proprium: Sed quælibet creatura est pars universi, & aliquid Dei: Ergo majorem habet inclinationem in bonum universi, & ad obediendum Deo, quam ad bonum sibi proprium, & conveniens. Minor constat, majorem vero declarat D. Thomas exemplo manus, quæ seipsam naturaliter exponit iclui, ad conservationem totius corporis, & virtuosi civis, qui se exponit mortis periculo pro totius reipublicæ conservatione. Idem constat in creaturis insensibilibus: licet enim grave ex propria inclinatione per gravitatem tendat deorsum, & leve per levitatem sursum; tamen, ne detur vacuum, grave propriæ gravitatis oblitum ascendit, & leve contempta levitate descendit: Ergo naturaliter magis inclinatur pars in bonum totius, quam in bonum proprium.

Confirmatur: Omnis creatura naturaliter magis inclinatur in finem, quam in media; opposita enim inclinatio est inordinata, subindeque non potest esse a Deo creaturæ impressa: Sed bonum universi, & bonum divinum sunt finis bonorum particularium, in quæ creaturæ inclinantur: Ergo creaturæ magis inclinantur in bonum divinum, & ad obediendum Deo, ut creatori, & gubernatori, quam in bonum sibi proprium, & connaturale. Unde Sapient. 16. dicitur: *Ignis, ut nu-*

*triventur justis, etiam suae virtutis oblitus est: creatura enim tibi fateri deserviens, &c.* Quibus verbis Scriptura declarat, quod dum creaturae a Deo moventur ad effectum aliquem, qui videtur contra inclinationem propriae naturae, quasi obliviscuntur hujusmodi inclinationis, subjiciendo illam potentiae obedientiali, per quam Deo ad nutum inserviunt; sicque praedicta inclinatio in ordine ad resistentiae effectum, est ibi veluti sub oblivione, & quasi non esset. Hinc Augustinus lib. 26. contra Faustum ait, quod *Deus creator, & conditor omnium creaturarum nihil contra naturam facit: id enim est cuique naturale, quod ille facit, a quo est omnis numerus, motus, & ordo naturae.* Et D. Thomas qu. 1. de potentia art. 3. ad 1. dicit, quod *omnes creature quasi pro naturali habent, quod a Deo in eis fit; & propter hoc in eis distinguitur potentia duplex, una naturalis ad proprias operationes, & motus, alia, quae obedientia dicitur ad ea, quae a Deo recipiunt.*

Objicies primo: Plura Deus efficit, quae naturis rerum repugnant, subindeque quae ipsis resistentibus fiunt, ut cum solem in medio caeli detinuit ad vocem Josue, & retraxit tempore Ezechieae Regis Judae; item quando dividens mare rubrum, & Jordanem, ad transitum filiorum Israel, fecit aquas sursum stare quasi pro muro: Ergo violentiam infert creaturis.

Respondeo, effectus illos fuisse quidem contra particularem inclinationem illarum creaturarum, subindeque fuisse violentos secundum quid; quia tamen facti sunt secundum inclinationem universalem, quae quaelibet creatura magis inclinatur ad bonum divinum, & ad obediendum Deo ut crea-

creatori, & gubernatori universi, quam in bonum sibi proprium, & connaturale, non possunt dici violenti simpliciter, vel contra naturam, sed præter, aut supra naturam.

Objicies secundo: Dæmones patiuntur violentiam in alligatione ad ignem inferni, cum illa habeat rationem pœnæ, illique Dæmones renitantur, quantum possunt: Sed illa alligatio fit a Deo: Ergo Deus potest creaturis inferre violentiam.

Respondeo, Dæmones pati violentiam secundum quid in alligatione ad ignem tartareum, quæ violentia sufficit, ut talis alligatio habeat rationem pœnæ: Eos tamen non pati violentiam absolute, & simpliciter, quia etiam in Dæmonis natura, & voluntate concedenda est illa inclinatio universalis ad obediendum Deo, ut supremo Domino, & conditori naturæ illius, quæ potentior est omni alia, per quam Dæmones pœnæ sibi a Deo inflictæ reluctantur.

### C A P U T III.

*De mixto ex voluntario, & involuntario.*

#### §. I.

*An, & quomodo ex metu facta sint mixta ex voluntario, & involuntario?*

**D**ICO primo: Quæ ex metu aguntur, mixta sunt ex voluntario, & involuntario. Ita D. Thomas hic qu. 6. ubi hanc conclusionem probat tum ex Philosopho, & Nysseno, qui ea, quæ per metum aguntur, appellant mixta ex voluntario, & involuntario; Tum etiam quia ea, quæ

per metum aguntur, secundum se non sunt voluntaria, imo sunt involuntaria, sed fiunt voluntaria ex metu, ad vitandum scilicet malum, quod timetur: v. g. mercator absolute, & sine periculo tempestatis nollet projicere merces in mare, tempore tamen tempestatis, ad fugiendam mortem, quæ timetur, vult eas projicere, & de facto projicit in mare: Ergo quæ per metum aguntur, mixta sunt ex voluntario, & involuntario. Addo, quod in objecto actus ex metu facti reperiuntur ratio mali, & ratio boni, sufficientes ad causandum nolitum, & volitionem, quæ sunt principia voluntarii, & involuntarii: v. g. in hoc, quod est projicere merces in mare, est ratio mali, ut patet, cum ex hoc mercator maximum damnum incurrat, & ratio boni, cum assumatur ut medium ad conservandam vitam, seu ad evadendum mortis periculum.

Ad pleniorum hujus conclusionis intelligentiam observandum est, aliud esse aliquid fieri ex metu, aliud cum metu: particula enim *cum* solam concomitantiam, particula vero *ex* causalitatem importat. Unde tunc dicitur aliquid fieri ex metu, quando metus est causa talis actus, ita ut ex metu moveatur homo ad sic operandum, ut cum quis ex metu mortis projicit merces in mare. Tunc vero censetur fieri cum metu, quando reperitur metus simul cum actione, sed non est causa movens, & impellens ad illam; sicut Martyres cum metu mortis fidem confitebantur, non tamen ex metu, sed ex Dei amore, & obedientia. Intelligitur ergo nostra conclusio de opere ex metu elicitio, & qui sit vera causa actionis, non vero de me-

tu concomitante tantum, cum hic in actionem non influat, sed eam solum comitetur.

Dico secundo: Quæ ex metu fiunt, sunt voluntaria simpliciter, & involuntaria secundum quid. Est etiam D. Thomæ articulo citato, ubi sic discurrit: Illud quod est voluntarium hic & nunc, ponderatis omnibus circumstantiis, & involuntarium tantum secundum se, abstrahendo a circumstantiis, est voluntarium simpliciter, & involuntarium tantum secundum quid: Sed opus factum ex metu est voluntarium hic & nunc, ponderatis circumstantiis, & involuntarium, consideratum secundum se. Ergo est voluntarium simpliciter, & involuntarium secundum quid. Minor patet exemplo supra adducto projectionis mercium. Major autem probatur ex discrimine, quod omnes admittunt inter intellectum, & voluntatem: nam per hoc distinguitur voluntas ab intellectu, quod iste considerat res secundum se, & cum abstractione a materia singulari; illa vero respicit objectum existens, & vestitum omnibus circumstantiis, cum quibus in exercitio ponitur.

Confirmatur: Quod est volitum efficaciter, & absolute, nolitum vero ineffaciter, & conditionate solum, est voluntarium simpliciter, & involuntarium secundum quid: At opus factum ex metu est volitum efficaciter, & absolute, & nolitum ineffaciter solum, & conditionate, ut constat in prædicto exemplo projectionis mercium: Ergo est voluntarium simpliciter, & involuntarium tantum secundum quid.

Objicies primo contra primam conclusionem: Quando quis metu panarum inferni legem observat, talis observantia ni-



hil habet involuntarii, aut displicentiæ; alias esset mala, & vitiosa, quod repugnat Tridentino sess. 6. can. 8. & sess. 14. c. 4. Ergo quæ fiunt ex metu, non sunt mixta ex voluntario, & involuntario.

Respondeo primo, metum causare quidem involuntarium secundum quid, quando objectum, quod per metum eligitur, est malum secundum se, solumque ad vitandum majus malum habet rationem eligibilis; sicut in exemplo supra adducto projectio mercium non aliunde est bona, nisi quia conducit ad mortem vitandam. Si vero objectum, quod per metum eligitur, non est malum secundum se, sed absolute bonum, voluntas non habet actum nolitionis circa ipsum. Unde cum observatio mandatorum sit per se bona, & nullo modo mala, etiam abstrahendo a periculo gehennæ inferni, hinc fit, quod talis observantia ex metu pœnarum facta nihil habet involuntarii, aut displicentiæ. Juxta quam solutionem, & doctrinam, prima nostra conclusio non est accipienda omnino universaliter, quasi D. Thomas intendat, voluntarium ex metu non posse reperiri absque involuntario, sed magis indefinite, quia hoc verificatur in pluribus.

Si quis autem contendat, doctrinam, & conclusionem D. Thomæ veram esse universaliter, & absque ulla exceptione, vel limitatione, respondere poterit, in observatione legis, facta ex solo metu gehennæ, posse esse aliquid involuntarii, & displicentiæ, absque eo quod illa sit mala, aut vitiosa: dupliciter enim considerari potest actio, quæ præcipitur, nempe materialiter, & in esse rei, & formaliter, prout præcepta est, seu prout importat applicationem

divinæ legis ad illam. Si hoc secundo modo consideretur, ejus displicentia semper illicita est; quia divina lex nihil habet mali, ratione cujus possit licite respui. Si vero primo modo spectetur, potest esse licita ejus displicentia; quia res præcepta potest afferre aliquid laboris, & fastidii, quod secundum se consideratum, non habito respectu ad legem divinam, potest licitam displicentiam terminare, ut patet in dolore, & tristitia, quam Christus habuit in horto olivarum, non quidem de observatione præcepti moriendi, sibi a Patre impositi, sed de difficultate, & molestia operis sibi præcepti, secundum se, & præcise sumpta.

Objicies secundo contra secundam conclusionem: Matrimonium, & votum solenne sunt invalida, si fiant ex metu cadente in constantem virum: Ergo ea, quæ fiunt ex metu, non sunt voluntaria simpliciter. Antecedens est certum, ut de matrimonio constat ex cap. *Locum*, & ex cap. *Veniens* de Sponsalibus; & de voto solenni ex Tridentino sess. 25. de Regularibus c. 19. ubi conceditur, ut Religiosi ex metu professi possint intra quinquennium reclamare, & si probaverint professionem ex metu esse factam, quod sit nulla. Consequentia etiam videtur manifesta; nam omne matrimonium, & omne votum simpliciter voluntarium debet esse validum.

Respondeo, concessio Antecedente, negando consequentiam, & ad probationem illius distinguo Antecedens: Omne matrimonium, & omne votum simpliciter voluntarium debet esse validum, per se loquendo, & attento jure naturali, concedo: per accidens, & attenta dispositione juris

positivi, nego. Potest enim Ecclesia ponere quasdam conditiones, sine quibus votum, aut matrimonium non sint valida, quamvis sint simpliciter voluntaria, inter quas una est, ut fiant sine metu: Sicut etiam in matrimonio aliam statuit conditionem, quod scilicet fiat coram Parocho, & duobus, vel tribus testibus: ideoque matrimonium clandestinum, licet omnino voluntarium, invalidum est.

§. II.

*Utrum concupiscentia, seu passio vehemens  
causet involuntarium secundum  
quid, sicut metus?*

**R**espondeo negative cum D. Thoma hic art. 7. ubi cum sibi primo loco hoc argumentum objecisset; *Sicut metus est quedam passio; ita & concupiscentia: Sed metus causat quodammodo involuntarium: Ergo etiam concupiscentia:* sic respondet: *Ad primum dicendum, quod timor est de malo, concupiscentia vero respicit bonum: malum autem secundum se contrariatur voluntati, sed bonum est voluntati consonum: unde magis se habet timor ad causandum involuntarium, quam concupiscentia.*

Hæc tamen doctrina D. Thomæ videtur difficilis, & plures patitur instantias: nam experientia compertum est, plura agi per concupiscentiam, quæ secundum se sumpta repugnant voluntati: ut cum avarus expendit pecunias ad consequendam aliquam delectationem, quas secundum se, secluso ordine ad delectationem, vellet sine dubio retinere, doletque non parum de earum expensione. Item in operante ex concupiscentia, vel passione

sione multoties sunt istæ duæ considerationes : hoc opus est mihi bonum secundum sensum, quia delectabile ; & est mihi malum secundum rationem, quia contra legem Dei : Ergo quando consentit concupiscentiæ, vel passioni, sic vult illud agere, quatenus delectabile sensui, quod nollet illud facere, quatenus est contra rationem.

Respondeo, quod cum Divus Thomas articulo citato, post Aristotelem, Nissenum, & Damascenum, docet ea, quæ fiunt ex concupiscentia, non esse involuntaria secundum quid, sicut ea, quæ procedunt ex metu, non intendit omnino negare, ei, quod ex concupiscentia fit, posse aliquid involuntarii admisceri, sed asserere duntaxat hujusmodi involuntarium non causari ex concupiscentia, sicut in his, quæ fiunt ex metu, ab ipso metu causatur. Et ratio discriminis, quam S. Doctor tradit, optima est : nam cum concupiscentia ex nulla parte malum respiciat, sed præcise bonum delectabile, non habet ex se inducere ad aliquid voluntati repugnans ; unde si in his, quæ fiunt ex concupiscentia, aliquid involuntarii admisceatur, non est ex ipsa concupiscentia, sed aliunde omnino per accidens provenit. E contra vero, cum objectum metus sit malum, quod difficile potest vitari, & ideo ut vitetur, habet inclinare ad eligendum minus malum, quod secundum se voluntati repugnat, solumque eligitur, ut conducit ad talem finem ; hinc fit, ut involuntarium in operibus metu factis repertum ex ipso metu quodammodo ortum ducat, & non ei per accidens solum adjungatur, sicut in his, quæ fiunt ex concupiscentia.

## §. III.

*Utrum ignorantia causet involuntarium?*

**I**gnorantia dividitur in antecedentem, concomitantem, & consequentem. Antecedens ea dicitur, quæ antecedit actum voluntatis, hoc est quæ nullo modo est volita; unde ad illam requiritur, quod ille, qui ignorat, sufficientem adhibeat diligentiam ad eam vincendam, cum tali intentione, ut si ea ablata esset, non produceret effectum, quem producit ex ignorantia. Exempli causa, emittit aliquis sagittam in aliquem locum, ubi est homo absconditus, ignorat tamen ibi latere hominem, & sufficientem adhibet diligentiam, ut exploret, an ibi sit homo, ea intentione, ut si sciret eum ibi latere, sagittam non emitteret: si ille talem hominem configat, & interficiat, talis occisio dicitur procedere ex ignorantia antecedenti.

Concomitans vocatur illa, quæ mere per accidens, & concomitanter se habet ad actum voluntatis, & quæ neque movet hominem ad operandum, neque illum removet, seu prohibet ab operatione, sed homo est ita dispositus, ut æqualiter, & eodem modo operaretur, si talis ignorantia non adesset, ac operatur cum illa: v. g. si quis venationis causa circumeat sylvam, & deprehendat hostem, ignorat tamen eum esse hostem, & adhibita prius sufficienti diligentia, existimans esse feram ibi latitantem, emittit sagittam, & interficit hostem, talis occisio dicitur procedere ex ignorantia concomitanti; quia tunc licet ille ignoret esse hostem, est tamen ita dispositus, ut si illum agnosceret, interficeret.

Deni-



Denique ignorantia consequens illa est, quæ consequitur actum voluntatis, seu quæ volita est, quando scilicet voluntas vult ignorare id, quod scire poterat, & tenebatur. Porro dupliciter ignorantia potest esse volita. Primo directe, quando scilicet voluntas expresse vult rem aliquam ignorare, ut liberius peccet, juxta illud Psalmi 35. *Noluit intelligere, ut bene ageret*, & hæc ignorantia dicitur *affectedata*. Secundo indirecte, quando voluntas expresse quidem non vult ignorare, non tamen curat addiscere ea, quæ potest, & tenetur scire; & hæc ignorantia vocatur *crassa*, quia est voluntaria ob incuriam negligentis voluntatis, quæ tepore veluti impinguatur, & incrassatur. Dicitur etiam *supina*, quia qui desides sunt, supini jacere solent. His præmissis,

Dico, ignorantiam antecedentem causare involuntarium simpliciter; consequentem voluntarium simpliciter, & involuntarium secundum quid; concomitantem vero neque causare voluntarium, neque involuntarium, sed non voluntarium.

Prima pars hujus assertionis patet: quod enim causat effectum omnino nolitum, & repugnantem inclinationi voluntatis, causat involuntarium simpliciter: Sed ignorantia antecedens hoc præstat, ut patet in exemplo supra adducto: projiciens enim sagittam ex ignorantia antecedente occidit hominem, quem nolisset occidere, & quem dolet occidisse: Ergo ignorantia antecedens causat involuntarium simpliciter.

Secunda vero sic ostenditur: Qui vult causam alicujus effectus, vult etiam in ipsa causa effectum ex ea secutum: Ergo cum igno-

rantia consequens fit simpliciter volita, etiam effectus ex illa secutus erit simpliciter volitus in illa, & per consequens simpliciter voluntarius.

Quod vero talis ignorantia causet involuntarium secundum quid, sic probatur: Quod fit contra aliquam inclinationem voluntatis, est involuntarium secundum quid: Sed effectus proveniens ex ignorantia consequente fit contra aliquam inclinationem voluntatis: Ergo est involuntarius secundum quid. Major patet, minor probatur: Operans cum tali ignorantia ita est affectus, dum operatur, ut, si adesset scientia, non poneret effectum; unde illo posito, & adveniente scientia, tristatur; ut patet, cum quis non facta sufficienti diligentia, putans occidere feram occidit amicum: Ergo voluntas operans cum tali ignorantia habet aliqualem inclinationem in oppositum. Patet consequentia: nam ut ait Aristoteles 3. Ethic. cap. 1. *Eorum, qui per inscientiam agunt, is, quem facti pœnitet, invitus egisse dicitur.*

Tertia demum pars, quæ asserit, ignorantiam concomitantem neque causare voluntarium, neque involuntarium, sed non voluntarium, patet exemplo supra adducto; si aliquis enim ardentem hostis necem exoptans, & casu per sylvam obambulans, credens interficere feram, occidat inimicum, talis hostis internecio ex una parte non est involuntaria positive, cum voluntati occiforis nequaquam repugnet; non est etiam positive voluntaria, cum voluntarium debeat esse a principio intrinseco cum cognitione, ille vero ignoret ibi latere hostem, unde emissio sagittæ non imperatur, nisi a voluntate necandi feram: Ergo talis effectus neque est voluntarius, neque

*De voluntario, & involuntario.* 109  
que involuntarius, sed solum non voluntarius.

Ex his intelliges, ignorantiam antecedentem excusare a peccato, cum tollat rationem voluntarii, sine qua non potest esse peccatum; consequentem accusare, cum effectus ex illa secutus sit simpliciter volitus; concomitantem vero nec excusare, quia non tollit omnem voluntatem saltem conditionatam peccati, nec accusare de se, quia voluntas non peccat, dum omnem debitam, & sufficientem diligentiam adhibet.

#### C A P U T IV.

##### *De Voluntario libero.*

**L**iberum tripliciter dicitur, a servitute, a coactione, & a necessitate. Non agemus hic de prima, vel secunda specie libertatis, sed solum de tertia, quæ libertas arbitrii, seu indifferentiæ appellari solet, de qua egregie Bernardus serm. 81. in Cantica: *Arbitrii libertas est plane divinum quiddam, præfulgens in anima, tanquam gemma in auro.*

#### §. I.

*Libertas indifferentiæ convenit homini, non solum in statu naturæ integræ, seu in creatione sua, sed etiam post Adæ lapsum, & in statu naturæ corruptæ.*

**U**trumque de fide certum est. nam de homine in primo statu considerato dicitur Genes. 1. *Faciamus hominem ad imaginem, & similitudinem nostram, quod SS. Patres*

tres ad libertatem indifferentiæ, quam homo a Deo in creatione accepit, communiter referunt, ut Tertullianus, Irenæus, Damascenus, & alii.

Nec obest, quod etiam plures per imaginem Dei in homine intelligant dominium ejus super reliquas creaturas. Consequens enim est, ut qui habet aliorum dominium, habeat multo magis & sui. Unde Tertullianus lib. 2. contra Marcionem c. 6. *Quale enim erat, ut totius mundi possidens homo, non in primis animi sui possessione regnaret aliorum dominus, sui famulus?* Et Novatianus lib. de Trinit. c. 1. *Cum omnia (inquit) in servitutem illi dedisset, solum liberum esse voluit; nam & liber esse debuerat, ne incongruenter imago Dei servirer.* Ex quo probata manet secunda pars. cum enim imago Dei non fuerit omnino deleta nobis per peccatum originale, post lapsum Adami, & in statu naturæ corruptæ, remansit in homine libertas indifferentiæ, licet non tam perfecta, sicut erat in statu justitiæ originalis. Unde Tridentinum sess. 6. can. 3. *Si quis liberum hominis arbitrium post Adæ peccatum amissum, & extinctum esse dixerit, anathema sit.*

Dices primo: Augustinus epist. 107. ad Vitalem sic ait: *Liberum arbitrium ad diligendum Deum primi peccati granditate perdidimus.* Et in Enchir. cap. 30. *Libero arbitrio male utens homo & se perdidit, & ipsum:* Ergo censet hominem in statu naturæ lapsæ libero carere arbitrio, in pœnam peccati originalis.

Respondeo, Augustinum his locis non intendere per peccatum Adami perditam fuisse naturalem, & nativam hominis libertatem, sed facultatem ad bene agendum expeditam, seu

feu completam bene agendi, & peccativi-  
tandi possibilitatem: quia illa habetur per  
gratiam, quam peccato primi parentis per-  
didimus. Ita clare seipsum explicat Augu-  
stinus lib. 1. contra duas epistolas Pelagian.  
cap. 2. his verbis: *Libertas quidem periit  
per peccatum, sed illa, quæ in paradiso  
fuit, habendi plenam cum immortalitate ju-  
stitiam; propter quod natura humana divina  
indiget gratia.* Et lib. 2. cap. 15. *Peccato  
Adæ liberum arbitrium de natura hominum  
peruisse non dicimus, sed ad peccandum va-  
lere in hominibus subditis diabolo; ad bene  
autem, pieque vivendum non valere, nisi i-  
psa voluntas hominis Dei gratia fuerit libe-  
rata, & ad omne bonum actionis, cognitio-  
nis, sermonis adjuta.*

Dices secundo: D. Augustinus in libro o-  
peris imperfecti contra Julianum, & pluri-  
bus aliis in locis, bifrontem indifferentiæ po-  
testatem, quam Julianus, & alii Pelagiani in  
libertatem inducebant, acerrime impugnat,  
eamque veluti basim, & fontem, ac nidum  
hæresis Pelagianæ rejicit: Ergo talis liber-  
tas non potest tribui hominibus in statu na-  
turæ lapsæ, sine hæresi manifesta, & evi-  
denti cum Pelagianis commercio.

Respondeo, Augustinum reprobasse liber-  
tatem indifferentiæ, quam Julianus, & alii  
Pelagiani admittebant; quia existimabant,  
voluntatem hominis lapsi esse in perfecto æ-  
quilibrio, sicut erat in statu innocentiae, &  
æque pronam in bonum, ac in malum; sub-  
indeque negabant liberum arbitrium per  
peccatum Adami fuisse attenuatum, ac debi-  
litatum, & ratione concupiscentiæ magis  
propensum ad bonum delectabile contrarium  
rationi, quam ad bonum honestum, & ratio-  
ni



ni consonum, ut testatur D. Prosper in epistola ad Augustinum, ubi Massiliensium errores referens, ait: *Putant, ut quia pravaricator ideo dicitur non obedisse, quia noluit, fidelis quoque non dubitetur ob hoc devotus fuisse, quia voluit, & quantum quisque ad malum, tantum habeat facultatem ad bonum, parique momento animum se ad vitia, vel virtutes movere.*

## §. II.

*Ad humanorum actuum moralitatem, seu ad meritum, & demeritum, non sufficit libertas a coactione, sed requiritur libertas indifferentiæ.*

**H**Æc etiam assertio est certa de fide, & opposita sententia ab Innocentio X. damnata, ut hæretica, constatque ex SS. Patribus, qui passim docent, sublata libertate indifferentiæ, actus nostros nec præmio, nec pœna, nec laude, nec vituperio dignos esse. Ita Hieronymus lib. 2. contra Jovinianum, ubi sic ait: *Liberi arbitrii nos condidit Deus, nec ad virtutes, nec ad vitia necessitate trahimur; alioquin ubi necessitas est, nec damnatio, nec corona est.* Quod dictum refert Augustinus de natura, & gratia cap. 5. illudque approbat, ut verissimum, certissimum, atque notissimum: & in lib. de duabus animabus cap. 11. ait, *quod ista cantant & in montibus Pastores, & in Theatris Poetae, & indocti in circularis, & docti in bibliothecis, & Magistri in Scholis, & Antistites in sacris locis, & in orbe terrarum genus humanum.*

Idem docet D. Thomas quæst. 6. de malo

art. unico his verbis: *Quidam posuerunt, quod voluntas hominis ex necessitate se movet ad aliquid eligendum, nec tamen ponebant, quod voluntas cogereetur, non enim omne necessarium est violentum.* De qua sententia continuo sic censet: *Hęc autem opinio est heretica, tollit enim rationem meriti, & demeriti ab actibus humanis.* Et in 2. dist. 24. quæst. 3. art. 3. ait, quod *ibi incipit genus moris, ubi primo dominium voluntatis invenitur*: Sed dominium voluntatis est per libertatem indifferentiæ, per quam in eius potestate est agere, vel non agere, aut agere hoc, vel illud, ut docet idem S. Doct. 1. p. quæst. 82. ar. 1. ad 3. ubi dicit, quod *sumus domini nostrorum actuum, secundum quod possumus hoc, vel illud eligere*: Ergo libertas indifferentiæ est fundamentum moralitatis, subindeque meriti, & demeriti actuum humanorum.

Ratio etiam id suadet; nam actus nostri non alia ratione dicuntur morales, nisi quia subjacent regulis morum, & ab illis regulantur; sicut actio aliqua ex eo artificialis dicitur, quod subditur regulis artis: Sed actus pure spontanei, & a sola coactione immunes non possunt regulis morum subjici, nec ab eis dirigi, & regulari: Ergo nec morales dici. Major patet, minor vero sic ostenditur. Cum regula, seu lex adhibeatur actionibus, ut eas ab extremis ad medium regulæ deducat, frustra illa adhiberetur actioni, quæ non est variabilis secundum medium, & extrema, sed suapte natura invariabilis, & ad unum determinata: Atqui actus pure spontanei, & a sola coactione immunes sunt omnino invariabiles, & ad unum ex sua natura determinati, ut constat in amore beatifico, & in volitione beatitudinis

nis in communi: Ergo illi non possunt subijci regulis morum, nec ab eis dirigi, & regulari.

Observandum tamen, quod ut actus sint moraliter boni, aut mali, meritorii, vel demeritorii, non requiritur necessario libertas contrarietatis, seu specificationis, sed sufficit libertas contradictionis, seu exercitii; nam eo ipso quod aliquis actus sit liber quoad exercitium, & indifferens ad hoc ut sit, vel non sit, potest cadere sub regulis morum, & per eas dirigi, ac determinari. Unde Christus, dum erat viator, exercebat actus meritorios, & moraliter bonos; & tamen cum esset ab intrinseco impeccabilis, non erat in eo libertas contrarietatis ad bonum, & malum. Item Angeli in primo instanti beatitudinem meruerunt per actum charitatis, qui fuit necessarius quoad specificationem, & liber tantum quoad exercitium, cum in illo instanti peccare non potuerint, ut in Tractatu de Angelis ostensum est.

Objicies primo: D. Thomas in 2. distinct. 40. quæst. 6. artic. 1. ait, quod actus sunt in genere moris, ex hoc quod sunt voluntarii: Sed actus pure spontanei, ut volitio boni ut sic, amor beatificus, sunt voluntarii, cum sint a principio intrinseco, cum cognitione: Ergo sunt in genere moris, & gaudent bonitate morali. Ratio etiam id suadet: si enim amor beatificus careret bonitate morali, careret aliqua perfectione, quæ convenit amori viæ, subindeque esset minus perfectus, quod videtur absurdum.

Respondeo, quod quando S. Th. ait, actus esse in genere moris, ex eo quod sunt voluntarii, usurpat voluntariū pro libero, ut frequenter fieri solet, non vero pro spontaneo. Unde actus pure spontanei, ut amor beatificus, non  
gaudent

gaudent bonitate morali. Nec propterea amor beatificus est minus perfectus amore viæ, quia eadem, & major perfectio ea, quam habet amor viæ, ratione moralitatis, reperitur eminenter in amore patriæ, ratione physicæ entitatis, & determinationis necessariæ ad suum objectum. Addo, quod amor beatificus non caret absolute bonitate morali, sicut absolute non caret libertate; quia licet ad Deum secundum se terminetur necessario, ad ipsum tamen, ut est in actu exercito ratio diligendi creaturas, terminatur libere, & ut sic participat moralitatem, ut constabit ex mox dicendis de amore beatifico Christi.

Objicies secundo: D. Thomas qu. 19. de verit. art. 6. & in 3. sentent. distinct. 28. qu. 1. art. 2. docet, actum charitatis, quo Christus Deum diligebat, dum esset viator, fuisse meritorium: Ergo censet ad meritum non requiri libertatem a necessitate, sed sufficere libertatem a coactione. Unde ibidem in resp. ad 5. sic ait: *Etiamsi liberum arbitrium Christi esset determinatum ad unum numero, sicut ad diligendum Deum (quod non facere non potest) tamen per hoc non amittit libertatem, aut rationem laudis, sive meriti, quia in illud non coacte, sed sponte tendit, & ita est actus sui dominus.*

Respondeo, D. Thomam locis citatis solum velle actum charitatis Christi, dum erat in via, fuisse meritorium, non prout respiciebat Deum secundum se, quia ut sic erat necessarius; sed prout terminabatur ad essentiam, & bonitatem divinam, quatenus erat ratio diligendi creaturas, præsertim rationales, pro quibus mori debebat, quia ut sic erat liber quantum ad exercitium.

Sed

Sed dices: Ergo perperam assignavit D. Thomas pro ostendenda libertate actus dilectionis in Christo hanc causalem: *Quia in illum non coacte, sed sponte tendit, sed debebat dixisse, quia adhuc respectu istius actus, ut terminati ad creaturas, habet indifferentiam.*

Sed nego consequentiam: licet enim spontaneitas, seu negatio coactionis non sit ratio formalis fundans in dilectione Christi laudabilitatem, & meritum, est tamen ratio permittendi in eadem dilectione, ut terminata ad creaturas, indifferentiam contradictionis fundantem rationem laudabilitatis, & meriti; quia si dilectio beata Christi esset coacta, nullo modo posset esse libera libertate contradictionis, nec consequenter meritoria. Ut ergo D. Thomas salvet, actum dilectionis in Christo sub aliqua sui consideratione fuisse liberum libertate contradictionis, ac proinde meritorium, recte hanc causalem assignat, *quia in illum non coacte, sed sponte tendit*, additque, *& ita est sui actus dominus*; quia, ut dixi, spontaneitas, seu negatio coactionis est ratio permittendi dominium, ac indifferentiam contradictionis in dilectione Christi beatifica, ut ad creaturas terminata.

### §. III.

*Indifferentia contradictionis, seu potestas ad agendum, vel non agendum est de essentia libertatis, secus vero indifferentia contrarietatis ad bonum, & malum.*

**P**rima pars est contra Jansenium, qui lib. 6. de gratia Christi, fere per totum conatur



natur ostendere, libertatem simpliciter dictam non importare essentialiter nisi solam immunitatem a coactione, cum luce, ac directione rationis; sicque asserit, voluntatem esse liberam simpliciter in omnibus actibus, in quibus ex directione rationis operatur, quamvis aliqui sint necessarii simpliciter, ut amor beatificus, vel amor, quo Deus seipsum diligit, aut quo Spiritus Sanctus producitur.

Nostra tamen assertio communis est apud Theologos, tam domesticos, quam extraneos, & probatur primo ex SS. Patribus, qui propriam libertatis quidditatem explicant per indifferentiam ad contradictoria, & idcirco liberum arbitrium comparant stateræ in æquilibrio positæ, vel cardini in utramque partem versatili. Ita Basilius homil. in Psal. 61. ubi sic ait: *Unicuique nostrum intus inest statera quædam a conditore nostro fabricata, per quam rerum naturas possit appendere, bonumque a malo discernere.* Quam cognitionem Tertullianus lib. 2. contra Marcionem cap. 6. his verbis expressit: *Quasi libripens mancipati a Deo boni libertas, & potestas arbitrii.* Similiter Augustinus lib. 3. de libero arbit. cap. 1. docet, hominem esse liberum, quia huc, atque illuc detorquere potest quendam quasi cardinem voluntatis suæ.

Probatur secundo ex D. Thoma, qui 1. p. q. 83. art. 1. probat hominem esse liberi arbitrii, quia *judicium rationis ad diversa se habet, & non est determinatum ad unum.* Quæ ratio nulla esset, si libertas nostræ voluntatis in sola spontaneitate, seu immunitate a coactione consisteret. Et qu. 19. art. 10. ad 2. ut explicet, quomodo Deus sit liber, licet non  
possit

possit velle malum culpæ, respondet, hoc non obesse, quia voluntas divina ad opposita se habet, in quantum velle potest hoc esse, vel non esse. Quibus verbis aperte recurrit ad indifferentiam voluntatis divinæ, non vero ad spontaneitatem, ut ejus libertatem salvet. Item in 2. dist. 25. qu. 1. art. 1. ad 2. *Ad libertatem (inquit) arbitrii pertinet, ut actionem aliquam facere possit, vel non facere. Et hoc Deo convenit, bona enim, quæ facere potest non facere.* Ubi probat indifferentiam, ut salvet libertatem arbitrii: Ergo libertas non solum secundum statum accidentalem, quem habet in nobis viatoribus, sed etiam secundum propriam rationem formalem, communem Deo, & hominibus, indifferentiam, seu potestatem ad agendum, vel non agendum includit, & non in sola spontaneitate, seu ratione perfecte voluntarii adquate consistit.

Probaturo tertio: Liberi arbitrii ratio consistit in eo, quod actus nostros sub nostra potestate, & dominio habeamus, unde Græci principium liberum *αὐτεξέσιον* appellant, quæ vox significat sui potentem, & dominum actionis suæ: At dominium, & potestas supra nostros actus non dicit solam spontaneitatem, & immunitatem a coactione, sed insuper essentialiter requirit indifferentiam, & potestatem ad opposita: Ergo & libertas. Major constat, minor probatur ex D. August. & S. Thoma. Ille enim de spiritu, & littera cap. 31. sic ait: *Hoc quisque habere in potestate dicitur, quod, si vult, facit, si non vult, non facit.* Iste vero 1. p. q. 82. art. 1. ad 3. *Sumus domini (inquit) nostrorum actuum, secundum quod possumus hoc, vel illud eligere.* Et 1. contra Gent. cap. 63. *Dominium, quod habet voluntas*  
*supra*

*De voluntario, & involuntario. 119*  
*supra suos actus, per quod in ejus potestate est velle, vel non velle, excludit determinationem virtutis ad unum, & violentiam causæ exterioris agentis: spontaneitas autem, seu immunitas a coactione non excludit determinationem virtutis ad unum, sed tantum violentiam causæ exterioris agentis: Ergo dominium, & potestas supra nostros actus non importat solam spontaneitatem, & immunitatem a coactione.*

Probatur quarto: Certum est, Lutherum, & Calvinum veram homini eripuisse libertatem: Sed illi non negabant voluntatem hominis agere spontanee, & sine coactione, atque sub luce, & regimine rationis; imo hoc ipsum aperte profitetur Calvinus lib. 2. instit. cap. 6. his verbis: *Liberi arbitrii hoc modo dicitur homo, quod voluntate agat, non coactione.* Et lib. 2. de libero arbit. *Si coactioni (inquit) opponitur libertas, liberum arbitrium & fateor, & constanter assevero, ac pro heretico habeo quisquis secus sentiat:* Ergo vera hominis libertas in sola spontaneitate, seu immunitate a coactione non salvatur, sed etiam indifferentiam, seu potestatem ad agendum, vel non agendum essentialiter includit.

Demum probari potest eadem pars hoc discursu: Augustinus passim profitetur, concordiam libertatis cum gratia efficaci difficillimam esse, obscurissimam, & paucis intelligibilem: At si vera hominis libertas in sola spontaneitate consisteret, & sola interna coactione violaretur, difficultas illa levissima, ac nulla prorsus esset; cum apud omnes fere Theologos constet, voluntatem nostram non posse a Deo cogi, quantum ad actus ab ea elicitos, ut c. 2. ostendimus: Unde libertatis nostræ cum  
gra.

gratia efficaci concordia non solum manifesta esset, & ab omnibus intelligibilis, sed etiam illorum extremorum discordia impossibilis esset, & prorsus inintelligibilis, quia ut ait Anselmus supra relatus: *Inivitus nemo potest velle aliquid, quia non potest velle nolens velle*: Ergo vera hominis libertas non consistit in sola spontaneitate, seu immunitate a coactione, ut contendit Jansenius.

Secunda pars assertionis, quæ dicit indifferentiam contrarietatis ad bonum, & malum non pertinere ad essentiam libertatis, sed solum ad statum accidentalem, quem habet in nobis viatoribus, nondum clare videntibus divinam essentiam, probatur primo ex Augustino lib. I. operis imperfecti folio 150. ubi reprehendit Julianum, aliosque Pelagianos, quod libertatis essentiam explicarent per potestatem indifferentiæ circa bonum, & malum, seu quæ possit bene, & male velle, & ex hoc falso eorum principio contra Julianum sic argumentatur: *Liberum non est, nisi quod duo potest velle, id est bonum, & malum: liber ergo Deus non est, qui malum non potest velle, de quo etiam dixisti, Deus nisi justus esse non potest. Sicine Deum laudas, ut ei auferas libertatem?*

Probatur secundo eadem pars: Indifferentia contrarietatis ad bonum, & malum importat potentiam ad peccandum: Sed potentia ad peccandum non pertinet ad essentiam libertatis: Ergo nec indifferentia contrarietatis ad bonum, & malum. Major patet, minor vero probatur primo ex Anselmo in dialogo de libero arbitrio cap. I. ubi ait: *Nec libertas, nec libertatis pars est peccandi potestas*. Probatur secundo ex D. Tho,

Thoma quæst. 22. de verit. art. 6. ubi sic habet: *Velle malum, nec est libertas, nec pars libertatis, quamvis sit aliquod signum libertatis.* Id fufius declarat 1. p. qu. 62. art. 8. ad 3. ubi difcurrit: *Liberum arbitrium fic fe habet ad eligendum ea, quæ funt ad finem, ficut fe habet intellectus ad conclufiones. Manifeflum efl autem, quod ad virtutem intellectus pertinet, ut in diverfas conclufiones procedere poffit fecundum principia data: fed quod in aliquam conclufionem procedat prætermittendo ordinem principiorum, hoc efl ex defectu ipfius. Unde quod liberum arbitrium diverfa eligere poffit, fervato ordine finis, hoc pertinet ad perfectionem libertatis ejus; fed quod eligat aliquid divertendo ab ordine finis, hoc pertinet ad defectum libertatis; unde major libertas arbitrii efl in Angelis, qui peccare non poffunt, quam in nobis, qui peccare poffumus. Ubi notanda funt illa verba, *libertas arbitrii*: illa enim aperte declarant, S. Doctorem non loqui de libertate a peccato, vel a miseria ( ut aliqui interpretantur ) fed de libertate a neceffitate, hæc enim per libertatem arbitrii intelligitur. Quare falſum efl, & a mente S. Thomæ penitus alienum, quod ait Petrus a S. Joſeph in opusculo, quod D. Thomæ defenſionem appellat diſp. 2. ſect. 8. nempe viatores eſſe magis liberos, quam beatos, libertate a neceffitate, tamen beati dicantur magis liberi, quam viatores, tum libertate a peccato, tum libertate a miseria. Hoc, inquam, prorfus a veritate alienum efl; quia cum libertas a neceffitate fit perfectio ſimpliciter ſimplex, & ut ait D. Bernardus ſupra relat. *Divinum quiddam præfulgens in anima, ficut gemma in auro*, ſi viatores ſint magis li-*



beri libertate a necessitate, quam beati, & comprehensores, erunt illis superiores in aliqua perfectione simpliciter simplici, quæ in Deo formaliter reperitur, & qua creatura intellectualis cæteras omnes antecellit. Unde fures, & adulteri Christum, Beatissimam Virginem, & supremum Angelorum in aliqua perfectione simpliciter simplici superabunt: quod non solum videtur absurdum, sed etiam piarum aurium offensivum.

Confirmatur: Libertas indifferentiæ est eximia illa, ac singularis perfectio, secundum quam homo dicitur ad imaginem Dei conditus, ut §. 1. ex SS. Patribus declaravimus: Sed absurdum est dicere, imaginem Dei perfectiorem esse in viatoribus, quam in beatis, & in peccatoribus, quam in sanctis. Ergo & asserere illos libertate indifferentiæ istis esse liberiores.

Objicit primo Jansenius contra primam partem nostræ assertionis. Liberi arbitrii ratio in eo consistit, quod actus nostros habeamus in nostra potestate: Sed actus pure spontanei, seu a sola coactione immunes sunt in nostra potestate: Ergo sunt liberi, atque adeo libertas in sola spontaneitate salvatur. Major constat ex supra dictis, minorem autem probat Jansenius ex Augustino persæpe asserente, illud esse in nostra potestate, quod cum volumus, facimus, vel quod facimus, si volumus, ut patet ex c. 3. libri 2. de lib. arbit. ubi ait: *Illud nos habere in potestate dicimur, quod cum volumus, facimus*: Sed actus pure spontanei, & a sola coactione immunes fiunt a nobis, cum volumus: Ergo sunt in nostra potestate. Unde ait Jansenius lib. 6. de gratia Salvat. c. 8. versus finem: *In Augustini*

*stini doctrina paradoxum esse, quod actus aliquis voluntatis propterea liber sit, quia ab illo desistere voluntas, & non agere possit; quamvis doctrina hæc mira Scholasticis, & non mediocriter mira videatur.*

Respondeo, concessa majori, negando minorem, & ad probationem illius ex Augustini authoritate desumptam dicendum est, quod quando Doctor Sanctus ait, illud nos habere in potestate, quod cum volumus, facimus, hoc debet intelligi de eo, quod ita facimus, cum volumus, ut oppositum facere, & velle possimus, subindeque de actu indifferenti, & non pure spontaneo. Patet hoc ex ipso Augustino de spiritu, & littera c. 31. ubi sic pronuntiat: *Hoc quisque in potestate habere dicitur, quod si vult, facit, si non vult, non facit.* Indeque colligit fidem esse in nostra potestate, quia credimus, si volumus, & non credimus, si nolumus. Favet etiam communis, & usitatus modus loquendi. Cum enim dicimur facere aliquid, cum volumus, aut si volumus, subintelligi solet, juxta communem hominum sensum, & non facere, cum volumus, aut si volumus, ita ut sit in nostra potestate velle, aut nolle, & facere, aut non facere, prout libet. Neque enim de his, quæ necessario fiunt, talis locutionis modus usurpatur: v. g. Beati, qui necessario Deum diligunt, non dicunt de seipsis, diligimus Deum, cum volumus, aut si volumus; neque de illis quisquam sic ait: Sancti Deum videntes illum diligunt, si volunt, aut cum volunt. Item dicimus Deum posse creare alterum mundum, si velit, quia id potest velle, sed non dicimus, Patrem, & Filium posse producere Spiritum Sanctum, si volunt,

aut cum volunt, quia nimirum iste modus loquendi significat potestatem ad oppositum, quæ in prædictis exemplis deest.

Falsum etiam est, quod subdit Jansenius, nimirum in doctrina Augustini paradoxum inauditum esse, quod actus aliquis voluntatis propterea sit liber, quia ab illo desistere voluntas, & non agere possit; nam præter testimonia supra adducta, idem S. Doctor c. 2. libri de gratia, & libero arbitrio, quem pro concilianda libertate cum gratia edidit, relatis Scripturæ verbis; *Apposuit tibi ignem, & aquam, ad quodcunque volueris extendere manum tuam. In conspectu hominis vita, & mors, quodcunque placuerit, dabitur ei*, subjungit exclamando: *Ecce apertissime videmus expressum liberum humanæ mentis arbitrium*: illis scilicet verbis, quæ manifeste sonant libertatem indifferentiæ circa bonum, & malum. Ex quo patet, alienam esse non solum a mente Augustini, sed etiam a Scriptura sacra Adversariorum sententiam, quæ libertatis essentiam in sola spontaneitate, seu immunitate a coactione constituit. Unde ad illos verba illa Augustini lib. 3. contra Julianum cap. 3. merito dirigere possumus: *Mira sunt, quæ dicitis, nova sunt, quæ dicitis, falsa sunt, quæ dicitis: mira stupemus, nova cavemus, falsa convincimus.*

Objicit secundo Jansenius plura Augustini, & aliorum SS. Patrum testimonia, quibus asserunt solam coactionem officere libertati, vel libertatis essentiam definiunt, aut describunt per solam immunitatem a coactione. In primis enim Augustinus lib. 3. de libero arbit. c. 4. ait, homines juste puniti, quos Deus prævidet peccaturos, quia Deus præscientiis  
sua

*sua non cogit facienda, quæ futura sunt.*  
Et lib. de duabus animabus c. 10. liberam voluntatem definit *animi motum cogente nullo*. Item D. Bernardus lib. de gratia, & libero arbitrio consensum liberum dicit esse illum, *qui non cogitur, non extorquetur*. Et Magister in 2. dist. 25. docet, *liberum dici arbitrium, quia sine coactione, & necessitate potest appetere*. Demum S. Thomas eadem distinct. qu. 1. art. 4. ait: *Liberum arbitrium dicitur ex eo, quod cogi non potest*.

Respondeo, quod quando S. Augustin. ait, homines iuste puniri, quos Deus prævidet peccaturos, *quia Deus præscientia sua non cogit facienda, quæ futura sunt*, non intelligit strictam illam, & rigorosam violentiam, de qua loquuntur Philosophi, & Theologi, sed nomen illud usurpat pro simplici necessitate, & docere intendit, nullam a Dei præscientia voluntatibus nostris inferri necessitatem, quæ a peccato excuset. Similiter cum definit liberam voluntatem, *animi motum cogente nullo*, coactionem non sumit strictè pro violentia proprie dicta, quæ repugnat actibus a voluntate elicitis, sed late pro necessitate antecedente. Quo sensu etiam D. Bernardus, Magister sententiarum, & S. Thomas intelligendi sunt. Quod vero hæc interpretatio sit legitima, constat primo ex Augustino disp. 1. contra Fortunatum Manichæum, ubi illum sic affatur: *Quomodo habemus peccata, si natura contraria nos cogit facere, quod facimus? Qui enim cogitur necessitate aliquid facere, non peccat*. Et disp. 2. docet, quod Manichæi affirmabant, *animam a contraria natura cogi delinquere*: id est, ex ipsius interpretatione, ita pellici ad peccandum, ut resi-

*stendi potestas nulla sit.* Constat secundo ex D. Thoma, qui in eodem sensu nomen coactionis usurpat in 2. dist. 25. qu. 1. ar. 2. dum dicit, intellectum vi demonstrationis cogi, id est necessitari ad assentiendum. Et opusc. 3. c. 10. in fine sic ait: *Est autem hic modus naturalis homini, ut libere agat, non coactus, quia rationales potestates ad opposita se habent.* Item 1. p. qu. 82. art. 1. in corp. *Necessitas coactionis (inquit) est illa, quæ convenit alicui ex agente, sicut cum aliquis cogitur ab aliquo agente, ita ut non possit contrarium agere.* Quibus locis S. Doctor manifeste coactionem pro necessitate usurpat.

Objicies tertio: D. Thomas 1. p. qu. 82. art. 1. ad 1. ait, quod *necessitas naturalis non aufert libertatem voluntatis.* Idem docet qu. 10. de potentia artic. 2. ad 5. ex quo ibidem infert, Deum libere seipsum diligere, & Patrem libere producere Spiritum Sanctum: Ergo censet necessitatem non repugnare libertati voluntatis, sed duntaxat coactionem.

Respondeo, duplicem in nobis distinguendam esse libertatem: unam complacentiæ, seu spontaneitatis, & libentia, quæ est libertas improprie dicta, & secundum quid; dum enim quælibet res sponte in bonum sibi connaturaliter conveniens fertur, v. g. dum aqua sponte, & sine ullo prorsus impedimento fluit, dicitur libere fluere; alteram proprie dictam, quæ libertas arbitrii nominatur, & indifferentiam iudicii, ac electionem voluntatis importat. Quando ergo S. Thomas docet, quod necessitas naturalis non repugnat libertati, quod Deus libere seipsum diligit, & quod Spiritus Sanctus libere a Patre procedit, loquitur de



de prima libertate, non de secunda, quam expresse docet non solam coactionem violentam, sed etiam necessitatem prorsus excludere, ut constat 1. contra Gent. c. 68. ubi expressis terminis ait: *Dominium, quod habet voluntas supra suos actus, per quod in ejus potestate est velle, vel non velle, & violentiam cause exterius agentis.*

Dices: D. Thomas in 2. distinct. 25. art. 1. ad 4. ait, beatos habere liberam electionem circa visionem, & amorem Dei: Ergo non solum libertatem spontaneitatis, seu libentiae, sed etiam libertatem arbitrii admittit in ordine ad actus necessarios, quales sunt clara Dei visio, & amor beatificus.

Respondeo, D. Thomam ibi non loqui de visione, & amore, prout terminantur ad Deum secundum se, sed prout terminantur ad divinam essentiam, in quantum est ratio videndi, vel amandi has, vel illas creaturas, quae cum Deo non habent necessariam habitudinem; sic enim cadunt sub libera electione beatorum, cum sub hac ratione non afferant bonitatem, quae necessario rapiat voluntatem illorum.

Objicies quarto contra secundam partem assertionis: Scriptura Sacra Eccle. 15. explicat libertatem hominis per potestatem extendendi manum ad bonum, & malum: Ergo indifferentia contrarietatis ad bonum, & ad malum est de ratione libertatis.

Respondeo, concesso Antecedente, distinguendo consequens: est de ratione libertatis, quantum ad ejus essentiam, & quidditatem, nego: quantum ad statum accidentalem, quem habet in nobis viatoribus, non confirmatis in gratia, concedo. Solutio patet ex supra dictis.

## §. IV.

*Non est de ratione agentis liberi, ut positus omnibus natura, & causalitate ad agendum prærequisitis, possit non agere in sensu composito.*

**P**robatur primo ratione fundamentali :  
 Ea, quæ secundum ordinem naturæ tantum prærequiruntur ad agendum, sunt simul cum actu (prioritas enim naturæ est solum prioritas causalitatis, & instantis a quo, non vero prioritas temporis, & instantis in quo) unde quia quod est, quando est, necesse est esse, impossibile est, quod positus omnibus natura prærequisitis in agente libero, ut operetur, possit non agere in sensu composito, seu negationem actionis cum illis componere, alias posset non actum cum actu, & formam cum ejus negatione conjungere.

Confirmatur: Illa, quæ proprietate solum naturæ, & causalitatis operationem antecedunt, constituunt agens liberum in ratione principii actualis operationis; unde sicut principium actuale operationis non potest cum ejus negatione componi, ita nec illa, quæ prioritate solum naturæ operationem agentis liberi antecedunt.

Probatur secundo: Unum ex prærequisitis ut Deus operetur ad extra, est æternum decretum de illo opere, v. g. de creatione mundi: Sed, posito tali decreto, Deus non potest non agere in sensu composito, id est non potest componere suum decretum de creatione mundi cum non creatione illius (quia id implicat ob ipsius immutabilitatem) & nihilominus  
 Deus

Deus liberrime creavit mundum: Ergo non est necessarium ad salvandam libertatem, quod positus omnibus natura, & causalitate ad agendum prærequisitis, possit quis non agere in sensu composito.

Confirmatur: In sententia Suaris, Vasquis, & aliorum Recentiorum, gratia congrua est de prærequisitis ad agendum, & tamen illa non potest componi cum dissensu, vel cum negatione actionis; alioquin falleretur divina præscientia, quæ prævidit hominem in his occasionibus, & circumstantiis infallibiliter consensurum; & eadem gratia simul esset congrua, & incongrua, quod implicat contradictionem. Item prædestinatio, donum perseverantiæ, & confirmationis in gratia libertatem non destruunt, & tamen non possunt cum peccato, & damnatione componi. Nam ut ait D. Thomas quæst. 23. de verit. art. 5. ad 3. *Non enim ista sunt impossibilia, Deus vult istum salvari, & iste potest damnari: sed ista sunt impossibilia, Deus vult istum salvari, & iste damnatur.* Idem de dono perseverantiæ docet Augustin. in lib. de corrept. & gratia cap. 12. ubi ait, illud donum esse tale, *ut non solum sine illo perseverantes esse non possint, verum etiam ut per hoc donum non nisi perseverantes sint.* Quod idem est, ac cum tali dono non perseverantiam non posse componi. Unde Petavius tomo 1. lib. 9. cap. 7. *Illud, quod per Christi merita tribuitur donum, non solum dat posse, si velint, sed etiam velle, quod possunt, & est tale, ut eo dato non nisi perseverantes sint, id est ut certo, & quod in scholis dicitur, infallibiliter perseverent, tametsi libere gratiæ illi, donoque consentiant, non necessario,*

sed ita ut dissentire possint, quod Tridentina sciscit Synodus, quamvis, ut non dissentire velint, eodem illo perseverantiæ dono perficiatur. Ergo non est de ratione liberi arbitrii, ut positis omnibus ad agendum prærequisitis, prioritate naturæ, & causalitatis, possit non agere in sensu composito, seu negationem actionis cum illis componere.

Objicies primo: Cum Philosophi dicunt, illud esse liberum agens, quod positis prærequisitis omnibus ad agendum, potest agere, & non agere, utrumque sine dubio eodem modo usurpant, & eodem modo posse putant: Ergo si agens liberum, positis omnibus prærequisitis ad agendum, possit agere in sensu composito, poterit etiam eodem modo non agere.

Respondeo, Antecedens esse verum, si intelligatur de prærequisitis ad agendum prioritate durationis, & instantis in quo, non vero si intelligatur de prærequisitis prioritate duntaxat causalitatis, & instantis a quo, quia cum illa (ut supra dicebamus) constituent agens liberum in ratione principii actualis operationis, illis positis, agens liberum proprie loquendo non potest agere, sed de facto agit, retinendo tamen potentiam ad non agendum, seu ad non continuandum actionem, quam elicit.

Objicies secundo cum P. Jacobo Platel Societatis JESU, in Synopsi cursus Theologici, 29 tomo 2. num. 23. Tridentinum sess. 6. explicans concordiam libertatis cum gratia, 30 cap. 5. docet, *hominem posse abjicere inspirationem*, qua ad justificationem perducitur. 31 Et can. 4. definit, *liberum arbitrium a Deo 32 motum, & excitatum posse dissentire, si 33 velit.*

” *velit*. Quæ verba *abjicere, dissentire, a-*  
” *parte* indicant sensum compositum; cum  
” *abjicere* sit rem habitam dimittere, aut  
” *sibi oblatam respuere*; *dissentire* vero  
” *non sit quomodocumque consentire, aut*  
” *non consentire excitationi non existen-*  
” *ti, sed excitationi de facto existenti non*  
” *consentire, seu cum illa existente dissen-*  
” *sum, aut non consensum conjungere*. Quod  
” *etiam apertius indicat Concilium Seno-*  
” *nense in decreto fidei 15. dicens: Non est*  
” *tale Dei trahentis auxilium, cui resisti non*  
” *possit*. Et S. Thomas quodlib. 1. art. 7. ad  
” 2. ubi sic ait: *Propter hoc quod virtus ra-*  
” *tionalis se habet ad opposita, ideo sic movet*  
” *Deus mentem humanam ad bonum, quod*  
” *tamen potest huic motioni resistere*. Adde,  
” quod si istæ Conciliorum definitiones  
” non intelligerentur in sensu composito,  
” non repugnarent erroribus Lutheri, Cal-  
” vini, aliorumque libertatis hostium, quos  
” clarum est ista non negasse in sensu di-  
” viso; cum non fuerint tam stupidi, ut  
” senserint hominem præcise, quantum est  
” ex parte voluntatis, & indifferentiæ ju-  
” dicii, non posse actum divinæ excitatio-  
” ni oppositum exercere absolute, & non  
” supposita excitationis existentia. Deinde  
” eundem sensum convincit hæc ratio,  
” quod nempe ad perfectam libertatem in-  
” differentiæ ( qualem convenire homini  
” lapso constat ) requiratur potentia pro-  
” xima, & expedita ad utrumlibet, vicu-  
” jus homo dicatur simpliciter posse u-  
” trumlibet, & habere ita plenum sui actus  
” dominium, ut ultimate solum oriatur ex  
” propria ejus determinatione, quod ponā-  
” tur, vel non ponatur. Jam vero ad huius-



„ modi potentiam necessarium est, ut ho-  
 „ mo cum omnibus prærequisitis absolute  
 „ antecedentibus, seu quæ habere, vel non  
 „ habere non est in ejus potestate, æque  
 „ possit actum, ac non actum componere;  
 „ alioquin enim omnes, aut fere omnes  
 „ nostri actus necessarii nobis essent libe-  
 „ ri, ut consideranti facile patebit.

Respondeo, Tridentinum, dum ait sess. 6.  
 cap. 5. hominem posse abjicere divinam il-  
 luminationem, & inspirationem, loqui de  
 gratia moraliter excitante, quæ cum se te-  
 neat ex parte actus primi, & non sit de  
 prærequisitis ad agendum prioritate tantum  
 naturæ, & causalitatis, ut gratia physice  
 præmovens, potest conjungi, & componi  
 cum dissensu. Eodem modo aliqui interpre-  
 tantur alium locum desumptum ex Canone  
 4. ejusdem sessionis, talique interpretationi  
 favere videntur hæc verba immediate præ-  
 cedentia: *Si quis dixerit, liberum arbitrium  
 a Deo motum, & excitatum nihil cooperari  
 assentiendo Deo excitanti, atque vocanti,*  
 &c. quæ verba gratiam vocantem, & mo-  
 raliter solum excitantem significant. Unde  
 quando postea subditur, *liberum arbitrium  
 posse dissentire, si velit,* hoc ad eandem  
 gratiam excitantem, atque vocantem refe-  
 rendum esse existimant. Hæc solutio vide-  
 tur probabilis, stando in verbis, & textu  
 illius Canonis. Sed quia plures Theologi cen-  
 sent, intentum Concilii in illo Canone fuisse  
 proscribere errores Lutheri, & Calvinii, qui  
 negabant voluntatem libere cooperari divinæ  
 gratiæ, eamque sub motione Dei efficaci reti-  
 nere potentiam ad dissensum, verosimilius,  
 & probabilius est, Concilium ibi loqui de mo-  
 tione Dei efficaci, ac definire liberum arbi-  
 trium,

trium, ut subest tali motioni, retinere dissentiendi potentiam, non in sensu composito, sed diviso; hoc enim sufficit ad illius intentum, & ad proscribendum errorem Lutheri, & Calvini, qui, ut infra ostendemus, involuntate mota a Deo auxilio efficaci absolutam dissentiendi potentiam negabant. Nec obstat, quod Concilium utatur verbo *dissentire*, quod sensum compositum indicare videtur: illud enim explicandum est de dissensu materialiter, & specificative sumpto, prout significat actum contrarium illi, ad quem Deus movet; non vero de dissensu reduplicative, & formaliter accepto, prout dicit sensum compositum resistentiæ cum gratia, seu motione Dei efficaci.

Ad Concilium Senonense ( præterquam quod illud a Sede Apostolica non fuit confirmatum, nec approbatum ) facile respondetur, verba illa, *non esse tale Dei trahentis auxilium, cui resisti non possit*, vel intelligenda esse de auxilio sufficienti, & moraliter excitante, vel explicanda esse de potentia resistendi, seu dissentiendi in sensu diviso. Eodem modo intelligendus est, & explicandus S. Thomas, dum ait quodlib. 2. quod sic *Deus movet mentem humanam ad bonum, quod tamen potest huic motioni resistere*. Nam idem S. Doctor pluribus in locis in Tractatu de voluntate Dei relatis, præsertim 1. 2. q. 10. art. 4. ad 3. expresse docet, hominem non posse motioni Dei efficaci in sensu composito resistere, seu dissentire: sic enim ait: *Si Deus movet voluntatem ad aliquid, impossibile est poni, quod voluntas ad illud non moveatur, non tamen est impossibile simpliciter*.

Illud vero, quod subdit præfatus Author,  
nem

nempe quod si prædicta Tridentini definitio non intelligeretur in sensu composito, non repugnaret errori Lutheri, & Calvini, leve, ac frivolum est, & veritati manifeste repugnans; cum enim illi hæretici doceant, divina decreta, & auxilia ita esse efficacia, ut indifferentiam omnem humanæ voluntatis absorbeant, solamque spontaneitatem, seu immunitatem a coactione in ea relinquant, evidens est, eos non posse admittere, consequenter ad illud principium, in voluntate efficaciter a Deo mota potentiam dissentendi in sensu diviso, quæ cum sola spontaneitate, seu immunitate a coactione stare non potest; unde hoc ipso quod Tridentinum citato Canone definit, in voluntate mota remanere talem dissentendi potentiam, illorum hæreticorum errorem profusus eliminat, & concordiam libertatis cum gratia efficaci firmat, & statuit.

Nec valet, quod addit idem Author, nempe Lutherum, & Calvinum non fuisse adeo stupidos, ut senserint hominem, præcise quantum est ex parte voluntatis, & indifferentiæ judicii, non posse actum divinæ excitationi oppositum exercere absolute, & non supposita excitationis existentia. Non valet, inquam: tum quia, ut dicebamus, illi existimabant efficaciam divinæ motionis absorbere, & consumere omnem voluntatis indifferentiam, subindeque in ea non relinquere dissentendi potentiam. Tum etiam, quia licet admiserint, sublata gratia efficaci, & ut loquitur Adversarius, *non supposita excitationis existentia*, voluntatem habere dissentendi potentiam; inde tamen male infert, eos non negasse potentiam dissentendi in sensu diviso, qualem admittunt Thomistæ; hæc enim non

consistit in eo, quod voluntas sublata gratia & motione Dei possit non agere, non vero quandiu illa stat, & in voluntate remanet, ut imaginatur, & supponit ille Recentior, cum aliis ejusdem Societatis Theologis; hic enim sensus compositus, & divisus plane Calvinisticus est, non vero Thomisticus, teste Alvare lib. 2. resp. c. 1. n. 34. ubi sic ait: *Sensus compositus non est ille, qui in argumento insinuat, quod videlicet quando gratia efficax est in voluntate, non possit voluntas non agere, hic enim sensus confictus fuit a Calvino.* Idem testatur P. Annatus in libro de libertate incoacta pagina 226. his verbis: *Quem invenient Janseniani inter Thomistas, qui dixerit voluntatem divina gratia prædeterminatam carere proxima ad dissentendum potentia? Quem dabunt, qui distinctionem sensus compositi, & divisi sic interpretetur, ut sensus sit, voluntatem a Deo moram posse dissentire, quando illa motio aberit, & advenerit alia?*

Demum ad rationem respondetur, quod licet ad perfectam libertatem indifferentiæ requiratur, quod liberum arbitrium habeat sui actus dominium, & oriatur ex propria ejus determinatione, quod ponatur, vel non ponatur; quia tamen tale dominium non est supremum, sed subditum, ac subordinatum dominio primi liberi, & primi determinantis, nunquam ponitur, nec poni potest liberi arbitrii determinatio, nisi prius natura voluntas sub indifferentia objectiva judicii, quæ est proxima radix libertatis, moveatur, & applicetur a Deo ad volendum, & se determinandum. Nec ad libertatem arbitrii necesse est (ut ait Adversarius) quod homo cum omnibus prærequisitis absolute antecedentibus æque

que possit actum, ac non actum componere; alioquin, cum prærequisita ad agendum prioritate solum naturæ, & causalitatis, sint simul cum actu ( utpote applicatio ad ipsum, & veluti quædam illius inchoatio ) ad libertatem requireretur, quod voluntas posset simul ponere actum, & non actum, seu negationem actus cum ejus existentia, & positione conjungere, quod manifestam implicat contradictionem.

TRACTATUS III.  
DE ACTIBUS  
HUMANIS.

**E**xplicata conditione generali actuum humanorum, nempe ratione voluntarii, & liberi, quæ est fundamentum moralitatis ipsorum, consequens est, ut de illis tam in esse physico, quam in esse moris consideratis breviter differamus. Illi vero ad octo præcipuos reduci possunt, quorum aliqui respiciunt finem, alii circa media versantur. Primus est simplex volitio, quæ respicit finem præcise secundum se, appetitu inefficaci, & simplicis complacentiæ. Secundus dicitur intentio, quia per illum voluntas tendit in finem, ut per media obtinendum. Tertium consilium, quod non solum importat inquisitionem medianam, sed etiam judicium, seu sententiam, qua unum cæteris esse præferendum judicatur. Quartus consensus, quo voluntas complacet  
sibi



sibi de mediis inventis, & approbat illa. Quintus electio, qua voluntas acceptat unum præ aliis. Sextus imperium, quo intellectus cum motione quadam a præcedenti electione participata intimat voluntati executionem mediorum. Septimus usus, quo voluntas applicat potentias exequentes ad opus. Octavus est ipsius finis affectio, ex qua resultat quies, seu delectatio, quæ fructio appellatur. De his ergo octo actibus in hoc tractatu breviter agendum est, incipiendo ab illis, qui sunt circa finem, & progrediendo ad alios, qui circa media versantur.

## C A P U T I.

### *De simplici volitione finis.*

Circa hunc actum nulla fere est difficultas, vel controversia inter Theologos: constat enim ex jam dictis, illum appellari simplicem volitionem, eo quod habeat objectum omnino simplex, nempe finem sumptum præcise secundum se; cum alii posteriores vel respiciant finem in ordine ad media, ut intentio, vel media cum respectu ad finem, sicut electio, consensus, & usus, atque ita non habent objectum simplex, sed aliquo modo duplicatum.

Constat etiam, hoc esse discrimen inter voluntatem sumptam pro potentia volitiva, & pro primo ejus actu, qui est simplex volitio, quod in prima acceptione habet pro objecto adæquato bonum ut sic, abstrahens a bono finis, & medii, in secunda vero respicit solum finem ut objectum adæquatum. Unde S. Thomas hic q. 8. art. 2. *Si loquamur de voluntate*

zate, secundum quod nominat potentiam, sic se extendit ad finem, & ad ea, quæ sunt ad finem . . . . Si autem loquamur de voluntate, secundum quod nominat actum, sic proprie loquendo est finis tantum. Quia nimirum voluntas, ut nominat actum, & simplicem volitionem significat, fertur in id tantum, quod est objectum per se potentiæ; unde quia objectum per se voluntatis est finis tantum (nam ea quæ sunt ad finem, non sunt bona, vel volita propter seipsa, sed solum ex ordine ad finem) simplex volitio respicit solum finem, non vero media. Sicut primus actus potentiæ intellectivæ, qui dicitur intelligentia, non respicit conclusiones, sed prima principia. Unde Philosophus 3. Ethic. cap. 2. *Voluntas est finis, electio autem eorum, quæ sunt ad finem.* Quæ verba exponens D. Thomas articulo citato ad 1. ait, quod *Philosophus loquitur de voluntate, secundum quod proprie nominat simplicem actum voluntatis, non secundum quod nominat potentiam.*

Tertio constat apud omnes fere Theologos, & Philosophos, exceptis Nominalibus, objectum voluntatis, aut simplicis volitionis esse solum bonum, ut abstrahit a vero, vel apparenti, subindeque voluntatem non posse ferri in malum sub ratione mali. Rationem assignat D. Thomas hic art. 1. quoniam appetitus, sive appetitio nihil aliud est, quam inclinatio quædam appetentis in aliquid: nihil autem inclinatur nisi in aliquid sibi simile, aut aliquo modo conveniens: Hoc autem est bonum: Ergo nemo appetit nisi bonum verum, vel apparens. Unde Dionysius cap. 4. de divin. nomin. *Nemo intendens ad malum operatur.* Et Aristoteles 1. Ethic. c. 1. *Omnis ars,*

ars, omnisque doctrina, & electio bonum appetere videntur. Qua de causa bene antiqui dixerunt: Bonum est, quod omnia appetunt. Cum ergo aliquis vult malum inimico, apprehendit illud ut sibi bonum, & similiter dolet de bono ipsius tanquam sibi malo. Similiter quando damnati appetunt non esse, illud appetunt ut conducens ad carentiam mali, seu ad liberationem a miseria, & pœna, sub qua consideratione habet aliquam rationem boni; nam ut ex Aristotele docet D. Thomas hic art. 1. ad 3. Carere malo habet rationem boni. Adde, quod, cum beatitudo duo includat, unum positivum, scilicet esse cumulum omnium bonorum, & aliud privativum, nempe carere omni miseria, potest appeti duobus modis; primo per modum prosecutionis boni, & hoc contingit, quando aliquis appetit possidere, aut obtinere positive aliquod bonum; secundo per modum remotionis mali, sicut quando aliquis desiderat carere aliqua miseria, & hoc secundo modo ipsi damnati, & miseri, dum appetunt non esse, quærunt beatitudinem, quatenus tunc optant carere omni miseria.

Dices: Voluntas est libera libertate contrarietatis circa bonum, & malum: Ergo potest indifferenter velle bonum, & malum. Respondeo, quod licet voluntas sit libera libertate contrarietatis in ordine ad quodcunque bonum, & malum particulare, & limitatum, subindeque possit indifferenter illud velle, vel nolle, non tamen circa bonum, & malum ut sic, sed est determinata ab Authore naturæ ad amandum bonum ut sic, & ad odium malum ut sic: Quare ad libertatem voluntatis non requiritur, quod per actum profes-

cu-

cutionis possit ferri in malum sub ratione mali, sed sufficit, quod possit velle malum sub ratione boni. Unde Augustinus in Enchir. cap. 105. *Nec enim culpanda est voluntas, nec dicendum, aut voluntas non est, aut libera non est, quia beati esse sic volumus, ut esse miseri non solum nolimus, sed nequaquam prorsus velle possimus.*

## CAPUT II.

### *De motivo voluntatis.*

**M**ULTA sunt voluntatis motiva. Primum est voluntas ipsa, quæ seipsam efficienter movet de potentia ad actum. Secundum est intellectus, qui illam movet per objecti propositionem. Tertium est appetitus sensitivus, qui propter connexionem, & sympathiam cum rationali, sæpe illum inclinat ad idem objectum. Quartum est Deus, qui per modum extrinseci principii illam efficienter movet ad omnes suos actus. Circa hæc motiva triplex est difficultas breviter hic resolvenda. Prima est, quomodo intellectus per propositionem objecti moveat voluntatem, an in genere causæ efficientis, vel solum finalis, aut formalis extrinsecæ? Secunda, an in prima volitione finis voluntas seipsam moveat, vel ad illam a Deo specialiter moveatur, & applicetur? Tertia, an voluntas non solum moraliter, sed etiam physice moveatur a Deo?

## §. I.

*Resolvitur prima difficultas.*

**D**ico primo: Objectum apprehensum, seu intellectus per apprehensionem objecti, movet voluntatem in genere causæ finalis, & formalis extrinsecæ, non tamen efficienter, seu per modum principii quo activi.

Prima pars patet: objectum enim propositum movet voluntatem, inquantum est bonum: Ergo in eo genere causæ movet, in quo bonitas potest movere: Bonitas autem movet in genere causæ finalis, alliciendo appetitum ad sui amorem, & desiderium: Ergo & objectum apprehensum.

Secunda pariter evidens est: cum enim voluntas ex se sit indifferens, & indeterminata ad eliciendum actum hujus speciei, v. gr. actum amoris, vel odii, fugæ, vel desiderii, ut hunc potius, quam illum producat, indiget aliqua forma, qua extrinsece determinetur: Sed talis forma extrinseca nulla alia esse potest, quam objectum propositum ab intellectu: Ergo objectum cognitum movet, & determinat voluntatem in genere causæ formalis extrinsecæ. Unde D. Thomas infra q. 18. art. 2. ad 2. ait: *Objectum habet quodam modo rationem formæ, inquantum dat speciem.*

Tertia vero pars, quam negant Cajetanus, Contradus, Medina, & alii ex nostris Thomistis, probatur ratione fundamentali. Principium quo, seu ratio agendi est intrinseca potentie, quæ operatur, cum illam constituat intrinsece potentem ad agendum; nam species impressa v. g. quæ est principium quo intelle-

ctio,



tionis, constituens intellectum in actu primo complete potentem ad intelligendum, in ipso recipitur: Atqui objectum cognitum non afficit intrinsece voluntatem, nec in ea recipitur: Ergo non potest concurrere per modum principii quo activi ad volitionem.

Nec valet communis responsio Adversariorum, qui dicunt non requiri necessario formam, & rationem agendi esse intrinsecam potentiae, eique inhærentem, sed sufficere, quod sit in eadem essentia animæ. Non solum enim principium radicale, & remotum debet intrinsece compleri, sed etiam proximum, quando est impotens, & incompletum in actu primo; unde non solum gratia habitualis ponitur in essentia animæ, sed etiam habitus supernaturales in intellectu, & voluntate, ut possint elicere actus supernaturales: Ergo si voluntas non sit ex se sufficienter potens, & in actu primo quoad specificationem suorum actuum, ut dicunt Adversarii, non poterit per objectum tamquam per rationem agendi intrinsece compleri, & in actu constitui.

Confirmatur. Quod est impotens, non potest fieri potens, nisi intrinsece mutetur; quia denominatio potentis est intrinseca, unde necessario debet peti a forma intrinseca. Ex quo principio probant Thomistæ necessitatem promotionis physicæ ad operandum, luminis gloriæ ad videndum Deum, motionis in instrumento ad effectum causæ principalis producendum: Ergo si voluntas de se sit impotens ad attingendum rationem specificam suarum operationum, ut fiat intrinsece potens, debet intrinsece mutari; & per consequens illud, quod est illi ratio agendi, debet illi esse

esse intrinsicum, & in eo immediate recipi, & non solum remote, & mediate.

Potest etiam probari eadem pars hoc discursu: Illud est ratio agendi, cui terminus per actionem productus assimilatur: Sed terminus productus per volitionem non assimilatur objecto, sed magis ipsi voluntati; cum nihil aliud sit, quam impulsus, & inclinatio actualis in objectum, sicut voluntas est inclinatio in actu primo: Ergo objectum non est ratio agendi respectu voluntatis, sed solum respectu intellectus, cum terminus productus per intellectionem, scilicet verbum, assimiletur objecto, & sit ejus similitudo formalis.

Objicies primo. Verbum in divinis influit active in amorem; producit enim Spiritum Sanctum una cum Patre. unde S. Thomas 1. p. q. 43. ar. 5. ad 2. *Filius est verbum, non qualecumque, sed Verbum spirans amorem*: Ergo etiam in creatis Verbum, seu conceptio intellectus active in amorem, & volitionem influit, saltem ut principium quo. Consequentia probatur: Verbum Divinum differt a creato solum in hoc, quod divinum est per se subsistens, creatum vero est accidens: At subsistentia addita causæ non variat genus causalitatis, quamvis variet causandi modum; nam si calor subsisteret sine limitativo, nihilominus active calefaceret, sicut modo, quamvis tunc operaretur ut quod, ex eo quod esset subsistens, nunc vero solum sit agens ut quo: Ergo si Verbum in divinis active influat ut principium quod in amorem, debet etiam in creatis effective in eum influere, saltem ut principium quo.

Respondeo, concesso Antecedente, negando consequentiam, & paritatem: Tum quia Verbum Divinum, ex eo quod per se subsistat,

sistat, habet ordinem originis cum Spiritu Sancto, quem non haberet, nisi esset principium productivum illius: Verbum autem creatum non habet hunc ordinem cum amore. Tum etiam, quia Verbum Divinum, cum sit infinitum, & increatum, ac Patri consubstantiale, habet eandem voluntatem, & per consequens eandem virtutem spirativam, quam Pater, quod non convenit amori creato, & finito; & ideo non mirum, si illud sit productivum amoris, non vero istud. Unde ad probationem consequentiæ dicendum est, quod licet subsistentia ut sic non variet genus causandi, vel influendi, bene tamen subsistentia, quatenus est divina, & infinita; nam sicut facit Verbum Divinum esse personam Patri cœqualem, & consubstantialem, ita facit, ut una cum illo active producat amorem personalem.

Objiciunt secundo Adversarii, & hæc est ratio fundamentalis ipsorum. Quamvis voluntas sit sufficienter in actu, quoad exercitium sui actus, quia ipsa est principium movens quoad exercitium, non est tamen ex se sufficienter in actu quoad specificationem sui actus: alioquin omnes actus ipsius essent ejusdem speciei, sicut ipsa unius est naturæ: eo proportionali modo, quo omnes actus caloris sunt ejusdem speciei, quia calor ex se est determinatus quoad speciem suæ actionis; unde oportet, quod detur aliud principium, quod cum ipsa voluntate causet specificationem actus: hoc autem non potest esse aliud, quam ipsum objectum ut actu intellectum, sive ut existens in intellectu in ratione termini intellectiois: Ergo illud active ad specificationem actuum voluntatis concurrat. Unde Commentator 3. de anima ait, quod balneum intra animam est *agens des-*  
de-

derium, & D. Thomas infra quæst. 22. art. 3. ad 2. dicit, *objectum appetitus intellectivi esse magis activum, quam objectum appetitus sensitivi.*

Respondeo, negando Antecedens: voluntas enim habet vim completam nedum ad substantiam suorum actuum, sed etiam ad rationem specificam illorum, vel ex se, vel ex habitibus, aut donis illi superadditis, tam in ordine naturali, quam supernaturali; & ideo ex parte objecti, seu intellectus proponentis objectum non requiritur activus influxus, sed solum finalis, objectivus, & formalis extrinsecus. Unde D. Thomas 1. part. quæst. 27. artic. 4. sic ait: *Hæc est differentia inter intellectum, & voluntatem, quod intellectus sit in actu per hoc, quod res intellecta est in intellectu secundum suam similitudinem; voluntas autem sit in actu, non per hoc, quod aliqua similitudo voliti sit in voluntate, sed ex hoc quod voluntas habet quandam inclinationem in rem volitam.* Quibus verbis aperte declarat, quod cum cognitio fiat per assimilationem potentiae cum objecto, & sit veluti quidam partus intellectualis ex objecto, & potentia, ut ex viro, & foemina procedens, debet active procedere ab objecto, intra potentiam cognoscentem ratione speciei intelligibilis existente. Volitio autem, cum sit inclinatio actualis, & tendentia in objectum, non vero partus illius, non pendet ab objecto ut a principio effective quo, sed solum tanquam a termino, in quem tendit, vel tanquam a forma extrinseca, a qua specificatur. Unde non sequitur omnes actus voluntatis esse ejusdem speciei; tum quia voluntas comparatur ad suas operationes

per modum causæ æquivocæ, quæ licet sit unius speciei, potest tamen effectus specie diversos producere, sicut lux, sol, cælum, & similia causant effectus specie diversos; tum etiam quia ut actus sint ejusdem speciei, non sufficit, eos produci ab eadem causa, sed etiam requiritur, ut sit eadem forma specificans: motus enim sursum, & deorsum, tametsi aliquando ab eodem motore fiant, specie distinguuntur, quia diversos habent terminos, a quibus formaliter specificantur: non est autem omnium actuum voluntatis eadem forma specificans, sed diversa, secundum diversitatem objectorum, in quæ tendit, & a quibus ut a formis extrinsece specificantibus dependet, ut in probatione secundæ partis nostræ conclusionis ostensum est.

Ad testimonia vero Commentatoris, & D. Thomæ dicendum est, illos verbum *agere*, vel *esse activum*, in ampla quadam significatione usurpasse, quatenus de quolibet genere causæ, & de qualibet causalitate, & motione dicitur, non vero strictè, & in propria significatione, prout attribuitur soli causæ efficienti. Unde idem S. Doctor 1. p. quæst. 48. art. 1. ad 4. ait, quod *agere* tribus modis accipi potest; primo formaliter, ut cum albedo facit album; secundo efficienter, ut cum pictor facit tabellam; tertio finaliter, sicut *finis* dicitur efficere, movendo efficientem.

## §. II.

### *Altera difficultas expeditur.*

**D**ico secundo: In prima volitione, & intentione finis homo non se movet, sed specialiter movetur a Deo, non vero in quolibet



libet primo actu cujusvis negotii occurrentis; licet etiam talis actus aliquando procedat ex speciali instinctu, & motione Dei.

Prima pars probatur: Ut voluntas moveret se in prima volitione finis, quam homo elicit initio vitæ, deberet esse in actu respectu illius: Sed voluntas non potest intelligi esse in actu respectu talis volitionis: Ergo ad illam non potest se movere, sed debet specialiter a Deo moveri. Major est certa, nam unumquodque intantum movet, inquantum est in actu: Ergo nihil potest se movere ad illud, respectu cujus non est in actu, sed in potentia. Minor vero ex eo patet, quod cum volitio illa sit omnium prima, nullam aliam præsupponit, per quam voluntas constituatur in actu, & se reducat de potentia in actum.

Confirmatur, & magis illustratur hæc ratio: Idcirco voluntas seipsam movet ad electionem mediorum, quia supponitur jam in actu per intentionem finis: cum ergo ad primam simpliciter finis volitionem nullus actus supponatur (nam ipsa est primus actus voluntatis) non potest seipsam voluntas ad illam movere, sed debet moveri ab aliquo principio extrinseco actuali: Sicut animal movet quidem se multipliciter, mediante motu cordis, ad ipsum vero motum cordis non se movet, sed movetur a generante, vel ab Authore naturæ; quia cum sit primus omnium motuum vitalium, non præsupponit alium, ex quo animal ad illum se applicet.

Ex hoc probata manet secunda pars: nam in inceptione cujuscumque negotii, & intentione cujuscumque finis particularis homo supponit primam volitionem, & in-

intentionem finis, ad quam fuit motus, & applicatus a Deo, & alios voluntatis actus, & affectus, puta boni utilis, honesti, vel delectabilis, ex quibus potest ad negotia illa, & volitiones bonorum, & finium particularium sese movere, & applicari. Unde necesse non est, quod tunc incipiat ex speciali motione, & instinctu Dei, sicut in primo actu totius vitæ.

Quod vero interdum id contingat (ut asseritur in tertia parte conclusionis) manifestum est: nam Deus interdum movet hominem ad opera, de quibus antea non cogitaverat, ut ad quærendum thesaurum, ad insequendos hostes, & similia. Unde Machab. 4. dicitur: *Incidit illis bonum consilium*. Et in vita S. Patritii refertur, quod cum in Hiberniam captivus abductus esset, thesaurum non sine divino instinctu reperit, quo beneficio se in pristinam libertatem vindicavit. Interdum etiam Deus movet specialiter, & subito alios ad fidem, vel pœnitentiam, aut alios actus supernaturales, per gratiam operantem, cujus effectus sunt a voluntate non se movente, sed mota a Deo, ut docet S. Thomas infra quæst. 111. artic. 2. Unde hic quæst. 9. artic. 6. ad 3. sic ait: *Interdum specialiter Deus movet aliquos ad aliquid determinate volendum, quod est bonum, sicut in his, quos movet per gratiam*.

Objicies primo contra primam partem conclusionis: Deus non aliter movet voluntatem ad primam volitionem finis, quam eam applicando ad talem actum elicendum: Atqui etiam eam applicat ad intentionem cujuscunque finis particularis, & electionem mediorum; cum, juxta sententiam Thomistarum, nec voluntas, nec  
ulla

ulla causa secunda possit operari, & in actum prodire, nisi ut applicata a Deo: Ergo in prima volitione finis voluntas non movetur specialiter a Deo.

Respondeo, Deum dupliciter movere, & applicare voluntatem ad agendum; primo motione quadam, & applicatione generali, qua omnes causas secundas movet ad agendum, & reducit de actu primo ad secundum; secundo motione quadam, & applicatione speciali, qua ut motor, & provisor specialis supplet defectum, & impotentiam alicujus causæ secundæ; primoque modo movere voluntatem ad intentionem cujuscumque finis, & electionem mediorum; secundo vero ad primam volitionem finis, quia respectu illius voluntas non est in actu in ratione principii applicativi. Unde Deus facit respectu primæ volitionis, quod facit voluntas, mediante intentione finis, respectu electionis mediorum: & idcirco dicimus illum concurrere ad primam volitionem finis, ut motorem specialem, quia supplet id, quod in electione præstat causa particularis; ad electionem vero, vel ad intentionem cujuscumque finis particularis concurrere solum ut motorem, & provisorum generalem, quia dum applicat voluntatem ad illos actus, non supplet vices alicujus causæ creatæ, sed gerit munus causæ primæ, & motoris generalis.

Objicies secundo: Homo potest peccare in primo instanti usus rationis: Ergo non movetur specialiter a Deo ad primam intentionem finis, quam elicit initio vitæ moralis. Consequentia patet, alias peccatum refundetur in Deum; hac enim ratione in tractatu de Angelis ostendimus, Angelos non potuisse peccare in primo instanti creatio-

nis ; quia cum Deus specialiter moveat ad primam operationem , peccatum Deo , ut auctori , aut motori speciali tribueretur . Antecedens vero probatur a D. Thoma infra quæst. 89. artic. 6. ubi docet , peccatum originale nunquam posse reperiri cum solo veniali ; quia si homo in primo instanti usus rationis se convertat in Deum , iustificabitur a peccato originali ; si vero non se convertat , peccabit mortaliter .

Respondeo distinguendo Antecedens : homo potest peccare in primo instanti usus rationis , si intelligatur de primo instanti iniciativo attingentiæ usus rationis , nego Antecedens : si de terminativo , concedo Antecedens , & nego consequentiam .

Explicatur solutio : Homo non incipit attingere usum rationis in unico instanti physico , sed morali ; id est in aliqua morula temporis , longiori , aut breviori , secundum quod fuerit subtilioris , aut tardioris ingenii . Cujus ratio est , quia non attingit usum rationis nisi per discursum formalem , procedendo de cognitione confusa , & communi ad distinctam , & in particulari . Quia vero omnis temporis morula terminatur duobus instantibus , & ab uno incipit , & in alio completur , ac consummatur , cum dicitur hominem posse peccare in primo instanti usus rationis , hoc non debet intelligi de primo instanti illius morulæ ; quod dicitur instans iniciativum attingentiæ usus rationis ( in eo enim se habet sicut Angelus in instanti creationis ; quia eius intellectus applicatur a Deo ad primum dictamen rectum , ex quo infallibiliter sequitur primus actus voluntatis ) sed de alio instanti terminativo illius ; quia cum  
tunc

tunc voluntas supponatur in actu, per actum, quem ex speciali Dei motione elicit, potest per consilium, & deliberationem se applicare ad illud, quod voluerit, & consequenter peccare, convertendo se ad bonum utile, vel delectabile dissonum rationi. Sicut Angelus in secundo instanti creationis peccare potuit, & de facto peccavit, inordinate appetendo propriam excellentiam, quia tunc plene potuit deliberare, & se movere.

§. III.

*Resolutio tertiæ difficultatis.*

**T**ertia difficultas est, an voluntas non solum moraliter, sed etiam physice moveatur a Deo ad operandum? Pro resolutione illius observandum est cum S. Thoma quæst. 22. de veritate art. 9. quod cum actus voluntatis sit quasi medius inter potentiam, & objectum, immutatio actus voluntatis potest considerari vel ex parte ipsius voluntatis, vel ex parte objecti. Unde duplex potest dari motio voluntatis: una moralis, & objectiva, se tenens ex parte intellectus, & nihil reale, ac physicum ponens in voluntate, sed solum extrinsece, per manifestationem bonitatis, quæ est in objecto, eam alliciens, & invitans; quam explicat Augustinus tract. 26. in Joan. exemplo ovis, quæ ostensione rami viridis trahitur, & pueri, qui demonstratione pomi, vel nucis ad currendum incitatur: *Ramum* (inquit) *viridem ostendis ovi, & trahis illam; nuces puero demonstrantur, & trahitur.* Alia se tenet ex parte voluntatis, & eam intrinsece immutat, & applicat ad vo-



lendum illud objectum, quod sua bonitate, & convenientia eam allicit. Unde ista spectat ad genus causæ efficientis, & realis, ac physica, seu effectiva, & applicativa appellatur; illa vero ad genus causæ finalis, & metaphorica, seu objectiva dici solet; finis enim cum non agat actione propria, sed metaphorica, alliciendo voluntatem ad sui amorem, improprie tantum, & metaphorice movere dicitur. Hoc præsupposito,

Dico tertio, Deum movere voluntatem ad operandum, non solum moraliter, & ex parte objecti, sed etiam physice, & ex parte potentiæ.

Probatur primo ex D. Thoma 1. p. qu. 105. art. 4. ubi quærit, utrum Deus possit movere voluntatem creatam? Et in corp. articuli distinguit duplex genus motionis, quarum una se tenet ex parte objecti, & altera ex parte potentiæ, & concludit, quod *utroque modo proprium est Dei movere voluntatem* (intellige efficaciter, ut ibidem explicat) *sed maxime secundo modo, interius eam inclinando*: Ergo censet, Deum movere voluntatem non solum moraliter, & ex parte objecti, sed etiam physice, & ex parte potentiæ. Unde ibidem sibi objicit argumenta petita ex violentia, & læsione libertatis, quæ in vanum sibi opponeret, si loqueretur de motione solum morali, & objectiva; cum nulli possit esse dubium, aut suspicio, quod talis motio inferat violentiam, aut lædat libertatem.

Probatur secundo ex eodem S. Doctore qu. 22. de verit. art. 9. ubi sic discurret: *Cum actus voluntatis sit quasi medius inter potentiam, & objectum, immutatio actus voluntatis potest considerari vel ex parte ipsius voluntatis, vel ex parte objecti. Ex parte quidem*

voluntatis mutare actum voluntatis non potest, nisi quod operatur intra voluntatem, & hoc est ipsa voluntas, & id quod est causa esse voluntatis, quod secundum fidem solus Deus est; unde solus Deus potest inclinationem voluntatis transferre de uno in aliud, secundum quod vult. Quibus verbis aperte docet, Deum non solum movere voluntatem ex parte objecti, sed etiam ex parte potentiae, eam realiter immutando, & transferendo de una inclinatione in aliam; idque probat ex eo, quod est causa esse voluntatis, subindeque in eam illabi potest, & intra ipsam operari, quod nulli creaturae etiam Angelicae licet, juxta illud Ezechiel. 44. *Porta haec clausa erit, non aperietur, & vir non transibit per eam, quia Dominus Deus Israel ingressus est per eam.*

Simili discursu utitur 3. contra Gent. cap. 88. ubi sic ait: *Oportet, quod omnis motus voluntatis ab interiori principio procedat: nulla autem substantia creata conjungitur animae intellectuali, quantum ad sua interiora, nisi solus Deus, qui solus est causa ipsius, & sustinens eam in esse: a solo igitur Deo potest motus voluntarius causari.* Et 1. p. qu. 106. art. 2. in corp. *Ex parte ipsius potentiae voluntas nullo modo potest moveri, nisi a Deo.* Operatio enim voluntatis est inclinatio quedam volentis in volitum: hanc autem inclinationem solus ille immutare potest, qui virtutem volendi creaturae contulit, sicut & naturalem inclinationem solum illud agens potest mutare, quod potest dare virtutem, quam consequitur inclinatio naturalis. Hic autem discursus non valeret, sed esset omnino nugatorius, si D. Thomas de motione solum morali loqueretur; quia ad motionem pure moralem, & objecti-

vam non requiritur illapsus intra terminos voluntatis, nec realis, & physica ejus immutatio, & ad genus illud motionis imperinens est, quod Deus sit author, & causa voluntatis, cum Angeli, qui non sunt causa illius, eam possint movere moraliter, per modum suadentis, ut ipsemet docet 1. p. qu. III. art. 2. his verbis: *Solus Deus potest movere voluntatem efficaciter, Angelus autem, & homo per modum suadentis.* Quibus verbis aliam rationem insinuat ad probandam nostram conclusionem: Nulla enim motio se tenens ex parte objecti in hoc statu viæ potest esse de se, & ex natura sua efficax: Ergo si Deus potest movere voluntatem efficaciter, illam potest movere non solum moraliter, & ex parte objecti, sed etiam physice, & ex parte potentiae. Consequentia patet, Antecedens vero probatur ex eodem S. Doctore 1. p. qu. 105. art. 4. in corp. ubi sic discurreit. *Non enim sufficienter aliquid potest movere aliquod mobile, nisi virtus activa moventis excedat, vel saltem adaequet virtutem passivam mobilis: virtus autem passiva voluntatis se extendit ad bonum in universali; est enim ejus objectum bonum universale, sicut & intellectus objectum est ens universale: quodlibet autem bonum creatum est quoddam particulare bonum, solus autem Deus est bonum universale, unde ipse solus implet voluntatem, & sufficienter eam movet ut objectum.* Quibus verbis aperte declarat, nullum bonum creatum, quantumvis congrue propositum voluntati, eam ex vi propria posse efficaciter movere, & determinare ad sui dilectionem, sed hoc convenire soli bono infinito, & universali. Unde etiam Deus prout a nobis viatoribus

ribus obscure, & ænigmatice cognoscitur, non potest in ratione objecti movere efficaciter voluntatem; quia non apprehenditur ut bonum universale continens in se omnem rationem boni, sed interdum repræsentatur ut inferens malum pœnæ, vel ut prohibens bonum aliquod delectabile, ad quod inclinatur voluntas, quæ subinde potest ipsum odio prosequi, vel non diligere; atque adeo nulla motio se tenens ex parte objecti, in hoc statu viæ, potest esse de se, & ex natura sua efficax, & efficaciter, seu infallibiliter movere voluntatem.

Confirmatur: Motio, cum qua non potest componi voluntatis dissensus, physica est, & non pure moralis: Sed Deus movet voluntatem motione, cum qua non potest componi voluntatis dissensus: Ergo movet eam physice, & non solum moraliter. Major constat ex jam dictis, minor vero probatur ex D. Thom. hic q. 10. a. 4. ad 3. ubi sic ait: *Sed Deus movet voluntatem ad aliquid, impossibile est poni, quod ad illud voluntas non moveatur.* Et 2. 2. qu. 24. art. 11. *Virtus Spiritus Sancti infallibiliter operatur quodcumque voluerit: unde impossibile est hæc duo simul esse vera, quod Spiritus Sanctus velit aliquem movere ad actum charitatis, & quod ipse charitatem amittat peccando.*

Potest insuper nostra conclusio suaderi ratione, quam insinuat D. Thomas qu. 22. de verit. art. 8. his verbis: *Sicut voluntas potest immutare actum suum, ita, & multo amplius Deus: Sed voluntas non solum moraliter, sed etiam physice seipsam movet, & immutat de uno actu in alium, absque violentia, & læsione suæ libertatis: Ergo multo magis Deus id potest.*

Confirmatur: Voluntas potest seipsam phy-

fice movere, ac immutare de uno actu in alium, illæsa libertate, ratione perfecti dominii, quod habet in suos actus liberos: Sed Deus perfectius dominium habet in illos, cum juxta Augustinum de corrept. & gratia cap. 14. *Deus magis habeat in sua potestate voluntates hominum, quam ipsi suas.* Ergo a fortiori potest, absque læsione libertatis, voluntatem physice movere, ac immutare de uno actu in alium.

Demum probari potest nostra conclusio hoc discursu: Deus per gratiam prævenientem vere, & proprie efficit consensum, & determinationem nostræ voluntatis ad bonum: Sed illum non potest vere, & proprie efficere per solam motionem moralem: Ergo non solum moraliter, sed etiam physice movet voluntatem. Major est certa de fide: tum quia voluntas ut causa secunda vere, & proprie efficit suam determinationem, & consensum: Ergo a fortiori Deus, ut causa prima, id præstat; nihil enim cadens sub causalitate, & efficientia causæ secundæ potest subterfugere causalitatem, & efficientiam causæ primæ, ut de se patet. Tum etiam, quia Tridentinum sess. 6. c. 7. docet, justificationis exordium in adultis a præveniente Dei gratia sumendum esse: Exordium autem justificationis in adultis incipit a consensu, & determinatione liberi arbitrii ad bonum, v. g. ad credendum mysteriis revelatis, vel ad diligendum Deum super omnia: Ergo Deus per suam gratiam prævenientem vere, & proprie efficit consensum, & determinationem nostræ voluntatis ad bonum. Minor autem videtur manifesta: motio enim moralis non est vera, & propria efficientia, sed impropria tantum, & metaphorica, magisque pertinet ad genus causæ finalis, quam



quam efficientis; movet enim solum objective, exhibendo voluntati bonitatem, quæ convenientia sua eam alliciat. Id constat exemplo pueri, qui moraliter movetur, & excitatur ad currendum ostensione pomi, vel imaginis; quis enim dicat hanc moralem motionem, & excitationem esse vere, & proprie causam efficientem cursus illius? Ergo Deus per motionem pure moralem, & objectivam non efficit vere, & proprie consensum, & determinationem nostræ voluntatis ad bonum, sed improprie. Unde Prosper in carmine de ingratis docet, divinam gratiam non solum consilio, & suasionibus movere, sed intus immutare, ac reformare mentem hominis.

*Non hæc consilio tantum, hortatuque benigno  
Suadens, atque docens, quasi normam legis  
haberet*

*Gratia, sed mutans intus mentem, atque re-  
formans,*

*Vasque novum ex fracto fingens virtute creandi.*

Similiter August. l. 1. ad Simplic. q. 2. docet, gratiam mentem hominis applicare ad bene operandum; quod non potest pertinere ad motionem pure moralem, & objectivam, quæ non applicat, sed solum excitat, allicit, & invitat voluntatem ad agendum. Verba ejus sunt: *Quis audeat dicere defuisse Deo modum vocandi, quo etiam Esau ad eam fidem mentem applicaret, voluntatemque conjungeret, in qua Jacob justificatus est? Et in Psal. 126. Non loquimur foris, ille edificat intus, ipse movet, ipse terret, ipse intellectum aperit, ipse ad fidem applicat sensum nostrum. Idem D. Bernardus in libro de libero arbitrio versus finem ait, quod Deus per gratiam voluntatem applicat operi, & opus explicat voluntati. Quibus ver-  
bis*

bis utramque motionem indicat, physicam scilicet, cum dicit, quod *voluntatem applicat operi*; & moralem, cum subdit: *Et opus explicat voluntati*, id est convenientiam, & bonitatem objecti, seu operis ei ostendit, quod pertinet ad motionem moralem. Utramque etiam innuere videtur Cyrillus Alexandrinus in libro de adoratione in spiritu circa medium, his verbis: *Quoniam hominis natura non valde generosa est, neque satis idonea, ut malum effugere queat, simul quodammodo nobiscum certat Deus, & duplex concedere beneficium videtur, persuadens admonitionibus, ut subsidium inveniamus, & fortius illud præstans, quam ut malum præsens, & violentum prævalere possit.*

Sicut ergo in homine duplex datur potentia, intellectus scilicet, & voluntas; ita juxta doctrinam SS. Patrum, duplex requiritur motio, sive duplex gratia, tangens utramque potentiam. Ex parte enim intellectus requiritur illustratio, & pia cogitatio, ex parte vero voluntatis motio, & applicatio, quam Augustinus *subministrationem spiritus* interdum appellat. Hæ duæ gratiæ sunt veluti duo brachia Dei, animam complectentia, de quibus dicitur in Canticis: *Leva ejus sub capite meo*, id est intellectu, qui est caput animæ, illustrato per cognitionem. *Et dextera illius amplexabitur me*, per inspirationem suam, & motionem tangentem, & per charitatem inflammantem cor, & affectum. Utramque hanc gratiam, & motionem plures existimant inlinuare Tridentinum sess. 6. can. 5. his verbis: *Si quis dixerit, liberum arbitrium motum, & excitatum a Deo non posse dissentire, si velit, anathema sit.* His enim

enim verbis distinguere videtur motionem ab excitatione, & docere liberum arbitrium non esse solum physice motum a Deo, ut assererat Calvinus, nec solum moraliter excitatum, ut docebat Pelagius, sed simul esse physice motum, & moraliter excitatum, subindeque sub Dei motione retinere potentiam ad dissentiendum, ac proinde libertatem.

Objicies primo: Augustinus de spiritu & littera cap. 34. ait, quod *visorum suasionibus agit Deus, ut velimus, & credamus, sive per exhortationes evangelicas extrinsecus, sive per revelationem intrinsecus: Sed consentire, vel dissentire, propriae voluntatis est*: Ergo admittit solum motionem, & gratiam moraliter excitantem, subditam voluntati quoad efficaciam, & usum.

Respondeo, Augustinum eo loco tradere quidem, & explicare motionem, & gratiam moraliter excitantem, & id quod in vocatione interna ex parte excitationis, & illuminationis se tenet, sed non excludere motionem physicam, & effectricem bonae voluntatis, sed clare illam exprimere ibidem his verbis: *Profecto & ipsum bonum velle Deus operatur in homine, & in omnibus misericordia ejus praevenit nos: Consentire autem vocationi Dei, vel ab ea dissentire, sicut dixi, propriae voluntatis est*. Quibus verbis aperte declarat, quod quamvis propriae voluntatis sit consentire vocationi Dei, ipsum tamen velle Deus in nobis operatur per gratiam. Unde in libro de bono persever. cap. 13. sic ait: *Nos ergo volumus, sed Deus in nobis operatur & velle. Nos ergo operamur, sed Deus in nobis operatur & operari pro bona voluntate. Hoc nobis expedit credere, & dice-*

*dicere: Hoc est pium, hoc est verum, ut sit humilis, & submissa confessio, & detur totum Deo. Et de gratia, & libero arbitrio cap. 16. Certum est nos velle, cum volumus, sed ille facit, ut velimus bonum, de quo scriptum est, Preparatur voluntas a Domino. Et l. 1. retract. c. 10. Quando dixi in libro de Genesi, divinum lumen pascit pura corda eorum, qui ab amore visibilium se ad ejus præcepta implenda convertunt, quod omnes homines possunt, si velint, non existiment novi heretici Pelagiani, secundum eos esse dictum; verum est enim omnino, hoc posse, si velint, sed preparatur voluntas a Domino, & tantum augetur munere charitatis, ut possint.*

Objicies secundo: Si voluntas non solum moraliter, sed etiam physice moveretur a Deo ad agendum, seipsam non moveret, subindeque ad suos actus mere passive se haberet, quod est hæreticum, & a Tridentino contra Lutherum damnatum. Sequela videtur manifesta; implicat enim contradictionem, quod aliquid ab alio moveatur, & nihilominus seipsum moveat.

Respondeo, D. Thomam sibi idem argumentum proponere 1. p. q. 105. art. 4. in quo quærit, *an Deus possit movere voluntatem creatam?* Et respondet, Deum posse illam movere objective, & effective, *interius eam inclinando*: sibi que secundo loco in contrarium objicit: *Deus non potest facere, quod contradictoria sint simul vera: hoc autem sequeretur, si voluntatem moveret: nam voluntatem moveri est ex se moveri, & non ab alio: Ergo Deus non potest movere voluntatem.* Ecce illud idem argumentum, quod nobis objiciunt Adversarii, cui sic respondet: *Ad secundum dicen-*

dicendum, quod moveri voluntarie est moveri ex se, id est a principio intrinseco: Sed illud principium intrinsecum potest esse ab alio principio extrinseco; & sic moveri ex se, non repugnat ei, quod movetur ab alio. Idem docet quæst. 3. de malo artic. 2. ad 4. his verbis: Cum liberum arbitrium movet seipsum, non excluditur, quod ab alio moveatur, a quo habet hoc ipsum, quod seipsum movet. Non ergo repugnat, quod liberum arbitrium a Deo tanquam a prima causa, & primo movente moveatur, & nihilominus quod ut causa secunda, & ut secundum movens, seipsum moveat, ac determinet. Sicut nulla est implicantia, quod generatio plantæ sit simul a sole, vel cælo, ut primo generante, & alterante, & a terra, tanquam a secundo generante illi subordinato. Imo cum in moventibus per se subordinatis secundum non se moveat, nisi motum a priori, & voluntas in agendo, & movendo Deo ut primæ causæ, & primo moventi per se subordinetur, omnino repugnat, quod voluntas seipsam moveat, quin prius natura a Deo moveatur, subindeque præmoveatur; quia ut ait Aristoteles 4. metaph. textu 23. *Movens natura prius est moto.* Vel ut loquitur D. Thomas 3. contra Gen. cap. 149. *Motio moventis præcedit motum mobilis, ratione, & causa,* id est prioritate rationis, & causalitatis. Recte ergo, ac sapienter ait Henriquez, celeberrimus Theologus Societatis, qui fuit Magister Suaris, lib. de fine hominis cap. 6. *Non tam difficile est intelligere, ut quidam putant, quod salvo usu nostræ liberæ cooperationis, Deus temperans vim sui concursus, efficaci auxilio moveat, tum physice ex parte potentie, tum moraliter ex parte objecti.*

Alia



Alia argumenta Adversariorum, quæ procedunt vel ex læsione humanæ libertatis, vel ex violatione divinæ sanctitatis, soluta sunt in tractatu de voluntate Dei cap. 4. §. 4. & 5. explicando concordiam decreti prædeterminantis, & physicæ prædeterminationis cum libertate humana, & sanctitate divina. Unde ad hunc locum Lectorem remittimus, ne eadem inutiliter hic repetamus.

### C A P U T III.

#### *De fruitione.*

**U**T clare percipiatur quid sit fruitio, si-  
ve in quo essentialiter consistat, obser-  
vandum est ad fruendum aliqua re hæc tria  
esse necessaria, amare, possidere, & gaude-  
re, seu delectari; nam si quis amat, & nullo  
modo possidet, desiderat, sed non fruitur re,  
quam diligit. Similiter qui amat, & possidet  
aliquid, & de ejus possessione non delecta-  
tur, illo non fruitur; ut constat in eo, qui  
sumit potionem amaram, quam desiderat,  
illa enim frui non dicitur, quia ex ejus sum-  
ptione nullam percipit delectationem. Qua-  
ritur ergo, in quonam ex his tribus forma-  
liter, & essentialiter consistat fruitio? Pro  
resolutione

Dico breviter, fruitionem proprie nec esse  
possessionem, seu consecutionem objecti  
concupiti, neque ejus amorem, sed dele-  
ctationem ex amore, & præsentia rei ama-  
tæ causatam.

Probatum ratione, quam insinuat D. Thomas  
hic quæst. 11. art. 1. Fruitio derivatur a fructu;  
quia sicut fructus est id, quod ab arbore ulti-  
mo expectatur, & cum quadam dulcedine, &  
de-

delectatione percipitur: ita fruitio est quid ultimum, quod in re expectamus, & quod cum quadam suavitate percipimus: hæc autem apprime delectationi conveniunt, & potiori jure, quam cuicumque alteri actui; nam delectatio est ultimum, quod in re expectamus; prius siquidem est, quod rem amemus, ac desideremus, postea, quod illam consequamur, & tandem in ejus possessione quiescamus ac delectemur. Ipsa etiam quies, seu delectatio semper habet dulcedinem, seu suavitatem adjunctam, non vero amor, & possessio: Ergo fruitio consistit formaliter in delectatione, non vero in amore, vel consecutione. Unde quando Augustinus 1. de doctrina Christ. cap. 4. ait, quod frui est *amore inherere alicui rei propter seipsam*, loquitur in sensu causali, non formali; amor enim est causa delectationis, in qua fruitio formaliter consistit.

Ex his colligitur primo, perfectam fruitionem esse solum de ultimo fine; nam ultimum simpliciter ab homine expectatum est finis ultimus, qui totaliter fatiat, & quietat appetitum: quia tamen finis intermedius est delectabilis ex se, & terminat motum voluntatis, sub hac ratione aliquam terminat fruitionem, & quietem voluntatis.

Colligitur secundo, quod quia finis ultimus potest duobus modis possideri, scilicet perfecte in re ipsa, & imperfecte in spe, duplex potest dari illius fruitio; una perfecta, quæ habetur in patria de Deo clare viso; alia imperfecta, quæ habetur hic in via de Deo per spem, & amorem imperfecte possessio, de qua dicit Apostolus ad Roman. 13. *Spe gaudentes.* Illæ autem specie differunt, cum una feratur

ad bonum fide cognitum, & speratum, ac nondum habitum, & eliciatur a virtute spei; altera ad bonum præsens, possessum, & cognitum visione intuitiva, & eliciatur in patria ab habitu charitatis.

## C A P U T I V.

### *De intentione.*

**I**ntentio est formaliter actus voluntatis, licet præsupponat actum intellectus, ut docet D. Thomas hic quæst. 12. art. 1. & probat ratione ex nominis etymologia desumpta. Intendere enim, ut nomen sonat, est in finem tendere: est autem proprium voluntatis tendere in finem: tum quia voluntas fertur in res, secundum quod sunt in seipsis a parte rei, & ita proprie quasi extra seipsam ad illas tendit; intellectus vero fertur in res, prout sunt in seipso, ratione specierum intelligibilium, unde potius eas ad se trahit, quam tendit ad illas: tum etiam quia tendere in finem, primo, & principaliter est illius potentia, quæ seipsam, & omnes alias movet in finem, quod convenit soli voluntati: Ergo intentio formaliter loquendo est actus voluntatis.

Quod vero præsupponat actum intellectus, patet, quia cum nihil sit volitum, quin præcognitum, voluntas non tendit in finem per media obtinendum, nisi intellectus prius illi proponat finem in ordine ad media, eorumque proportionem cum fine. Et ratione hujus actus præsuppositi intentio nomine oculi, vel luminis in Scriptura designatur, ut notat D. Thomas art. citato ad 1. his verbis: *Intentio nominatur oculus metaphorice, non quia ad cogni-*

gnitionem pertinet, sed quia cognitionem præsupponit, per quam proponitur voluntati finis, ad quem movet, sicut oculo prævidemus, quo tendere corporaliter debemus. Unde egregie Gilbertus in Cantica: *Si plures habes oculos, sagittantis exemplo, omnes alios claude, hoc uno utaris, quo dilectum valeas intueri.*

Objectum formale intentionis est finis, tam ultimus, quam non ultimus, ut per media obtinendus. Patet tum ex communi Philosophorum moralium, & Theologorum sententia: illi enim ponunt in voluntate actum intentionis circa particulares fines, ut circa sanitatem acquirendam, peregrinationem faciendam, aut quid simile: tum etiam ex differentia, quæ reperitur inter intentionem, & fruitionem. Nam ut observat D. Thomas hic art. 2. ad 3. intentio se habet ad finem per modum cuiusdam motus, & tendentiæ: motus autem, & tendentiæ nedum versantur circa finem, seu terminum ultimum, sed etiam circa proximum, & intermedium. Fruitio vero versatur circa finem per modum quietis, quæ non est, nisi quando cessat motus: motus autem non cessat, nisi acquisito ultimo termino. Unde licet vera, & perfecta fruitio non sit nisi de ultimo fine, qui est ultimum simpliciter ab homine expectatum; intentio tamen non solum est de ultimo fine, sed etiam de finibus particularibus, & intermediis.

Quod vero objectum formale intentionis sit finis, ut per media obtinendus, patet ex discrimine, quod inter intentionem, simplicem volitionem, & fruitionem versatur: simplex enim volitio respicit finem, ut absolute in se bonum: intentio, ut est ratio volendi media, & quatenus est assequibilis per illa:  
frui-

fruitio vero illum respicit, ut delectabilem, & quietativum appetitus. Unde licet hi tres actus circa finem versentur, & habeant idem objectum materiale, distinguuntur tamen specie, quia illud respiciunt sub diversa ratione formali jam explicata, & se habent, ut in lapide appetere centrum, tendere actualiter ad centrum, & quiescere in centro, quæ, ut constat, sunt essentialiter distincta.

De hoc actu eleganter differunt SS. Patres, præsertim Gregorius, & Bernardus: ille enim explicans illud Job. 38. *Super quo bases illius solidatæ sunt*, sic ait: *Bases uniuscujusque animæ sunt intentiones suæ: nam sicut fabrica columnis, columnæ autem basibus innituntur; ita vita nostra virtutibus, virtutes vero in intima intentione subsistunt.* Iste vero in hæc verba Canticorum: *Pulchræ sunt genæ tuæ, sicut turturis*, hæc scribit: *Duo quædam in intentione (quam faciem animæ esse diximus) necessaria requiruntur, res, & causæ, id est quid intendas, & propter quid.* Ex his sane duobus vel decor, vel formitas indicatur: *Ut anima, quæ ambo ista recta, atque pudica habuerit, illi merito, veraciterque dicatur: pulchræ sunt genæ tuæ sicut turturis. Quæ vero altero horum caruerit, non potuerit dici de ea, quod pulchræ sint genæ ejus sicut turturis, propter eam, quæ ex parte erit, deformitatem.*



## CAPUT V.

## De consilio, &amp; consensu.

**A**Ntequam de electione differamus, duo actus, qui ad illam prærequiruntur, explicandi sunt. Primus dicitur consilium, quod duos actus intellectus includit, inquisitionem scilicet mediorum, quæ juvare possunt ad obtinendum finem, & judicium de illorum bonitate, & convenientia; primum se habet ut via, secundum ut terminus, nam per inquisitionem rationis pervenimus ad judicium de mediis convenientibus. Unde Cajetanus hic quæst. 14. art. 1. ait: *Consilium significat inquisitionem completam, id est usque ad judicium inclusive.* Patet hoc in consilio communi plurium: nam si, multiplicatis difficultatibus, non pervenitur ad judicium, seu deliberationem, vel sententiam, sed ipsa in alium diem, vel horam differtur, communiter omnes sentiunt, & dicunt, consilium non esse completum.

Consilium ergo, ut reperitur in hominibus, est *inquisitio, & judicium rationis practicæ circa media a nobis apponenda, quando res est dubia, & momenti alicujus.* In qua definitione, seu descriptione inquisitio, & judicium est genus; quia in homine non reperitur judicium de bonitate, & convenientia mediorum, absque prævia inquisitione. Additur *rationis practicæ*, quia inquisitiones, & judicia intellectus speculativi, ut mathematicæ consultationes, & demonstrationes, consilia non sunt, ut ait Aristoteles 3. Ethic. c. 3. Subditur, *circa media*, quia consilium non est

est de fine, sed solum de his, quæ sunt ad finem; cum enim sit quidam discursus intellectus practici, sicut discursus non est de principiis, sed de conclusionibus; ita nec consilium de fine, qui se habet ut primum principium in agibilibus, sed solum de mediis, quæ ad ejus affecutionem conducunt. Unde Aristoteles 3. Ethic. cap. 5. *Consultamus* (inquit) *non de fine, sed de his, quæ ad finem tendunt; nam neque medicus an sanare, neque orator an persuadere, neque politicus an bonis legibus civitatem temperare debeat, neque ex aliis quispiam de fine consultat; sed omnes cum finem quemdam statuerint, quomodo, aut per quæ eum consequi possint, deliberant.* Deinde dicitur, *a nobis apponenda*, quia consilium est solum circa ea, quæ a nobis aguntur, seu quæ curæ, & dominio nostro subjecta sunt: Galli enim v. g. non consulunt, quomodo Indi vivere, vel negotiari debeant. Tandem ponitur, *quando res est dubia, vel momenti alicujus*, quia ea, quæ sunt certa, & determinata in aliqua arte, vel disciplina, sub consilio non cadunt. Vane enim (inquit Philosophus ubi supra) consuleret Grammaticus, quomodo formandi sunt litterarum characteres, & Geometra, quomodo describendum sit trigonum, quomodo circulus; hæc quippe eodem modo fiunt, & in arte determinata sunt. Sic Moyses Exodi 25. non consuluit artifices peritos, quomodo fabricandum esset Tabernaculum, quia jam id determinaverat Deus. Similiter etiam de rebus parvis non est consultatio, nam de illis vir prudens non est sollicitus, quia parum refert, quod sic, vel aliter agantur, aut contingant; unde dicitur, *quod de minimis non curat Prætor.*

Dixi

Dixi autem consilium, prout reperitur in hominibus, esse inquisitionem, & iudicium; nam sicut scientia reperitur in Deo sine discursu, ita & consilium absque inquisitione, quia inquisitio supponit ignorantiam, vel dubitationem, quæ non habent locum in Deo. Unde consilium attribuitur Deo, quantum ad certitudinem scientiæ, vel iudicii, quæ in nobis provenit ex inquisitione consilii, non vero quantum ad consultationem, vel inquisitionem mediorum, ut docet D. Thomas hic quæst. 14. artic. 1. ad 2. & 1. par. quæst. 22. artic. 1. ad 1. ubi ait: *Ipsa ratio rerum agendarum consilium in Deo dicitur, non propter inquisitionem, sed propter certitudinem cognitionis, ad quam consiliantes inquirendo perveniunt.*

In Angelis vero, in quibus potest esse nescientia, potest etiam esse inquisitio, licet sine discursu. Unde Dionylius 7. cap. cœlestis hierarchiæ introducit Angelos quæstionem facientes ad Jesum de susceptæ pro nobis carnis opere, juxta illud Isaïæ 63. *Quis est iste, qui venit de Edom tinctis vestibus de Bosra? iste est formosus in stola sua.* Et Psalm. 23. *Quis est iste rex gloriæ?* Quare in Angelis consilium de supernaturalibus, quorum habent nescientiam, non solum iudicium, sed etiam inquisitionem potest includere, quia de illis dubitare possunt.

Consilii inquisitionem, & iudicium sequitur consensus voluntatis, approbans media proposita, eaque acceptans tanquam utilia, & conducentia ad finem præintendum. Dubitant aliqui, an talis actus sit ab electione distinctus? Cui difficultati respondeo breviter cum S. Thoma hic quæst. 15. art. 3. ad 3. quod cum voluntas per consensum fertur ad

plura media, tunc talis consensus est actus realiter ab electione distinctus: nam tunc consensus prior est electione, cum prius plura illa media placeant, & deinde ex illis unum eligatur. Cum autem voluntas fertur in unicum medium, tunc consensus non distinguitur ab electione, quæ tunc non est determinativa alicujus medii inter plura; sed idem actus est consensus, prout complacet in medio proposito, & electio, prout præfert illud aliis, quæ non placent. Unde S. Doctor loco citato: *Si inveniatur unum solum, quod placeat, non differunt re consensus, & electio, sed ratione tantum, ut consensus dicatur secundum quod placet ad agendum, electio autem secundum quod præfertur his, quæ non placent.* Quare tunc consensus non antecedit electionem; sed in ea intime imbibitur, nec regulatur per aliud iudicium, quam per sententiam, qua intellectus practice iudicat, medium illud unicum necessario esse eligendum, ut finis obtineatur.

## CAPUT VI.

### *De electione mediorum.*

**E**lectio est actus voluntatis circa media, quorum unum acceptat præ alio, in ordine ad finem. Dicitur actus voluntatis, quia licet præsupponat actum rationis, quo media inter se, & in ordine ad finem intentum comparantur, & iudicatur quodnam utilius sit; quapropter ab Aristotele 3. Ethic. c. 2. electio *apperitus præconsilii* appellatur, id est objecti per consilium propositi, & per rationem deliberati: tamen est elicitive, & substantialiter a voluntate.

te. Tum quia objectum electionis est bonum utile: sola autem voluntas versatur circa bonum. Tum etiam, quia electio est actus libertatis, quæ idcirco *vis electiva* appellatur: liberum autem in voluntate tanquam in propria sede, & cubili residet. Tum tertio, quia virtus moralis, quæ est habitus electivus, in voluntate subiectatur: Ergo & ipsa electio. Tum denique, quia ut discurrit D. Thomas hic qu. 13. art. 1. quando duo principia concurrunt ad aliquem actum, unum ut dirigens, aliud ut directum, præbens materiam ordinandam, tunc actus ille non elicitur a potentia dirigente, sed a directa; ut constat in actu fortitudinis, vel temperantiæ, relato, & ordinato per charitatem in Deum tanquam in ultimum finem; nam actus ille non ab habitu charitatis, sed fortitudinis, vel temperantiæ elicitur: Atqui in electione mediorum voluntas fertur in bonum ordinatum per rationem: Ergo talis actus elicitive, & substantialiter a voluntate procedit, & directive solum ab intellectu.

Dicitur deinde, electionem versari circa media, non circa finem; quia sicut intellectus non discurrit circa principia, sed circa conclusiones; ita nec voluntas eligit finem, in quantum huiusmodi, sed tantum media, quæ ad illum conducunt. Dixi, *in quantum huiusmodi*, quia sicut in speculativis quod in una demonstratione est principium, potest esse conclusio respectu alterius, ut patet in principiis scientiæ subalternatæ, quæ sunt conclusiones subalternantis: ita quod in una operatione est finis, potest ordinari ad aliud, ut ad finem, & tunc de illo, ut habet rationem medii formaliter, rationem vero finis



tantum materialiter, potest esse electio: Sicut sanitas, quam medicus non eligit, sed supponit tanquam principium medicinæ, potest ordinari ad exercitium virtutis, & salutem spiritualem; & sub hac ratione eligi.

Tertio dicitur, quod per electionem voluntas acceptat unum medium præ alio; quia semper eligimus id, quod intellectus actus in consultatione, quæ electionem præcedit, judicat melius, & convenientius ad finis asecutionem, juxta illud Aristotelis 3. Ethic. cap. 3. *Quod ceteris ex consultatione prætulimus, id eligibile est.*

Ex hoc colligitur primo, voluntatem ex pluribus mediis non posse eligere illud, quod intellectus judicat esse minus utile, & minus accommodatum ad finis asecutionem; quia cum sit appetitus rationalis, sequens ductum rationis, & cognitionem intellectus, non potest prosequi, nisi objectum sibi ab intellectu propositum: Ergo non potest unum præeligere alteri, nisi intellectus judicet illud esse præeligendum, subindeque magis utile, & magis accommodatum ad finis asecutionem.

Addo, quod, si voluntas eligeret medium judicatum minus bonum, relicto meliori, eligeret malum sub ratione mali, quod repugnat, ut cap. 1. ostensum est. Sequela probatur; nam ut docet Aristoteles 3. Phys. cap. 1. & D. Thomas 1. p. q. 50. ar. 1. ad 1. medium comparatum ad unum extremum videtur alterum extremum; sicut tepidum comparatum calido, videtur frigidum, & comparatum frigido, videtur calidum; fuscum comparatum albo videtur nigrum, & comparatum nigro videtur album: item media fidium gravis ad ultimam dicitur,

&

& acuta ad primam. Demum Damascenus lib. 1. de fide cap. 3. docet, Angelos dici immateriales, & incorporeos quantum ad nos, & comparatos cum Deo dici materiales, & corporeos: Sed minus bonum est quasi medium inter majus bonum, & malum: Ergo comparative ad majus bonum habet rationem mali, & per consequens, si homo eligeret minus bonum, & cognitum ut tale, relicto meliori, eligeret malum sub ratione mali.

Colligitur secundo, quod si voluntati duo media omnino æqualia, seu ad finem obtinendum æqualiter conducentia proponerentur, neutrum posset eligere, donec intellectus in uno aliquam rationem, seu convenientiam excogitaret, ob quam præmineret, & præponderaret alteri. Cum enim voluntas, ut dicebamus, sit appetitus rationalis, sequens ductum rationis, & cogitationem intellectus, nunquam potest se determinare ad id, quod ut omnino æquale, & indifferens ipsi ab intellectu proponitur. Quod potest confirmari ex eo, quod a principio indifferenti, & se habente ad utrumlibet non potest procedere actio determinata, nisi prius determinetur ab alio, ut asserit Commentator 2. physic. textu 48. his verbis: *Ab eo, quod est ad utrumlibet, non sequitur aliqua actio, nisi ab aliquo alio inclinetur ad unum.* Idem docet D. Thomas 1. p. q. 19. ar. 3. ad 5. 2. physic. lect. 8. & 3. contra Gent. c. 2. his verbis: *Quod indifferenter se habet ad multa, non magis unum operatur, quam aliud; unde a contingenti ad utrumque non sequitur aliquis effectus, nisi per aliquid, quo determinetur ad unum.* Sed dum voluntati proponuntur duo media

omnino æqualia, illa mere indifferenter, & indeterminate se habet ad ipsa: Ergo nisi determinetur ab intellectu, aliquam bonitatem, & convenientiam in uno excogitante, ob quam præmineat, & præponderet alteri, neutrum poterit eligere. Unde D. Thomas hic qu. 13. ar. 6. ad 3. totam rationem eligendi unum præ alio reducit ad diversam considerationem, quæ potest aliquid magis eminere, & flectere voluntatem.

Dices primo: Duobus mediis æqualibus voluntati propositis, illa remanet libera quoad exercitium, & specificationem; cum talia media sint bona particularia, & limitata, & voluntas non possit necessitari, nisi a bono in communi, vel ab ipso Deo clare viso: Ergo cum libertas consistat in vi electiva mediorum, voluntas poterit eligere quodcumque ex illis maluerit.

Respondeo, concessio Antecedente, distinguendo consequens: poterit eligere quodcumque ex illis maluerit, manente iudicio practico æqualitatis mediorum, nego: mutato tali iudicio, concedo. Solutio patet ex supra dictis: licet enim voluntas sit libera, quia tamen est appetitus rationalis, sequens ductum rationis, & cognitionem intellectus, totaque ejus libertas a iudicio rationis tanquam a proxima radice procedit, non potest operari, nec eligere sine prævio iudicio rationis ipsam movente, ac determinante in genere causæ finalis, & formalis extrinsecæ, ut cap. 2. §. 1. ostensum est. Unde sicut voluntas ex sua libertate non habet, quod possit ferri in incognitum; ita nec quod possit eligere id, quod intellectus per iudicium practicum, ut minus, vel æquale bonum ipsi repræsentat.

Ad-

Addo, quod, sicut intentio finis dependet a voluntate, ita & iudicium practicum de convenientiori medio eligendo descendit ex ejus libertate, qua voluit applicare intellectum ad consultandum de mediis; unde tale iudicium potest cessare, vel quia voluntas potest desistere ab intentione finis, vel etiam quia illa adhuc supposita, potest applicare intellectum ad inquirenda alia media, vel ad excogitandas alias rationes bonitatis, & convenientiæ in mediis, quæ minus, vel æqualiter apparebant bona, quibus moveatur ad ea eligenda. Unde adhuc facta suppositione illa iudicii practici de medio convenientiori, voluntas potest potentia antecedenti, & in sensu diviso alia media eligere: licet non possit simul stare iudicium de convenientiori medio eligendo cum electione minus boni, vel æqualis; alioquin non esset appetitus rationalis, quia non sequeretur ductum rationis, nec dictamen practicum intellectus.

Dices secundo: Voluntas potest ferri per electionem in illud omne, quod habet rationem boni utilis: Sed in medio æquali, aut etiam minus bono ratio boni utilis reperitur: Ergo voluntas potest illud eligere.

Respondeo, data Majori, distinguendo Minorem: in medio æquali, aut minus bono ratio boni utilis reperitur, si considerentur secundum se, seu seorsim, concedo: si comparentur ad aliud æque, vel magis bonum, nego. Nam medium minus bonum respectu melioris induit rationem mali, ut supra ostendimus; æquale vero respectu æqualis se habet ut indifferens, quia non habet supra illud rationem, aut bonitatem, qua ei anteponatur.

Dices tertio : Si homini proponantur duo bona omni ex parte æqualia, v. g. famelico duo panes, vel cibi omnino æquales in quantitate, qualitate, propinquitate, & aliis conditionibus, vel eligit alterum ex illis, vel utrumque, vel neutrum : Si primum, habetur intentum ; tunc enim non determinabitur voluntas ab aliqua majori bonitate sibi proposita, quia non datur, ut supponimus, sed præcise a se, & a sua libertate. Secundum vero non potest stare, quia supponimus, quod illi famelico non permittatur utrumque panem tollere, sed alterum tantum. Tertium denique videtur omnino improbabile ; ridiculum enim videtur, quod famelicus ille, ad instar Tantali, malit in sua fame perire, quam cibum paratum attingere, seu eligere : Ergo potest homo ex duobus bonis, aut mediis æqualibus unum eligere.

Respondeo, quod tunc famelicus ille ex subito quodam motu, & naturali impetu, absque deliberatione, & rigorosa electione, assumet unum ex illis panibus. Quod si velit perfecte deliberare, & de melioritate cibi consulere, voluntas applicabit intellectum ad investigandum in uno ex illis mediis aliquam rationem boni, & convenientis, seu commodi, qua emineat supra aliud, ut docet D. Thomas hic art. 6. ad 3. Si autem post istam inquisitionem in neutro inveniat novam aliquam bonitatem, voluntas determinabitur vel a motivis extrinsecis, sicut circumstantiis, aut aliis occasionibus occurrentes, vel experientia propriæ libertatis, quam poterit velle circa unum potius, quam circa alterum exercere, & tunc ipsa libertas voluntatis non se tenebit solum ex parte principii eliciti vi electio-



tionis, sed etiam ex parte objecti, & habebit rationem motivi allicientis, & inclinantis ad eligendum id, quod ex sua intrinseca bonitate æquale, & indifferens est. Quod accurate observandum est, ut variis instantiis occurratur.

Quæres, an supposita efficaci, & absoluta intentione finis, si unum tantum occurrat medium ad illum obtinendum, voluntas ad ejus electionem necessitetur? Respondeo affirmative, idque ostendo duplici ratione. Prima sic potest proponi: Sicut se habet notitia principiorum ad notitiam conclusionum, ita se habet intentio finis ad electionem mediorum: Sed impossibile est, posita notitia principiorum, non sequi notitiam conclusionis, quæ cum ipsis habet necessariam connexionem, & cujus veritate non stante, nequit stare veritas principiorum: Ergo etiam impossibile est, stare efficacem intentionem finis, & non sequi electionem unci medii, sine quo non potest acquiri.

Secunda ratio est: Homo non potest (voluntate saltem efficaci) velle impossibilia: Si autem absolute, & efficaciter intenderet finem, & tamen nollet eligere medium, quod est unicum, & sine quo finis obtineri non potest, vellet volitione absoluta, & efficaci aliquid impossibile, ut constat: Ergo non potest homo, supposita intentione efficaci finis, rejicere medium unicum, sed ad illud necessitatur.

Dices: Talis necessitas non potest peti ex fine, cum nullus finis particularis moveat necessario voluntatem; nec ex ipso medio, quod etiam habet tantum bonitatem finitam, & limitatam, quæ non potest necessitate voluntatem: Ergo fictitia est.

Respondeo, necessitatem illam neque ex fine, neque ex medio solitarie sumptis, sed ex necessaria connexione mediæ cum fine ortum habere. Sicut quando dicitur, *si Petrus currit, necessario movetur*, necessitas hujus illationis, & consequentiæ neque ex cursu, neque ex motu Petri, quæ sunt contingentia, provenit, sed ex connexionem necessaria, quæ reperitur inter antecedens, & consequens, seu inter motum Petri, & ejus cursum.

## CAPUT VII.

### *De usu.*

**P**RÆTER electionem mediorum datur in voluntate nostra actus, quo cæteras potentias applicat ad operandum, qui *usus activus* appellatur. Ita S. Thomas hic qu. 16. art. 1. & 4. & supra in introductione qu. 8. ubi ait, tres esse actus, quibus voluntas movetur ad ea, quæ sunt in finem, nempe *eligere, consentire, & uti*.

Ratio etiam suffragatur. actus enim habentes idem objectum materiale, inspectum sub diversa ratione formali, essentialiter distinguuntur, ut patet in intentione, fruitione, & simplici complacentia; quæ licet versentur circa finem, quia tamen sub diversa ratione formali supra explicata illum attingunt, essentialiter distinguuntur: Sed electio, & usus, etsi terminentur ad medium, tendunt tamen in illud sub diversa ratione formali: nam electio respicit ipsum, ut pertinet ad ordinem intentionis, & est ultimum in eo, & effectus finis: usus vero respicit illud, ut pertinet ad ordinem executionis, &

in eo est primum, & causa efficiens finis haberi in re: Ergo distinguuntur essentialiter.

Confirmatur: Intentio, quæ est actus efficax circa finem, distinguitur a fruitione ejusdem; quia hæc illum respicit præsentem, illa quasi futurum: Sed pariter electio respicit media quasi futura, usus vero ut præsentia: Ergo sunt actus specie diversi.

Addo, quod, quando nova difficultas se offert, voluntas indiget nova applicatione, & conatu, subindeque novo actu ad illam vincendam: At in executione major difficultas se offert, quam in sola electione: quia eligere est actus mere internus, in quo voluntas solum certat secum, nec habet aliud impedimentum, aut aliam difficultatem, quam eam, quæ se tenet ex parte sui; in exequendo autem non solum certat secum, sed etiam cum aliis potentiis inferioribus, & impedimentis externis, quibus sæpe frangitur animus, nisi virtute constantiæ, & perseverantiæ roboretur. Hinc experientia compertum est, nonnullos summa cum facilitate recte judicare, consiliari, & eligere, & desiderare, qui in executione deficiunt, ut egregie, ac eleganter declarat Bernardus lib. 1. de considerat. cap. 1. his verbis: *Quoties vis, & incassum? Quoties moves, nec promoves? Quoties conaris, & non datur ultra? Eniteris, & non obtines; parturis, & non paris; tentas, & abriperis; ubi incipis, ibi deficis; & dum adhuc ordiris, succidunt te. Venerunt filii usque ad partum (ait Propheta) & vires non habent parturiendi: Ergo præter actum electionis indiget voluntas novo actu ad exequendum, seu ad applicandum potentias executrices ad opus.*

Dices primo: Electio est volitio efficax mediorum: Ergo per seipsam sufficiens est ad eorum executionem; & sic inutilis est usus activus, quo potentia exequentes applicentur ad opus.

Respondeo, concesso Antecedente, negando consequentiam; electio enim non dicitur efficax volitio mediorum, eo quod ipsa sola, absque alio actu intellectus, & voluntatis, sufficiat, ut media executioni mandentur; sed quia ad ipsam infallibiliter sequitur imperium in intellectu, & usus in voluntate, quo applicantur potentia ad exequendum, quod electum est, sicut ad intentionem efficacem sequitur infallibiliter electio mediorum.

Dices secundo: Voluntas per solam electionem movet, & applicat intellectum ad eliciendum actum imperii, qui usum activum præcedit, ut constabit ex dicendis capite sequenti: Ergo pariter supposita electione potest voluntas, absque actu distincto, uti potentiis exequentibus, & ipsas ad operationem applicare.

Respondeo, dato Antecedenti, quod negant aliqui ex nostris Thomistis, negando consequentiam, & paritatem. Ratio discriminis est, quia in exequendo major reperitur difficultas, quam in imperando: unde licet voluntas non indigeat actu ab electione distincto ad applicandum intellectum ad actum imperii, bene tamen ad applicandum potentias executivas ad opus.

## CAPUT VIII.

## De imperio .

**C**irca hunc actum duæ sunt difficultates, & controversiæ breviter hic resolvendæ. Prima est, an detur imperium in homine respectu suarum operationum? Secunda, an tale imperium, supposito, quod detur, sit actus intellectus, an voluntatis?

## §. I.

*Datur in homine actus imperii respectu sui ipsius, suarumque operationum.*

**P**robatur primo ex D. Augustino, & S. Thoma. Ille enim lib. 8. confess. c. 9. sic ait: *Imperat animus, & movetur manus, & tanta est facilitas, ut vix servitio discernatur imperium.* Ille vero hic q. 17. ar. 3. ad 1. hæc scribit: *Tunc demum voluntas alicujus incipit uti, exequendo imperium rationis; quandoque quidem voluntas alterius, cum aliquis imperat alteri, quandoque autem voluntas ipsius imperantis, cum aliquis imperat sibi ipsi.*

Probatur secundo: In Principe repetitur imperium, in ordine ad alios homines sibi subditos: Ergo & in quolibet homine, in ordine ad potentias exequentes. Probatur consequentia: Tum quia sicut Princeps dominium habet in subditos, ita in quolibet homine ratio, adjuncta voluntate, aliis potentiis dominatur: Tum etiam, quia sicut in Principe est prudentia politica, cujus objectum est bonum commune totius regni, vel reipublicæ;

ita



ita in unoquoque homine, operante secundum rectam rationem, est prudentia monastica, cuius objectum est proprium, & particulare bonum: Ergo sicut Princeps per prudentiam politicam imperat aliis, quod convenit bono communi; sic ratio per prudentiam monasticam imperat inferioribus potentiis, quod convenit bono particulari.

Probatur tertio ratione fundamentali: Præter electionem est ponendus in voluntate alius actus, qui dicitur usus activus, ut capite præcedenti ostensum est: Ergo pariter, præter iudicium practicum antecedens electionem, ponendus est in intellectu alius actus, qui dicitur imperium, a quo voluntas dirigitur in actu utendi. Consequentia probatur: cum enim voluntas sit appetitus rationalis, sequens directionem rationis, unicuique actui voluntatis elicitæ correspondet necessario in intellectu actus dirigens illum.

Dices, ad dirigendum actum usus sufficere iudicium illud practicum, quod præcessit electionem, continuatum usque ad executionem, & sic non requiri actum imperii.

Sed contra primo: Usus distinguitur ab electione, eo quod ista sit de medio futuro, ille vero de medio ut hic & nunc exequendo, ut capite præcedenti declaravimus: Ergo pariter actus dirigens usum distinguitur ab actu dirigente electionem. Probatur consequentia: actus intellectus regulantes actus voluntatis habent idem objectum, ac actus ab ipsis regulati: Ergo sicut in mediis, ut habent rationem eligibilem, & exequendorum, invenitur diversa ratio formalis objectiva utilitatis (scilicet utile ut futurum, & ut præsens) sufficiens ad specificandum, & multiplicandum  
dum

dum duplicem actum voluntatis ; ita non poterit non reperiri in illis diversa ratio cognoscibilitatis objectivæ, sufficiens ad multiplicandos duos actus intellectus, scilicet iudicium, & imperium.

Contra secundo : Actus iudicii, ut continuatur post electionem, non proponit voluntati aliquid aliud, quam id, quod proponebat ante electionem ; alias non esset idem actus continuatus, sed diversus : Sed ante electionem vel proponebat solum media ut eligenda, vel si ea proponebat etiam ut exequenda, non proponebat executionem, nisi ut futuram, & veluti distantem : Ergo post electionem non nisi hoc modo eam representabit : Atqui actus intellectus proponens voluntati executionem ut futuram, & distantem, non est sufficiens ad dirigendum usum voluntatis, qui habet pro objecto medium ut hic & nunc executioni mandandum : Ergo ponendus est alius actus intellectus, qui non potest esse nisi actus imperii.

Contra tertio : Ut executioni mandetur a subditis, quod Princeps ab illis fieri debere iudicat, necessarium est præceptum, propter difficultatem, quæ est in operis executione : Ergo cum similis, & non minor difficultas sit in eodem homine respectu suarum potentiarum, ut ab his executioni mandetur, quod voluntas eligit, & intellectus conveniens esse iudicat, constituendus erit in eodem intellectu actus imperii a consilio, & iudicio antecedente electionem distinctus. Unde pro tribus illis actibus tres ponuntur virtutes in intellectu : pro consilio enim ponitur eubulia : pro iudicio, seu sententia synesis, aut gnome : pro præcepto vero, seu imperio prudentia, ut videri potest  
apud

apud S. Thomam infra q. 57. art. 6. & 2.  
2. q. 48. & 51. per totam.

Objicies primo: Vel imperium deservit ad movendas potentias inferiores, vel ad movendam voluntatem: Sed ad neutrum conducit: Ergo prorsus inutile est. Minor probatur, quia cum voluntas sit potentia cœca, potentiæ vero inferiores non sint intellectuales, tam illæ, quam istæ sunt incapaces percipiendi rationis imperium: Ergo illud ad movendum voluntatem, aut potentias inferiores deservire non potest.

Respondeo, imperium deservire tam ad movendas potentias inferiores, quam ad movendam voluntatem, sed mediate solum ad movendas potentias inferiores, immediate vero ad movendam voluntatem, ut potentiis inferioribus utatur, sive illas applicet ad agendum, unde intimatio imperii fit immediate ipsi voluntati. Nec obstat, quod voluntas sit potentia cœca, & cognitionis expers; nam sicut oculus videt toti corpori, & non solum sibi, intellectus intelligit omnibus potentiis; unde sicut non est necesse, quod pes, vel manus videat, ut dirigatur ab oculis; ita nec quod voluntas cognoscat, ut dirigatur per actum imperii, ad eliciendum usum, & applicandum potentias exequentes ad opus; alioquin voluntas non solum esset incapax dirigi per actum imperii, sed nec posset regulari per judicium rationis, & ab intellectu objective moveri, quod est absurdum.

Objicies secundo: Vel actus imperii movet voluntatem ad executionem mediorum, quoad specificationem, vel quoad exercitium: Non quoad specificationem: cum enim judicium præcedens electionem dicat media non

solum esse eligenda, sed etiam exequenda, sufficiens est ad movendum voluntatem ad executionem mediorum, quoad specificationem. Nec quoad exercitium: quia cum voluntas ratione sui sit primum movens quoad exercitium, non potest ab illo quoad exercitium moveri. Præsertim cum intellectus a voluntate moveatur quantum ad exercitium; alioquin daretur inter illas duas potentias mutua causalitas, & dependentia in eodem genere causæ efficientis, quod repugnare videtur.

Respondeo, intellectum per actum imperii movere voluntatem & quoad specificationem, & quoad exercitium: licet enim iudicium regulans electionem proponat media ut exequibilia, & hic & nunc eligenda, non tamen proponit ea ut electa, & hic & nunc exequenda: unde ad hoc secundum requiritur alius actus intellectus, subsequens electionem, & regulans usum, quem vocamus imperium, ut constat ex dictis in tertia probatione nostræ assertionis. Similiter licet voluntas sit primum movens quantum ad exercitium, ac proinde movere quoad exercitium per se primo illi conveniat; hoc tamen non obstat, quin alicui actui intellectus hoc secundario, & ex consequenti, ac per participationem a voluntate competere possit: sicut a pari ordinatio, quæ est propria intellectus, participatur ab aliquo actu voluntatis, nempe ab electione. Unde D. Thomas qu. 22. de verit. artic. 25. *Electio (inquit) est actus voluntatis, non absolute, sed in ordine ad rationem; eo quod in electione apparet id, quod est proprium rationis, scilicet conferre unum alteri, vel præferre; quod quidem in actu voluntatis invenitur ex impres-*  
sio-

*sione rationis, inquantum scilicet ipsa ratio proponit voluntati aliquid non ut utile simpliciter, sed ut utilius ad finem.*

Ad id vero, quod additur de mutua causalitate, & dependentia in eodem genere causæ efficientis, dicendum est, quod licet illa repugnet respectu ejusdem actus, ve effectus, non tamen respectu diversorum, quales solum reperitur in proposito. Nam voluntas per actum electionis movet intellectum ad imperandum executionem mediorum, ipse vero intellectus per actum imperii, efficaciam motivam a præcedenti electione participantem, movet voluntatem quoad exercitium, non ad ipsam electionem, quæ est causa imperii, sed ad alium actum distinctum, nempe ad usum activum, quo voluntas potentias externas applicat ad executionem mediorum. Si autem quæras, cur voluntas, quæ est primum movens quantum ad exercitium, ad hujusmodi actum seipsam sine interventu imperii movere non possit? Respondebo, hoc provenire ex eo, quod licet habeat virtutem ad movendum se, & alias potentias absolute, non tamen per modum ordinationis, hoc enim est proprium intellectus, cujus est ordinare unum ad aliud, ut patebit ex dicendis §. sequenti.

Objicies tertio. Homo non potest seipsum orare: Ergo nec sibi imperare. Sed nego consequentiam, & paritatem: Imperare enim est superioris ad inferiorem; orare e contra est inferioris ad superiorem: unde cum in homine intellectus sit suprema potentia, quæ nullam habet aliam sibi superiorem, potest quidem per imperium inferiores potentias sibi subicere, sed non subijci per orationem alteri potentiæ sibi superiori.



## §. II.

*Imperium est substantialiter actus intellectus, præsupponit tamen necessario actum voluntatis.*

**P**rima pars probatur primo: Imperium est principalis actus prudentiæ, quæ præceptiva est, ut docet Aristoteles 9. Ethic. cap. 9. dicens: *prudencia præceptiva est, finis enim ipsius est, quidnam sit agendum, præcipere*: Atqui prudentia est in intellectu, cum sit virtus intellectualis, ut docet idem Philosophus 6. Ethic. cap. 4. & D. Thomas infra quæst. 57. art. 4. Ergo imperium est substantialiter actus intellectus.

Probatur secundo eadem pars: Sicut obedire pertinet ad inferiorem, ita imperare ad superiorem; quia correspondent sibi invicem imperare, & obedire: Sed ratio, seu intellectus est id, quod in homine superius, & præstantius est, juxta illud Aristotelis 10. Ethic. cap. 7. *Mens est eorum omnium, quæ in nobis sunt præstantissima*: Ergo imperare ad intellectum pertinet.

Tertio suadetur eadem pars ratione D. Thomæ hic qu. 17. art. 1. Imperare alicui est ordinare ipsum ad aliquid, ei intimando, & denuntiando quid debeat agere, vel omittere: Sed ordinare, intimare, & denuntiare, ad rationem pertinet: Ergo imperare est actus rationis. Major patet; non potest enim superior aliquid velle, & imperare, nisi ad hoc agendum hominem ordinet, ei intimando, & denuntiando, ut illud faciat. Minor vero probatur quoad utramque partem. in primis enim

enim ordinare unum ad aliud, est unum cum alio conferre: Sed collatio unius cum alio ad intellectum practicum spectat, sicut ad speculativum illatio unius ex alio: Ergo ordinare ad intellectum pertinet. Unde Aristoteles 2. metaph. cap. 2. ait, quod *Sapientis est ordinare*, & D. Thomas qu. 6. de verit. art. 1. quod *solius rationis est dirigere, & ordinare*: Deinde intimatio, & denuntiatio nihil aliud est, quam quædam manifestatio, seu declaratio, & locutio: At manifestare, & loqui pertinet ad intellectum, qui est veluti os, aut lingua substantiæ spiritualis, juxta illud Psal. 31. *Os justi meditabitur sapientiam*: Ergo & intimare, ac denuntiare.

Quod autem imperium actum voluntatis necessario præsupponat, manifestum est; supponit enim electionem voluntatis, a qua libertatem, & efficaciam motivam, seu vim movendi participat, ut §. præcedenti declaravimus. Ex quo fit debilitatem imperii provenire in nobis ex ægritudine, & infirmitate voluntatis, quæ interdum non plene, & perfecte vult bonum, quod facit, & malum, quod non vult, agit, ut eleganter declarat Augustinus lib. 8. confess. cap. 9. his verbis: *Imperat animus, ut velit animus, nec facit tamen. Unde hoc monstrum? Non ex toto vult, non ergo ex toto imperat, nam intantum imperat, inquantum vult. Voluntas imperat, non utique plena imperat, ideo non est, quod imperat. Non igitur monstrum partim velle, partim nolle, sed ægritudo animi est; quia non rotus assurgit, veritate sublevatus, ægritudine prægravatus.*

Ex his intelliges, actum imperii sic posse describi: Imperium est *ordinativa*, cum *motione quadam*, *intimatio alicujus operis exequendi.*

Imperium enim, ut patet ex dictis, tria importat, seu ex triplici actu coalescit, nempe ex motione, directione, & intimatione: primum habet a voluntate, quæ est primum movens quantum ad exercitium: alia vero ab intellectu, ad quem pertinet ordinare, & loqui. Nam illæ duæ potentia in suis operationibus se mutuo juvant: intellectus enim dirigit voluntatem, & illam determinat quantum ad speciem actus; voluntas vero movet intellectum, illumque determinat quantum ad exercitium. Quod nonnulli egregie explicant emblemate duorum hominum, quorum unus est cæcus, & alter claudus, cæcusque claudum gestat humeris, claudus vero cæcum dirigit oculis suis, & ut loquitur Alciatus, *Mutuat ille oculos, mutuat ille pedes.*

Objicies primo contra primam partem assertionis testimonia D. Augustini, & S. Thomæ, qui interdum insinuare videntur, imperium esse actum voluntatis. Ille enim 8. Confess. cap. 9. ait: *Voluntas est, quæ imperat.* Iste vero infra qu. 71. ar. 6. ad 2. probat, quod prima causa peccati est voluntas, quia ipsa imperat omnes actus voluntarios, in quibus solum invenitur peccatum.

Sed facile respondetur, vel eos loqui de imperio large, & improprie sumpto, prout significat idem, quod movere in finem, quo pacto charitas actus omnium virtutum imperare dicitur, quatenus ex motione charitatis actus omnium aliarum virtutum ad dilectionem Dei, seu ad Deum summe dilectum ordinantur: Vel si loquantur de imperio strictè sumpto, de quo in præsentī agimus, solum intendunt illud esse a voluntate, non substantialiter, & elicitive, sed causaliter, & originative,

tive, quia voluntas ex intentione finis, & electione mediorum movet intellectum ad eliciendum actum imperii.

Objicies secundo: Ad eam potentiam formaliter pertinet imperium, ad quam pertinet dominium, cum imperare sit proprius actus domini, & superioris in subditos. Sed dominium formaliter residet in voluntate, quæ aliarum potentiarum domina, seu regina appellatur, non vero in intellectu: Ergo imperium est formaliter actus voluntatis.

Respondeo distinguendo majorem; ad quam pertinet dominium, quoad vim movendi, nego majorem; quoad vim denuntiandi, intimando, & ordinando, concedo majorem. Similiter distinguo minorem: dominium residet formaliter in voluntate, quantum ad vim movendi, & applicandi, concedo minorem: quantum ad vim denuntiandi, intimando, & ordinando, nego minorem, & consequentiam. Dominium itaque duo dicit, scilicet efficaciam motivam, & vim denuntiativam, ac directivam: primum ad voluntatem pertinet, quæ idcirco aliarum potentiarum domina, & regina appellatur; nam motio earum quantum ad exercitium a voluntate incipit: alterum vero ad intellectum, cujus est ordinare, denuntiare, & intimare; unde etiam rex aliarum potentiarum dicitur, quia illas regit mediante prudentia. Imperium ergo pertinet substantialiter ad potentiam, ad quam pertinet dominium, non quoad vim movendi, sed quoad vim dirigendi; quia cum pertineat ad imperium rationabiliter procedere, debet non tantum movere, & impellere subditos, sed rationabiliter, & moderate regere, quod fit per prudentiam, & rationis directionem.

Obji-

Objicies tertio. Omnis actus intellectus vel est simplex apprehensio, vel judicium, vel discursus; non enim alia nisi tres illæ mentis operationes a Philosophis assignantur: Sed imperium non est simplex apprehensio, neque judicium, neque discursus: Ergo non est actus intellectus, sed voluntatis.

Respondent aliqui ex nostris Thomistis, imperium pertinere ad secundam mentis operationem, & esse judicium practicum subsequens electionem, quod judicium *practice practicum* appellant, ut illud distinguant a judicio regulante electionem, quod practicum simpliciter dicitur.

Sed contra: In omni judicio intellectus invenitur veritas, vel falsitas: Sed in imperio neque veritas, neque falsitas reperitur: Ergo imperium non est judicium practicum subsequens electionem. Minor probatur: nam quando aliquis imperat alteri, *fac hoc*, neque dicit verum, neque falsum, quia non asserit aliquid esse, vel non esse; unde aliquis non dicitur vere, vel falso alteri imperare, sed bene, vel male.

Melius ergo respondetur cum D. Thoma 2. 2. quæst. 83. art. 1. ad 3. tres mentis operationes, quæ a Philosophis communiter assignantur, pertinere ad intellectum speculativum, ad practicum vero pertinere alios actus distinctos, quales sunt oratio, & imperium.

Observandum tamen est, quod licet imperium non sit formaliter judicium, in illo tamen judicium aliquod virtualiter reperitur; æquivaleret enim huic judicio, *hoc tibi faciendum est*, vel *expedit tibi, ut hoc facias*; & ideo dicitur judicium *practice practicum*, ad distin-



inctionem iudicii antecedentis electionem, quod licet sit practice practicum respectu electionis, efficaciter movendo hic & nunc voluntatem ad eam eliciendam, est tamen practicum tantum speculative respectu executionis mediorum; quia solum proponit ejus convenientiam per modum simplicis enuntiationis, non vero per modum intimationis impulsivæ.

## C A P U T IX.

### *De moralitate actuum humanorum in communi.*

CUM humanorum actuum naturam, seu esse physicum moralitas consequatur, postquam illos in esse physico, & ut ad ordinem naturæ pertinent, consideravimus, consequens est, ut de illorum moralitate, seu bonitate, & malitia morali differamus. Verum quia notitia gradus generici non parum juvat, ut species sub illo contentæ perfecte dignoscantur, de moralitate in communi prius agendum est, & quid illa sit, quidve supra libertatem addat, breviter explicandum.

Suppono ergo tanquam certum, libertatem esse quidem fundamentum moralitatis actuum humanorum, non tamen ipsam moralitatem formaliter, cum prius intelligatur libertas in actibus humanis, quam moralitas; prius enim concipimus, intellectu proponente aliquod objectum cum indifferentia, voluntatem illud cum indifferentia tendere (in quo formaliter consistit libertas) quam habere esse morale in suo actu: imo ex eo tanquam a ratione a priori habet esse morale in suo actu, quod ten-

tendat in objectum cum indifferentia, quia ex eo actus habet, quod sit mensurabilis per regulas morum. Addo, quod, si nulla esset regula morum, puta nulla lex, adhuc posita indifferentia iudicii in intellectu, intelligeretur libertas in actibus voluntatis; & tamen in tali casu nulla esset in eis moralitas: Ergo moralitas non est formaliter ipsa libertas. Unde quando S. Thomas interdum ait, actum voluntatis esse humanum, in quantum est liber, vel in quantum procedit a deliberatione rationis, *ly in quantum* in sensu causali, non formali accipiendum est.

Moralitas ergo actuum humanorum consistit formaliter in relatione actus liberi ad regulas morum. Tum quia ratio moralitatis in actibus humanis pertinet ad genus mensurabilis, & regulabilis per regulas morum: mensurabile autem, ut tale, dicit ordinem ad mensuram. Tum etiam, quia de moralibus eodem proportionali modo debemus philosophari, sicut de artificialibus: Sed in artificialibus tota formalis ratio artefacti sumitur ex ordine ad ideam, & regulas artis, quæ sunt in mente artificis: Ergo & in moralibus tota formalis ratio moralitatis debet sumi ex ordine, seu relatione, quam actus humani dicunt ad suam regulam, seu mensuram.

Hæc autem relatio non est rationis, sed realis, cum conveniat actibus humanis independenter ab omni fictione intellectus: nam re vera, & a parte rei actus humani sunt moraliter boni, vel mali, meritorii, vel demeritorii, laude, aut vituperio digni. Non est tamen prædicamentalis, sed solum transcendentalis: Tum quia bonitas moralis habet contrarium, nempe malitiam moralem:

relationi autem prædicamentali nihil est contrarium. Tum etiam, quia ratio prædicamentalis respicit terminum, ut pure terminum, habitudo autem ad objectum ut subditum regulis morum, in qua moralitas actuum humanorum consistit, non respicit illum ut purum terminum, sed ut specificativum, & causam formalem extrinsecam. Tum denique, quia ratio prædicamentalis dependet ab existentia termini, quo definente evanescit: moralitas vero non ita, cum possit dari actus complacentiæ de bono præterito bonus; & delectatio morosa de actu præterito malo per diversa.

Ex his intelliges discrimen inter esse morale monetæ v. g. & esse morale actuum humanorum: valor enim monetæ, & pretium rerum venalium directe, & immediate a voluntate, vel intellectu humano sumitur: moralitas autem actuum humanorum, licet leges divinas, & humanas supponat, ab illis tamen immediate non sumitur, sed ab ordine transcendentali, quem hujusmodi actus dicunt ad objectum, ut regulis morum subjectum, qui ordo est realis, & illis intrinsecus. Nec obstat, quod objectum interdum non sit reale, vel realiter existens: licet enim ordo prædicamentalis requirat terminum existentem; transcendentalis tamen potest versari circa non existens, & circa non entia, ut constat in Logica, quæ licet sit scientia realis, versatur tamen circa secundas intentiones, quæ in objectis nihil reale ponunt. Item dignitates, & honores, jurisdictionem, præcedentiam, & alia similia realibus actibus desideramus, & ambimus, & tamen non sunt nisi denominationes, & entia rationis.

Dices:

Dices : Idem numero actus, sine aliqua reali mutatione, potest fieri de bono malus, imo & de non morali moralis, ut constat in esu carniū continuato a feria quinta in feriam sextam, qui sine reali mutatione, propter extrinsecam mutationem temporis, efficitur malus moraliter, & in motu primo, qui, si cotinuetur, advertente ratione, de non morali fit moralis, sicut de non libero liber : Ergo moralitas non est aliquid reale, & intrinsecum actibus humanis, sed merum ens rationis, vel denominatio pure extrinseca.

Respondeo negando Antecedens : quando enim actus mutatur de bono in malum, aut de non morali in moralem, mutatur intrinsece in esse moris ; quia tunc suscipit novum modum realem, seu novum respectum ad objectum, qui ordo actibus humanis realiter inhæret, ut de relatione ad finem dicit D. Thomas hic art. 4. ad 2.

Instabis : Ille ordo non est prædicamentalis, sed solum transcendentalis, ut supra diximus : Ergo non inhæret. Consequentia patet, ordo enim transcendentalis, cum non distinguatur a fundamento, sicut prædicamentalis, non inhæret subjecto, sicut ille.

Respondeo, actus humanos, & morales duplicem habitudinem ad objectum regulis morum subjectum importare ; unam transcendentalem, qua illud ut specificativum, & causam formalem extrinsecam respiciunt ; aliam prædicamentalem, quæ idem objectum per modum puri termini, & correlativi attingit. Prima prius in objecto intelligitur, unde aliam fundat, quæ actibus humanis realiter inhæret, & de ista loquitur S. Thomas, cum ait, quod

*Relatio in finem inheret actioni*. Potest hoc explicari exemplo scientiarum, quæ duplicem dicunt habitudinem ad objectum; unam transcendentalem, per quam specificantur; alteram prædicamentalem, quæ est mensurabilis ad mensuram, & ad tertium genus pertinet, ac priorem ut rationem fundandi præsupponit; unde licet prima non inhereat subjecto, bene tamen secunda.

## C A P U T X.

### *De speciebus moralitatis.*

**M**ORALE genus, de quo capite præcedenti tractatum est, dividitur in duas species, bonitatem scilicet, & malitiam moralem. Bonitas moralis consistit in respectu transcendentali ad objectum ut consonum regulis morum, ut evidenter colligitur ex principiis capite præcedenti statutis. Cum enim bonitas sit species moralitatis, debet ex parte generis importare idipsum, quod importat moralitas, subindeque modum illum habitudinis, in quo moralitatis essentiam collocavimus. Ex parte vero differentię nihil aliud potest addere, nisi quod talis habitudo sit ad objectum ut consonum regulis morum: tum quia per hoc distinguitur a malitia, quæ respicit objectum dissonum: tum etiam quia bonitas cujuslibet rei est conformitas cum sua regula; ac proinde bonitas actus humani debet esse conformitas cum regula talis actus, quæ est recta ratio.

Confirmatur: Bonitas moralis, cum pertineat ad genus mensurabilis, & regulabilis per regulas morum, & mensurabile, ut tale, dicat ordinem ad mensuram, non potest consistere



sistere in modo absoluto, actu humano superaddito, sed solum in aliquo respectu ad ipsius mensuram: Sed talis respectus non est rationis, ut constat ex dictis capite præcedenti; neque prædicamentalis, cum non tendat ad terminum sub ratione puri termini, sed illum per modum specificativi, & causæ formalis extrinsecæ respiciat, & interdum tendat in objectum non existens, sicut cum quis appetit bonum possibile: Ergo solum potest esse respectus transcendentalis ad objectum, ut consonum regulis morum.

Objicies: D. Thomas hic qu. 18. art. 1. explicans essentiam bonitatis moralis, non meminit talis respectus, seu habitudinis, sed collocat illam in plenitudine essendi, ut scilicet actioni humanæ nihil deficiat ex his, quæ suo esse congruunt, cujusmodi sunt debitus finis, debita quantitas, debitus locus, &c. Ergo non in tali respectu, seu habitudine, sed in horum collectione prædicta bonitas consistit.

Confirmatur: Idem S. Doctor ibidem parificat bonitatem moralem cum naturali: Sed ad bonitatem, & perfectionem in rebus naturalibus non est necesse aliud ponere, quam collectionem omnium eorum, quæ ad rei integritatem, & plenitudinem requiruntur; & debet concurrere, ut constat inductione, in quacumque re naturali, ut homine, equo, flore, &c. quæ tunc habent bonitatem, & perfectionem, cum nihil illis deest ex his, quæ ad eorum integritatem, & plenitudinem necessaria sunt: Ergo similiter bonitas moralis actuum humanorum consistit in collectione omnium, quæ ad eos requiruntur, sine ordine, vel habitudine superaddita.

Ad objectionem respondeo, quod quando

S. Thomas cum dicit, bonitatem moralem actuum humanorum consistere in plenitudine essendi, quam constituit in collectione objecti, finis, & circumstantiarum debitarum, non loquitur in sensu formali, sed causali, & solum intendit, quod habitudo ad objectum consonum rationi, in qua bonitas moralis formaliter consistit, necessario præsupponit in actu morali debitum objectum, finem, & circumstantias, eaque omnia exigit ad hoc, ut in tali actu resultet. Unde exemplum, quod affert de bonitate physica, tenet quantum ad aliquid, non quantum ad omnia. Paritas in eo consistit, quod sicut ad huiusmodi bonitatem requiritur, quod res habeat omnes perfectiones, & formas sibi debitas secundum exigentiam propriæ nature, & qualibet deficiente res ex ea parte dicitur mala, & imperfecta; ita ad bonitatem humanæ actionis opus est omnibus, quæ recta ratio postulat, & per quemcumque defectum, & carentiam illorum redditur mala, & peccaminosa. Ratio autem discriminis est, quia in rebus absolutis, qualis est substantia, regula bonitatis non est aliquid extrinsecum, sed ipsum subjectum; & propterea tota bonitas sumitur ex convenientia ad illud, neque est aliud præter ipsas formas, quæ subjecto conveniunt. In actionibus vero, quarum totum esse est in ordine ad objectum, tota bonitas est respectiva; & propterea aliud est, quod requiritur per modum termini, ut talis bonitas resultet, scilicet objectum conveniens, finis rectus, & circumstantiæ debitæ, & aliud ipsa bonitas, quæ ex illorum collectione & concurrentia in actu humano confurgit. Ex quo patet responsio ad confirmationem.

Ex

Ex dictis de bonitate morali facile colligitur, quid sit dicendum de malitia morali, quæ est altera species moralitatis illi opposita; supposito enim, quod talis malitia consistat in positivo (ut magis communiter docent Theologi, & ostendemus in tractatu de peccatis) non potest in alio consistere, quam in habitudine transcendentali ad objectum, ut dissonum regulis morum, cum debeat in ratione generica moralitatis convenire cum bonitate, subindeque secundum gradum genericum importare habitudinem illam, in qua moralitas formaliter consistit, in ratione vero specifica debet constitui per habitudinem ad objectum, oppositam ei, quæ constituit bonitatem moralem: Unde cum bonitas moralis constituatur per habitudinem ad objectum ut consonum regulis morum, malitia moralis debet constitui per ordinem transcendentalem ad objectum, ut illis dissonum, ac difforme. De quo fusius in tractatu de peccatis cap. 8.

Quæres, an actus indifferentes ex objecto, & secundum suam speciem, ut levare festucam, colligere flores, & similia, sint vere morales, subindeque indifferentia sit aliqua species moralitatis, media inter bonitatem, & malitiam?

Respondeo, illos posse dici morales initiative, & radicaliter, quatenus ex deliberata voluntate procedunt, & ex fine, aut circumstantiis possunt induere moralitatem; & in hoc sensu D. Thomam qu. 2. de malo artic. 5. illos appellare morales secundum suam speciem; illos tamen non esse morales formaliter, & complete, quia moralitas formalis, & completa sumitur ex subiectione ad leges, quæ sunt regulæ moralitatis actuum

humanorum, ut constat ex dictis capite præcedenti: Actus vero ex objecto, & specie indifferentes non cadunt sub lege positive, sed tantum negative, in quantum lex non curat de ipsis, & ab illis suam dispositionem retrahit, quod ad moralitatem non sufficit.

Dices: D. Thomas infra quæst. 92. artic. 2. ait, quod *lex habet tres actus, scilicet prohibere, præcipere, & permittere*: Et addit: *Sunt autem tres differentie actuum humanorum; Quidam autem sunt actus mali ex genere, sicut actus vitiosi, & respectu horum lex habet prohibere. Quidam vero ex genere, sicut actus indifferentes, & respectu horum lex habet permittere*: Ergo circa actus indifferentes datur aliquis specialis actus legis, scilicet permissio.

Confirmatur: Nihil est in rerum natura, siue malum, siue bonum, siue indifferens, quod non cadat sub lege æterna, quæ est prima regula totius moralitatis: Ergo actus indifferentes sunt subjecti saltem legi æternæ.

Pro solutione hujus argumenti sciendum est, permittere dici actum legis positivum, & negativum. Dicitur actus positivus uno tantum modo, quando scilicet lex dispensat in aliquo, quod debebat fieri, v. g. in recitatione officii, in jejunio, & similibus, quæ lex præcipit, & in quibus superior ex justa, & legitima causa dispensat. Dicitur vero actus negativus quadrupliciter. Primo, quando lex non præcipit, quod melius est: sic matrimonium dicitur permissum, quia virginitas non est in præcepto. Secundo, quando lex non prohibet: sic convolare ad secundas nuptias dicitur permissum, quia non est prohibitum. Tertio  
quan-

quando aliquid non impedit, cum possit: sic Deus dicitur permittere peccatum, quia illud non impedit. Quarto, quando lex non punit aliquod malum ad vitandum deterius. Quando ergo D. Thomas docet, permittere esse actum legis, vel loquitur de permissione positiva, qua lex dispensat in aliquo, quod erat prohibitum, & non licebat fieri, illudque permittit, v.g. comedere carnes tempore quadragesimæ, aut nubere cum consanguinea in secundo gradu, qui actus non sunt indifferentes, sed boni, cum sint conformes legi dispensanti, & tollenti ab objecto deformitatem, quam alias haberet: Vel loquitur de actu negativo, qui non sufficit ad moralitatem; cum ad eam requiratur, ut actus positive legi subiectus sit.

Ad confirmationem distinguendum est antecedens: Nihil est, quod non cadat sub lege æterna, ut est ratio divinæ providentiæ, & in ordine ad Deum, transeat: quod non cadat sub lege æterna, prout est regula voluntatis creatæ, ac proinde in ordine ad nos, negatur. Enimvero lex æterna potest considerari, vel ut est ratio divinæ voluntatis, qua regulantur actus ipsius Dei in productione, & gubernatione creaturarum; vel ut medio dictamine rationis participatur a nobis, & applicatur ad regulandum actus nostros, prout a nobis libere exercentur. Primo modo sub illa cadunt omnia, quæ sunt in rerum natura, sicut omnia cadunt sub providentia, & voluntate divina. Secundo autem modo ea solum cadunt sub illa, quæ cadunt sub hominis potestate, secundum quod de illis ratio dicitur esse ab homine facienda; &



quia de indifferentibus secundum se nihil dicitur, ideo prout sic non cadunt sub prædicta lege, atque adeo ex habitudine ad illam non recipiunt aliquam speciem moralitatis.

Ex his intelliges, indifferentiam non esse aliquam speciem moralitatis mediam inter bonitatem, & malitiam, sed moralitatem adæquate dividi in bonitatem, & malitiam moralem; objectum enim actuum humanorum, a quo illi moralitatem desumunt, non respicit rationem, & regulam, nisi aut ipsam adæquando, aut non adæquando; si eam adæquet, est ipsi conforme, si eam non adæquet, difforme: Ergo duplex tantum moralitas objectiva potest reperiri in objectis actuum humanorum, nempe conformitas cum lege, quæ specificat bonitatem moralem, & difformitas, seu deviatio a lege, quæ malitiam moralem constituit, & inter illas nullum potest dari medium positivum, sed tantum negativum, per negationem utriusque extremi, sicut nec inter par, & impar, simile, & dissimile, ut docet D. Thomas hic art. 8.

## C A P U T X I.

### *De principiis moralitatis actuum humanorum.*

**T**RIA sunt principia moralitatis actuum humanorum, nempe objectum, circumstantiæ, & finis, de quibus breviter hic agendum est.

## §. I.

*Prima, & specifica moralitas actuum humanorum sumitur ex objecto.*

**P**robatur ratione D. Thomæ hic ar. 2. Sicut in naturalibus prima, & specifica bonitas rei naturalis sumitur ex forma, quæ dat illi speciem, ita in moralibus prima, & specifica bonitas moralis attendi debet ex forma, quæ dat speciem actui humano: Sed objectum se habet ut forma dans speciem actui morali: Ergo ab eo sumitur prima, & specifica bonitas moralis in actibus humanis. Major patet, Minor probatur. Omnis motus, & via ad terminum respicit ipsum tanquam propriam formam, quia comparatur ad eum veluti potentia ad actum, & sicut determinabile ad determinativum: Sed actus est essentialiter via, & tendentia in objectum. Ergo illud se habet ut forma dans illi speciem.

Confirmatur: Actus humanus, tam in esse moris, quam in esse physico consideratus, est essentialiter respectivus: Ergo debet sumere primam suæ moralitatis speciem ab eo, quod primario respicit. Sed primum, quod respicit, est objectum; circumstantias enim attingit tantum secundo, & ex consequenti: Ergo sumit primam suæ moralitatis speciem ab objecto, non quidem in esse rei, sed in esse moris considerato; cum diversi actus voluntatis, quorum unus est bonus, & alter malus, possint ferri in idem objectum in esse rei, & entitativo: nam eadem pecunia potest esse objectum furti, & restitutionis, idem cibus

objectum gulæ, & temperantiæ, eadem fœmina matrimonio conjuncta objectum adulterii, & actus conjugii. Quemadmodum in scientiis eadem conclusio, ut attingitur, & demonstratur per diversa media, pertinet ad diversas scientias. Unde sicut unitas scientiarum sumitur ab objecto, non in esse rei, sed in esse scibilis spectato; ita prima, & specifica actuum humanorum moralitas est ex objecto, non in esse rei, sed in esse moris, & ut consonat, vel dissonat rectæ rationi, considerato.

Observandum tamen est, quod, quando dicimus, primam, & specificam actuum humanorum moralitatem desumi ab objecto, hoc intelligi debet de actibus bonis, aut malis, non vero de indifferentibus quantum ad speciem; nam cum illi versentur circa objectum pure indifferens, quod regulis morum non subditur, primam, & substantialem moralitatem non desumunt ab objecto, sed a prima circumstantia, quæ determinat formaliter ipsum objectum ad rationem boni, vel mali objective; unde tunc circumstantia non habet rationem puræ circumstantiæ, seu accidentis respectu actus, sed transit quodammodo in rationem objecti moraliter specificantis.

Objicies primo: Actus humanus primam suæ moralitatis speciem desumit ab eo, quod primo respicit: Sed primum, quod respicit, est finis; objectum enim est volitum propter finem, ac proinde finis est prius volitus: Ergo actus humanus primam suæ moralitatis speciem non ab objecto, sed a fine desumit. Unde D. Thomas hic artic. 6. & supra quæst. 1. docet, actus morales sumere speciem ex fine.

Respon-

Respondeo, primum, quod actus humanus respicit, esse quidem finem operis, qui dicitur finis intrinsecus, & coincidit cum objecto, non vero finem operantis, qui dicitur extrinsecus; quia tendentia ad hunc, vel illum finem operantis accidit actui humano, puta quod eleemosyna v. g. fiat propter vanam gloriam, vel ad satisfaciendum pro peccatis. Unde quando D. Thomas docet, actus humanos sumere speciem a fine, vel non loquitur de prima specie moralitatis, vel loquitur de fine operis, qui convertitur cum objecto, non vero de fine operantis, qui ab illo distinguitur.

Dices: Dantur actus boni ex sua specie, qui nullam habent bonitatem ex objecto, sed solum ex fine, ad quem ab operante ordinantur; nam actus fortitudinis v. gr. ex proprio objecto, quod est tolerantia passionis, aut mortis, nullam habet bonitatem, nisi adjungatur finis extrinsecus alicujus virtutis perfectioris, v. g. fidei, aut justitiæ, ut docet S. Thomas 2. 2. qu. 124. art. 3. Idem patet in actu virginitatis, seu omnimoda abstinentia a venereis, quæ non est actus virtutis, nisi ad cultum Dei, & cælestium contemplationem referatur, ut tradit idem S. Doctor ibidem q. 152. art. 3. ad 3. Ergo prima, & specifica bonitas actuum humanorum non sumitur ab objecto, seu a fine operis, sed a fine extrinseco operantis.

Respondeo, hos etiam actus primariam bonitatem habere ex objecto: nam actus fortitudinis ex tolerantia passionum, & virginitas ex omnium venereorum abstinentia commendatur, cum in his gravis sit evincenda difficultas, quam sola superat virtus. Requiritur

ritur tamen per modum conditionis finis extrinsecus operantis, ut habeant omnimodam honestatem, & bonitatem moralem, non tamen per modum rationis formalis. Duobus enim modis potest requiri finis bonus operantis ad actum bonum, nempe per modum rationis formalis ex parte objecti se tenentis; & per modum conditionis, seu extrinseci connotati. Tunc requiritur per modum objecti formalis, quando etiam eoposito objectum nullam habet bonitatem, præter bonitatem ipsius, ut cum aliquis vult ire in agrum ad acquirendam sanitatem, egressus enim iste in agrum non aliam habet honestatem, præter eam, quæ est in illo fine extrinsecò, nempe acquisitione valetudinis. Tunc vero se habet per modum conditionis, seu extrinseci connotati, quando objectum ex sua natura specialem habet honestatem, præter honestatem finis, quam tamen non haberet absque tali conditione, vel connotato, ut contingit in exemplis adductis.

Objicies secundo; Hic actus, *volo honeste vivere*, est singularis, & determinatus in genere moris, & tamen ejus objectum non est determinatum, sed communissimum: Ergo moralitas specifica actuum humanorum non desumitur ab objecto.

Respondeo, quod licet objectum illud in esse rei sit commune, & genericum, tamen, prout respicitur sub uno motivo consonantiæ ad rationem, est unum in ratione objecti; sicut objecta scientiarum, habituum, & potentiarum, quantumvis ampla sint, & late diffusa, tamen ut substernuntur uni rationi formali, unitatem specificam in ratione objecti obtinent.



## §. II.

*Actus humani aliquam bonitatem, vel malitiam desumunt a circumstantiis.*

**H**anc assertionem probat D. Thomas hic art. 3. ex analogia rerum moralium ad naturales, in quibus bonitas, & perfectio sumitur non solum a forma, quæ dat speciem, sed etiam ab accidentibus: v. gr. in homine bonitas, & pulchritudo sumitur non solum ex forma, sed etiam ex figura, debita proportione, & aliis accidentibus: cum enim quodlibet ens creatum sit potentiale, tota plenitudo essendi illius non consistit in essentia, sicut in Deo, sed etiam in accidentibus essentiæ superadditis: Ergo pariter in actibus humanis bonitas non solum sumitur ex objecto, quod se habet ad modum formæ tribuentis speciem, ut §. præcedenti ostensum est, sed etiam a circumstantiis, quæ sunt quædam accidentia ei adjuncta. Ratio vero a priori est, quia tales circumstantiæ possunt importare ordinem convenientiæ, vel inconvenientiæ ad rationem, diversum ab eo, quem importat objectum: non solum enim est disconveniens rationi furari, sed etiam furari in loco sacro, aut in magna quantitate: Ergo possunt causare in actu bonitatem, aut malitiam moralem, diversam ab ea, quæ provenit ex objecto.

Dices primo: Omnis circumstantia moralis afficiens objectum transit in rationem objecti, cum nullam afferat actui, quem circumstat, bonitatem, vel malitiam, nisi sit volita; quod autem volitum est, utique est objectum voluntatis, sicut omne visum est ob-

jectum visus: Ergo perperam distinguimus bonitatem ex circumstantiis a bonitate petita ex objecto. Unde S. Thomas hic qu. 19. art. 2. docet, actum interiorem a solo objecto bonitatem desumere.

Respondeo, circumstantias non transire in rationem objecti, quando non sunt per se primo, & immediate volitæ, sed tantum mediate, & secundario, seu per modum accidentis, & accessorii supervenientis. Tunc nihilominus habent aliquo modo rationem objecti, quia intra objectum saltem secundarium voluntatis continentur. Et in hoc sensu dicit S. Thomas, actum interiorem a solo objecto bonitatem desumere: nomine enim objecti intelligit non solum id, quod voluntas directe, primario, & immediate vult, sed etiam quidquid est ab ea volitum, sive immediate, sive mediate, sive primario, sive secundario, sive directe, sive indirecte; quomocumque enim aliquid sit volitum, est aliquo modo voluntatis objectum.

Dices secundo: Circumstantiæ ut plurimum sunt extrinsecæ actui humano, ut patet de loco, & tempore: Ergo non possunt illi dare bonitatem, vel malitiam intrinsecam. Sed nego consequentiam: quemadmodum enim actus humani desumunt ab objecto bonitatem, vel malitiam moralem intrinsecam, specificam, & essentialem, quia licet illud sit actui extrinsecum, ordo tamen transcendentalis ad ipsum ei intrinsecus est; ita quoque a circumstantiis accipiunt bonitatem, vel malitiam moralem intrinsecam, sed accidentalem; quia pariter ordo transcendentalis, quem dicit actus humanus ad circumstantias, eis intrinsecus est.

## §. III.

*Actus humani desumunt etiam bonitatem, vel malitiam a fine extrinseco operantis, distinctam ab ea, quam habent ex objecto, & fine intrinseco operis.*

**R**atio est, quia omnis actus humanus dependet a fine, ejusque influxu, juxta illud Matth. 6. *Lucerna corporis tui est oculus tuus, si oculus tuus fuerit simplex, totum corpus tuum lucidum erit, &c.* Ergo si finis sit bonus, non potest non influere bonitatem, si pravus, non potest non refundere pravitatem. Unde opus ex objecto bonum, in ulteriorem finem bonum ordinatum, melius est, magisque meritorium; & e contra opus ex objecto malum, ad ulteriorem finem malum relatum, majorem habet malitiam, & deformitatem. Qui enim jejunit, vel castitatem servat ex voto, ultra honestatem operis addit honestatem, & meritum religionis: & qui furatur ad mœchandum, præter peccatum furti, committit peccatum fornicationis, vel adulterii.

Hæc sunt certa, & indubitata apud omnes, sed difficultas, & controversia est inter Theologos, a quo actus ad finem extrinsecum ordinatus habeat speciem essentialem bonitatis, aut malitiæ, an ab objecto, vel a fine? Pro resolutione notandum est, actum ad finem extrinsecum ordinatum, v. g. volitionem dandi eleemosynam ad satisfaciendum pro peccatis, dupliciter posse considerari; vel reduplicative, ut imperatur a pœnitentia, & procedit ex virtute, & intentione ipsius, quasi medium electum ad satisfaci-

ciendum; vel specificative, inquantū est actus misericordię, respiciens honestatē sui objecti, quamvis aliunde imperetur, & ordinetur ad alium finem ulteriorem. Hoc præsupposito,

Dico primo. Actus imperatus, ut talis formaliter, & reduplicative, non specificatur ab objecto, sed a fine operantis.

Probatur breviter: Actus imperatus, inquantum hujusmodi, respicit essentialiter finem operantis: v. g. volitio dandi eleemosynam, ut imperata a virtute pœnitentię, respicit essentialiter honestatem pœnitentię, & non sistit in suo objecto proximo, nempe honestate misericordię: Ergo ut sic specificatur a fine operantis. Consequentia patet, respectiva enim (qualia sunt actus humani, tam in esse physico, quam in esse moris considerati) specificantur ab eo, quod per se primo, & essentialiter respiciunt. Antecedens vero sic ostenditur: Actus imperatus, inquantum hujusmodi, respicit essentialiter id, quod respicit virtus, a qua imperatur: Sed virtus, a qua imperatur volitio dandi eleemosynam, ad satisfaciendum pro peccatis, nimirum pœnitentia, respicit essentialiter finem operantis, nempe satisfactionem pro peccatis: Ergo & ipsa volitio eleemosynę, ut imperata a tali virtute.

Confirmatur: Actus imperatus, ut talis formaliter, est subordinatus actui imperanti, & quodammodo unus, & idem cum eo, unde inquantum hujusmodi habet suam specificationem essentialem ab eo, a quo actus imperans eam desumit: Sed actus imperans specificatur a fine operantis, quem tanquam proprium, & immediatum objectum respicit: Ergo & actus imperatus formaliter, & reduplicative qua talis, a fine operantis speciem sumit.

Dico

Dico secundo. Actus imperatus specificative sumptus non a fine operantis, sed ab objecto, seu fine operis specificatur. Primo enim, & immediate respicit objectum, secundario vero, & mediate finem operantis, ut constat in exemplo adducto; volitio enim dandi eleemosynam, a virtute pœnitentiæ imperata, primo, & per se respicit honestatem misericordiæ, secundario vero, & per accidens tendit in bonum pœnitentiæ, ad quod ab operante ordinatur, imo talem finem non respicit, nisi ut terminata ad proprium objectum, subindeque ut ab eo specificata. Unde finis operantis est circumstantia actus imperati absolute considerati, quæ vocatur circumstantia *cui*: actus vero humani non specificantur a circumstantiis, nec ab eis bonitatem, aut malitiam essentialem, sed duntaxat accidentalem desumunt, ut constat ex dictis §. præcedenti. Adde, quod, si actus imperati specificarentur a fine imperantis, omnes actiones iusti, qui se, & omnia sua per charitatem retulit in Deum, essent ejusdem speciei essentialiter, nempe charitatis, & sic iustus nunquam exerceret actus aliarum virtutum, subindeque illæ in eo essent otiosæ, & superfluæ, quod est absurdum, sic enim charitas non esset forma, sed expulsio, nec corona, sed ruina aliarum virtutum.

Ex his intelliges, quod facta comparatione inter duas illas species, quæ in actu imperato reperiuntur, illa, quæ sumitur ex objecto, est essentialis, altera vero, quæ ex fine, accidentalis. Ut enim mox dicebamus, ordinatio in finem operantis se habet per modum circumstantiæ, & accidentaliter advenit actui, potestque adesse, vel abesse ab illo:



lo: ordo vero ad objectum invariabilis est, & nunquam potest ab actu separari.

Dices primo: Aristot. 5. Ethic. cap. 2. docet, quod ille, qui furatur ad mœchandum, est magis mœchus, quam fur: Ergo censet illum actum esse magis in specie mœchiæ, quam furti; subindeque illam, non istam esse essentialem.

Respondeo, quod ille, qui furatur, ut mœchetur, non dicitur magis mœchus, quam fur, ex eo quod actus furandi speciem sumat a fine luxuriæ, sed quia actus imperans est principalior, & erga luxuriam magis afficitur sic operans, quam circa bonum alienum, quod furatur. Addo, Philosophum posse intelligi, & explicari de actu imperante in quantum huiusmodi, & ut est talis formaliter, & reduplicative: sic enim consideratus non specificatur ab objecto, sed a fine operantis, ut in prima conclusione ostensum est.

Dices secundo: Plura peccata habent speciem essentialem a solo fine, & non ab objecto: nam D. Thomas 2. 2. qu. 110. art. 2. ex diversis finibus distinguit diversas species mendacii; si quis enim proferat mendacium animo recreandi se, vel alium, dicitur mendacium jocosum; si ex intentione juvandi proximum, mendacium officiosum; si ex intentione illi nocendi, mendacium perniciosum. Similiter si quis verbum injuriosum proferat animo auferendi honorem proximo, est contumelia; si ex intentione dissolvendi amicitiam, susurratio; si ex intentione confundendi audientem, irrissio: Ergo actus humani habent speciem essentialem a fine operantis, non vero ab objecto.

Re-

Respondeo distinguendo Antecedens: plura peccata habent speciem essentialem a fine, prout habet rationem finis præcise, nego; prout redundat in ipsum objectum, & intrinsecam causat in eo diversitatem, concedo. Potest enim fieri, ut finis, qui apparet esse extrinsecus, & operantis, sit revera intrinsecus, & operis, ut contingit in exemplis adductis: nam quia objectum, & finis intrinsecus mendacii est dicere falsum, cum intentione fallendi, ut docet D. Thomas 2. 2. quæst. 110. planum est, intentionem pertinere ad objectum mendacii. Unde dicere falsum cum intentione fallendi in materia jocosa, constituit mendacium jocosum; in materia officiosa, mendacium officiosum; in materia perniciofa, mendacium perniciosum. Idem cum proportionem dicendum est de aliis peccatis linguæ, ut de detractioe, susurratioe, discordia, &c.

## C A P U T XII.

*An possit idem actus voluntatis simul, & eodem tempore diversas species moralitatis habere, & esse bonus ex objecto, & malus ex fine, vel e contra malus ex objecto, & bonus ex fine?*

**R**espondeo negative cum D. Thoma hic qu. 19. ar. 7. ad 2. ubi sic ait: *Qui vult dare eleemosynam propter inanem gloriam consequendam, vult id, quod de se est bonum sub ratione mali; & ideo prout est volitum ab ipso, est malum, unde voluntas ejus est mala. Et in 2. dist. 38. qu. 1. art. 4. ad 4. Cum aliquis vult dare eleemosynam propter inanem gloriam,*

viam, hic est unus actus voluntatis, & hic actus totus malus est, licet non ab omni eo, quod in eo est, malitiam habeat. Ratio etiam id suadet; nam licet objectum hujus actus, volo dare eleemosynam propter inanem gloriam, materialiter, & in esse entis sit bonum, formaliter tamen, & in esse objecti, & ut actum illum terminat, ac specificat, non est bonum, sed malum. Tum quia habet rationem medii ordinati ad malum finem, scilicet vanam gloriam; unde non est conforme, sed difforme dictamini recte rationis, & prudentiæ; prudentia enim, & recta ratio dicunt bonum bene esse faciendum, & bonum fieri male, seu ex malo motivo, non esse bonum. Tum etiam, quia tunc circumstantia finis mali transit in rationem objecti specificantis, ut docet D. Thomas hic ar. 5. ad 4. subindeque destruit bonitatem specificam, quæ ex objecto sumenda erat. Unde hypocrisis, seu appetitus vanæ gloriæ fermento comparatur Lucæ 12. *Nam sicut modicum fermentum totam farine, cui injicitur, massam corrumpit, universamque mox conspersionem suo sapore corrumpit; sic etiam simulatio, cujus semel animum imbuerit, tota virtutum sinceritate, & veritate fraudabit*: inquit Venerabilis Beda lib. 4. in Lucam cap. 52.

Hæ rationes non solum probant aliquem actum non posse simul esse bonum ex objecto, & malum ex fine, sed neque etiam posse esse malum ex objecto, & bonum ex fine, ut cum quis furatur ad dandam eleemosynam. Si enim malitia desumpta ex fine operantis, vel ex alia circumstantia, inficit totum actum, & ejus bonitatem destruit; a fortiori illa, quæ derivatur ex objecto, quæ est præcipua, ac

essentialis, idem præstabit, omnemque bonitatem moralem actus pariter destruet. Deinde sicut est contra dictamen prudentiæ eligere aliquod bonum medium ob malum finem, ita & assumere malum medium ad obtinendum bonum finem, quia non sunt facienda mala, ut eveniant bona. Item sicut in eo, qui dat eleemosynam propter vanam gloriam, eleemosyna, in quantum est materia, & instrumentum vanæ gloriæ, non est objectum bonum, sed malum; vitiatur enim a fine, & ad speciem ejus trahitur: ita in eo, qui furatur ad dandam eleemosynam, non est bonus finis, sed malus; quia est causa furandi, & ratio eligendi malum medium, a quo vitiatur, atque ad speciem ejus trahitur: Ergo sicut primus actus est omnino malus, non vero mixtus ex bonitate, & malitia, ita & secundus. Unde S. Thomas hic qu. 19. ar. 7. ad 3. *sive voluntas sit ejus, quod est secundum se malum, & sub ratione boni, sive sit boni sub ratione mali, semper voluntas erit mala.*

Objicies primo: In naturalibus potest idem subjectum retinere bonitatem quoad aliquid, & esse malum quoad aliud: v. g. potest idem homo habere pulchros oculos, & nasum deformem, agrotare pedibus, sed non manibus. Similiter in artificialibus potest idem opus secundum unam partem esse pulchrum, & regulis artis conforme, & secundum aliam deforme, distortum, & regulis artis dissonum: pariter ergo eadem actio humana poterit esse mixta ex bonitate, & malitia morali, & simul esse bona ex objecto, & mala ex fine operantis, vel e contra mala ex objecto, & bona ex fine operantis. Quare S. Thomas hic art. 4. cum enumerasset in corp.

quadruplicem actus bonitatem, in solut. ad 3. ait: *Nihil prohibet actioni habenti unam prædictarum bonitatum deesse aliam; & secundum hoc contingit, actionem, quæ est bona secundum speciem suam, vel secundum circumstantias, ordinari ad finem malum, vel e converso; non tamen est actio bona simpliciter, nisi omnes bonitates concurrant.* Quibus verbis aperte videtur docere, quod actio humana potest habere unam bonitatem moralem, puta ex objecto, & tamen carere aliis, quæ desumuntur ex fine, vel circumstantiis, subindeque simul esse bona, & mala. Unde in 2. dist. 36. quæst. unica art. 5. in fine corporis ait: *Contingit actum habere bonitatem ex materia, & tamen eum male fieri propter indubitas circumstantias.*

Respondeo, concessio Antecedenti, negando consequentiam, & paritatem. Ratio discriminis est, quia in naturalibus, & artificialibus malum unius partis non inficit, aut destruit bonitatem alterius; unde bonitas, quæ est ex essentia, potest simul stare cum malo accidenti, & bonitas unius partis cum malo alterius: in moralibus vero malitia, quæ est ex fine, vel ex circumstantiis, totum actum inficit, & omne bonum ejus destruit, & a fortiori malitia, quæ est ex objecto, destruit bonitatem finis; sicque impossibile est, bonitatem ex objecto stare cum malitia ex fine, vel bonitatem ex fine cum malitia ex objecto. Unde quando S. Thomas ait, quod actioni habenti unam bonitatem, puta ex objecto, contingit deesse aliam, scilicet ex fine, & ob istius defectum reddi peccaminosam, *ly habenti non facit sensum compositum, quasi actio simul cum tali defectu talem bonitatem*  
 con-



conservet, sed reddit sensum divisum, & solum significat, quod quantum est de se, habiturus erat actus talem bonitatem, nisi advenisset malitia ex fine illam impediens. Sicut si diceretur, habenti sanitatem contingit distemperari humores, non esset verum in sensu composito, itaut cum de facto est distemperies, revera sit sanitas, sed solum in sensu diviso, quia scilicet adesset tunc quantum est ex aliis principiis, nisi distemperies accidisset. Eodem modo intelligi, & explicari debet alius locus desumptus ex libro 2. sententiarum.

Objicies secundo: Cum quis instante præcepto subveniendi egeno in extrema, vel gravi necessitate constituto, dat eleemosynam, ob inanem gloriam, implet præceptum: Ergo talis actus est bonus ab objecto, licet sit malus ex fine, subindeque mixtus ex bonitate, & malitia morali. Consequentia patet: cum enim præceptum sit de actu bono, impleri nequit nisi per actum bonum, saltem ex objecto.

Confirmatur: Si talis actus esset malus ex objecto, haberet duplicem malitiam, unam ex fine, nempe inanis gloriæ, aliam ex objecto depravato, scilicet ex eleemosyna vitiata: Sed hoc dici nequit; alias qui daret eleemosynam propter vanam gloriam, duplex peccatum committeret, quod videtur absurdum: Ergo talis actus non est malus ex objecto.

Ad objectionem respondeo, concessio Antecedenti, negando consequentiam; ad cuius probationem dicendum cum D. Thoma infra qu. 100. art. 9. & 10. leges esse in duplici differentia: quædam dantur de actibus humanis, præcise quoad substantiam, & en-

titatem physicam, vel quod idem est, quoad bonitatem objectivam materiale, ut quæ præcipiunt succurrere egenti, audire sacrum, & similes: aliæ vero dantur de fine, & modo prædictorum actuum, & consequenter de eorum honestate, & bonitate formali, cujusmodi sunt illæ, quæ disponunt de interiori rectitudine hominis, ac de his, quæ pertinent ad directionem cordis, & ad ipsam justificationem, & munditiam interiorum, ut credere, sperare, diligere, pœnitere, non mœchari in corde, non concupiscere rem alienam, &c. Leges igitur, quæ dantur de sola substantia actus (qualis, ut dixi, est illa, quæ præcipit succurrere indigenti) adimpleri possunt per actum, qui nullam habeat bonitatem formalem, dummodo circa materiam bonam, seu objectum materialiter bonum versetur. Unde hoc argumentum solum probat, objectum hujus actus, *Volo dare eleemosynam propter inanem gloriam*, esse bonum materialiter, & in esse entis, non autem ostendit illud esse bonum formaliter, & in ratione objecti specificantis.

Ad confirmationem respondeo, aliquos existimare in illo actu duplicem esse malitiam, unam vanæ gloriæ vitiantis, & aliam eleemosynæ vitiatæ; tunc enim (inquiunt) non manet vera eleemosyna, sed fit materia vanæ gloriæ, ac instrumentum superbiæ. Unde Augustinus in regula, seu epist. 109. ait, quod *superbia insidiatur bonis operibus, ut pereant: & Chrysologus, loquens de hypocrisis, dicit: Crudeli arte virtutes necat mucrone virtutum, jejunium jejuniis perimit, orationem oratione vacuat, misericordiam miseratione prostermit.* Verisimilius tamen, & probabilius est, non dupli-

duplicari ibi malitiam, nec aliam dari distinctam a superbia, seu vana gloria, quæ totum illum actum vitiat, ad instar fermenti vitiati, quod totam farinæ, cui injicitur, massam corrumpit, vel tineæ, quæ totum, ex quo nascitur, pannum corrodit. Unde Christus Mat. 6. dicebat: *Si oculus tuus fuerit nequam, totum corpus tuum tenebrosum erit.* Ubi per oculum intelligunt SS. Patres intentionem finis, quæ, si sit mala, reddit totam actionem malam, & tenebrosam, omnemque bonitatis lucem ab ea excludit.

Dices. Sicut intentio finis, si sit mala, reddit actionem malam, ita si sit bona, reddit illam bonam, quamvis ex objecto mala sit. Ergo poterit actus malus ex objecto esse bonus ex fine. Consequentia patet, Antecedens vero probatur ex variis Scripturæ, & SS. Patrum testimoniis, in quibus actus de se mali, & peccaminosi ex bono fine excusantur, ut constat tum de mendacio, tum de homicidio. Nam Genes. 20. Abraham dixit de uxore sua, quod esset sua soror, & tamen non peccavit, ut dicunt Augustinus lib. 12. contra Faustum c. 34. & Chrysostomus homil. 52. super Genesim, quia hoc dixit ad salvandam propriam vitam. Jacob mentitus est patri suo dicens se esse primogenitum ejus Esau; & tamen solum ob intentionem bonam excusari potest, quia scilicet hoc dixit ad obtinendam patris benedictionem. Judith in pluribus Holoferni mentita est; & tamen videtur non peccasse, quia id fecit ad salvandum populum suum. Item obstetrices Ægyptiæ mentitæ sunt Pharaoni, quæ tamen non videntur peccasse, quia id fecerunt ad impedienda homicidia parvulorum; unde dicitur Exod. 1. *Bene*

*fecit Deus obstetricibus*: constat autem, Deum non remunerare peccata. Idem probatur de homicidio: nam Exodi 2. Moyses occidit Ægyptium autoritate propria, & ex bona intentione liberandi proximum suum excusatur. Judicum 16. Sanson seipsum occidit cum multis Philistæis, columnas templi concutiens; & tamen non peccavit, quia ex zelo Dei id fecit, ut Philistæos inimicos populi Dei occideret; unde ab Apostolo inter sanctos connumeratur ad Hebræos 11. Beata etiam Apollonia, Spiritus Sancti igne succensa, in rogam se projecit, ut narrat ejus historia. Scribit etiam D. Ambrosius lib. 3. de Virginibus, Pelagiam Virginem præcipitem se dedisse in flumen, ne a persequente milite violaretur. Idemque laudabiliter fecisse tempore persecutionis aliquas sanctas fœminas, ut invasores suæ pudicitiae effugerent, narrat S. Augustinus lib. 1. de civit. cap. 16.

Respondeo negando Antecedens, intentio enim boni finis nunquam excusat malitiã prævæ electionis, quia non sunt facienda mala, ut eveniant bona. Unde non est licitum mentiri propter aliquem bonum finem, ut ad tuendam vitam proximi, vel aliquod grave damnum vitandum, ut communiter docent Theologi contra Cassianum, qui collat. 17. c. 18. approbare videtur sententiam Abbatis Josephi dicentis: *Quando grave aliquod imminet de veritatis confessione discrimen, tunc mendaciorum sunt recipienda perfugia.* Ad illa vero, quæ ex Scriptura afferuntur pro mendacio excusando, in primis dico, Scripturam multorum mendacia referre, sed non ea reprobare, vel excusare; unde quando obstetrices mentitæ sunt Pharaoni, pro illo mendacio non sunt

remuneratæ a Deo, sed pro timore, quem habuerunt erga Deum, propter quem infantes Hebræorum noluerunt occidere, ut ait D. Thomas 2.2. quæst. 110. artic. 3. ad 2. & patet ex illo Exodi 1. *Quia timuerunt obstetrices Deum, edificauit illis domus.*

Secundo dico, Abraham non fuisse mentitum, cum dixit, Saram esse sororem suam, quia soror erat ex parte patris, quamvis non ex parte matris, ut dicitur Genes. 20. Non quod fuerit genita ex eodem patre proximo, etsi non proxima matre, quasi fuisset soror germana, sed non uterina, ut Cajetanus, & nonnulli Recentiores existimant; sed quia nata erat ex eodem patre, scilicet Thare, mediante filio ejus Aram, patre Saræ, ut recte observavit Cornelius Jansenius Episcopus Iprensis in c. 20. Genes. Ex quo infert, fuisse quidem licita tempore Abrahamæ matrimonia inter avunculum, & neptem, sed non inter fratrem, & sororem.

De Jacob etiam dicendum est, ipsum non fuisse mentitum, cum dixit Patri: *Ego sum primogenitus tuus Esau*: Tum quia primogenita illius ei de jure debebantur, & sic se appellabat Esau, non in persona, sed in jure; sicut Joannes dictus est Elias, non in persona, sed in spiritu: Tum etiam quia loquebatur prophetice, & in sensu mystico, ut scilicet designaret, quod minor populus, scilicet Gentilium, substituendus erat loco majoris, nempe Judæorum. Unde ait D. Thomas loco citato in resp. ad 3. quod *in Scriptura sacra inducuntur aliquorum gesta, quasi exempla perfectæ virtutis, de quibus non est æstimandum, eos fuisse mentitos: si quæ tamen in eorum dictis appareant, quæ mendacia videantur, intelligendum est, ea figuraliter, & prophetice dicta fuisse.*



Judith quoque in verbis, quæ Holoferni dixit, cum magna cautela, & providentia locuta est, & aliquibus amphibologiis, non tamen mendacis voluit eum decipere; sicut cum dixit, quod duceret eum per mediam Jerusalem, & ne unus canis latraret contra illum; nam revera illum adductura erat per mediam Jerusalem, sed mortuum, non vivum, deferendo caput ejus, &c. Quod si in aliquo verbo fortassis mentita est, non ex eo laudatur, sed ex charitate, & affectu ad salutem populi.

Ad id, quod dicitur de homicidio Moyfis, respondetur, quod si Moyfes est excusandus in occisione illius Ægyptii, vel id prestitit ex inspiratione Dei, qui ad hoc ei auctoritatem tunc dedit; vel ob justam proximi defensionem, quia videbat fratrem, seu proximum injuste ab illo Ægyptio affligi, & opprimi, & non erat alia via defendendi ipsum, quam invasorem occidendo.

Demum ad id, quod additur de Sansone, dicendum est, illum Spiritu Sancto instigante id fecisse, atque adeo licite, ut docent S. Augustinus 1. de civit. c. 21. & 26. & D. Thomas 2. 2. q. 64. artic. 5. ad 4. Idem dici debet de S. Apollonia, cum in rogam se projecit, & de illis Sanctis sceminis, quæ tempore persecutionis seipsas occiderunt, vel in flumen præcipitarunt, ut invasores suæ pudicitiae effugerent, ut ibidem tradit S. Doctor.

Quæres, an idem actus possit simul habere duas species bonitatis, vel duas species malitiæ? Respondeo affirmative: bonitas enim, & malitia moralis actus sumuntur ex conformitate, vel deformitate ad rationem: Sed unus & idem actus potest esse conformis, vel defformis

mis rationi duobus modis inter se diversis ; potest enim habere conformitatem , vel difformitatem ad rationem ex parte objecti , quod immediate respicit , & ex parte finis , ad quem ordinatur : nam cum quis tribuit eleemosynam ad satisfaciendum pro peccatis , in isto actu datur objectum , scilicet sublevatio alienæ miseriæ , quod est ex se rationi consonum ; & finis , nempe satisfactio pro peccatis , qui similiter honestus est , & conformis rationi . Similiter cum quis furatur ad fornicandum , in illo actu duplex reperitur deformitas , una ex objecto , scilicet ex re aliena , quæ tollitur , altera ex fine , ad quem ordinatur , nimirum fornicatione : Ergo idem actus duas species bonitatis , vel duas species malitiæ simul habere potest .

Confirmatur : Idem actus potest procedere a distinctis virtutibus , nempe ab una elicitive , & ab alia imperative , ut constat in martyrio , quod , ut ait D. Thomas 2. 2. quæst. 124. artic. 2. ad 2. *est actus charitatis ut imperantis , fortitudinis autem ut elicientis* : Ergo potest ab utraque suam specialem bonitatem habere . Consequentia patet : actus enim pertinere non potest ad aliquam virtutem , nisi attingat objectum sub ratione formali illius , in qua ratione specialis bonitas , & honestas necessario imbibitur .

Dices . Cum quis vult jejunare , vel tribuere eleemosynam , ad satisfaciendum pro peccatis , non appetit tale opus propter se , sed tanquam medium ad pœnitentiam : Sed medium , qua tale , non habet rationem boni honesti , quæ soli fini convenit , sed tantum boni utilis : Ergo talis actus non habet honestatem , seu bonitatem moralem ab

objecto, quod immediate respicit, sed tantum a fine extrinseco, ad quem ordinatur; subindeque non duplici, sed unica tantum bonitate gaudet.

Respondeo negando Antecedens: jejunium enim, vel eleemosyna volita, vel facta ad satisfaciendum pro peccatis, simul appetitur & propter se proxime, & immediate, ratione propriæ honestatis, ac bonitatis moralis, & propter aliud, nempe propter pœnitentiam, ad quam ab operante ordinatur; unde non habet rationem puri mediï, nec puri finis, sed finis simul, & mediï, seu finis intermediï, & est bonum honestum ratione sui, & bonum utile ratione ordinationis ad pœnitentiam; subindeque duplicem habet speciem bonitatis moralis, unam ex objecto, in quod immediate tendit, alteram ex fine extrinseco, ad quem ordinatur, quarum prima est illi essentialis, altera vero accidentalis, ut capite præcedenti §. 3. ostensum est.

### C A P U T XIII.

*De differentia actuum humanorum ad bonitatem, vel malitiam moralem.*

CERTUM est dari actus humanos indifferentes ex sua specie: nam actus humani speciem sumunt ex objecto, ut supra cap. II. §. 1. ostensum est: unde sicut actus illi dicuntur boni ex sua specie, qui tendunt in objectum de se bonum, mali vero, qui respiciunt objectum malum, & difforme rationi; ita illi indifferentes ex sua specie appellantur, qui versantur circa objectum ex se ad bonum, vel malum indifferens, utpote secundum se neque con-

sonum, neque dissonum rationi: constat autem plures esse actus hujusce rationis, nam ambulare, levare festucam, ire ad agrum, colligere flores, & hujusmodi, ex objecto non habent bonitatem, aut malitiam, sed ad utramque indifferentes sunt, unde ex bono sine honestari, & ex malo vitiari possunt, juxta illud Augustini lib. 2. de sermone Domini in monte: *Sunt quedam facta media, quæ possunt bono, vel malo animo fieri, de quibus judicare temerarium est.* Solum ergo difficultas est, & controversia inter Theologos, an possit dari actus indifferens, non solum in specie, & per ordinem ad objectum, sed etiam in individuo, & pensatis omnibus circumstantiis, & accidentibus, quæ necessario illum comitantur?

Respondeo negative cum S. Thoma hic art. 9. idque probo primo hac ratione, quam adducit in corp. articuli: Licet aliquis actus non habeat ex sua specie, & objecto, quod sit bonus, aut malus, quia tamen actuum humanorum bonitas, aut malitia moralis non pendet solum ab objecto, sed etiam a circumstantiis; quæ sunt veluti quædam illorum accidentia, oportet, quod quilibet individualis actus habeat aliquam circumstantiam, per quam contrahatur ad bonum, vel malum, ad minus ex parte intentionis finis: nam si finis, quem operans formaliter, aut virtualiter intendit, sit honestus, etiamsi objectum sit indifferens, actus erit bonus moraliter, ut cum quis vadit in agrum honestæ recreationis causa: si vero finis non sit honestus, eo ipso talis actus erit malus moraliter, quia eo ipso quod actus non habet finem bonum, & honestum, est malus: *Cum enim* (inquit S. Doctor) *ratic-*

*nis sit ordinare, actus a ratione deliberativa procedens, si non sit ad debitum finem ordinatus, ex hoc ipso repugnat rationi, & habet rationem mali. Idem docet Augustinus lib. 4. contra Julian. cap. 3. his verbis: Cum facit homo aliquid, in quo peccare non videtur, si non propter hoc facit, propter quod facere debet, peccare convincitur. Et infra: Quidquid boni fit ab homine, & non propter hoc fit, propter quod fieri debere vera sapientia præcipit, licet officio videatur bonum, ipso non recto fine peccatum est. Ergo actus ex sua specie, seu ex objecto indifferens non potest esse in individuo, seu in sui exercitio, sed necessario debet esse bonus moraliter, vel malus.*

Respondent Adversarii; hominem non teneri actui indifferenti ex objecto apponere finem bonum, & honestum, sed posse illum exercere ob solam delectationem, vel naturæ commoditatem; nimis enim (inquit) rigorosum videtur obligare hominem ad hoc, ut in omnibus actionibus suis, in his præcipue quæ ad naturæ commoditatem, & individui conservationem pertinent, semper rectum, & honestum finem apponat; alias continuo peccarent homines, saltem venialiter, cum continuo tales actiones occurrant, & homines non recordentur eas in bonum, & honestum finem referre.

Sed contra primo: Quoties homo operatur cum consilio, & deliberatione rationis, tenetur operari ut homo, ac proinde juxta exigentiam, & inclinationem naturæ rationalis: Ergo tenetur operari in ordine ad bonum rationis, sive honestum, quod est finis talis naturæ; alioquin non agit ut homo, sed ut animal, & assimilatur jumentis  
in-



insipientibus, quibus non est intellectus. Unde Propheta Regius Psal. 9. dicebat: *Constitue Domine legislatorem super eos, ut sciant Gentes, quoniam homines sunt*: id est, mitte, Domine, Verbum tuum, & sapientiam de cœlis, ut doceat Gentes, & homines peccatores, qui more brutorum vivunt, attendendo solum ad bonum delectabile, & sensibile, operari conformiter ad naturam humanam, & sequi regulas rectæ rationis, ac prudentiæ, bonumque honestum, & rationi consonum profequi.

Contra secundo: cum operationes non sint propter delectationes, sed e converso delectationes propter operationes, ut docet D. Thomas supra qu. 4. art. 2. ad 2. qui eligit operationem propter delectationem, & propter hanc solam operatur, inordinate agit, & peccat pervertendo ordinem naturæ, ut magis constabit ex infra dicendis: Ergo falsum est, & a principiis moralis Philosophiæ penitus alienum, quod Adversarii dicunt, nempe hominem posse exercere actus ex objecto indifferentes, propter solam delectationem, aut commoditatem naturæ, tanquam propter finem. Pars enim sensitiva, & animalis, utpote inferior, debet semper subesse, ac subordinari rationali superiori, & ab ipsa dirigi, & regulari, subindeque bonum delectabile ad honestum referri. Non requiritur tamen necessario actualis relatio in bonum honestum, sed sufficit virtualis: unde quamvis quis accedens ad mensam non cogitet de conservacione vitæ, sed solum de cibi delectatione, non propterea peccat, quia talem delectationem propter operationem vitæ conservativam saltem virtualiter vult, sicque non inordinate eam appe-

tit. Nam hoc ipsum, quod aliquis agit ordinate ad sustentationem, vel quietem sui corporis, ad bonum virtutis ordinatur in eo, ut ait S. Thomas hic art. 9. ad 3. Ex quo patet, ejus sententiam non esse nimis rigidam, & austeram, nec jugum importabile, aut labyrinthum scrupulosis conscientiis inextricabilem imponere, ut censent Adversarii.

Ex his potest magis illustrari, & confirmari ratio D. Thomæ, & rursus sub hac forma proponi: Quotiescumque homo operatur cum consilio, & deliberatione rationis, intendit aliquem finem: vel ergo talis finis est bonum honestum, aut delectabile; utile enim, qua tale, cum non sit appetibile propter se, sed solum propter aliud, ad quod deservit ut medium, non potest habere rationem finis. Si sit bonum honestum, actus erit moraliter bonus, & rationi consonus: Si vero sit pure delectabile, actus erit malus, & rationi dissonus; quia, ut ostendimus, est intrinsece malum, & rationi disforme, sistere in bono delectabili tanquam in fine.

Objicies primo: Sunt aliquæ operationes per se tantum ordinatæ ad oblectandum, ut visio pulchri ad oblectandos oculos, olfactio odoris ad oblectandas nares, musica ad aures recreandas: Ergo saltem istæ poterunt propter solam delectationem licite exerceri.

Respondeo negando Antecedens, nulla enim operatio ad solam delectationem, ut ad ultimum finem ordinatur; sed ultra semper tendit ad finem commodum, & utilem naturæ. Ita visio pulchri, auditio suavis concertus finaliter ordinantur ad excitandos spiritus, qui deserviunt ad operationes humanas exercendas. Olfactio odoris ordinatur ad ce-  
re-

roborem confortandum, & sic de cæteris.

Objicies secundo: Nullum est præceptum obligans hominem ad referendum omnes suas actiones in bonum honestum, & rationi consonum, quotiescunque cum consilio, & deliberatione rationis operatur: Ergo ratio D. Thomæ falso nititur principio. Consequentia patet, Antecedens probatur: Si daretur tale præceptum, vel esset positivum, vel naturale: Non primum, cum ex Scriptura non constet; non secundum, quia ad nullum ex præceptis Decalogi, ubi naturalia continentur, spectat: Ergo, &c.

Respondeo negando Antecedens, & ad ejus probationem dico, tale præceptum esse naturale; sicut enim agentia naturalia determinantur ab Authore naturæ ad proprios actus naturali inclinatione, ita agens liberum determinatur per leges, & præcepta: videmus autem, quod agentia naturalia recipiunt ab Authore naturæ inclinationem, ut per omnes suos actus tendant ad proprios fines consonos suis naturis: Ergo etiam agens rationale, & liberum debuit habere præceptum, & legem, ut omnibus suis actibus deliberatis tendat ad bonum consonum naturæ rationali, quod est bonum honestum. Neque enim minus spectat ad naturæ Authorem dare agentibus liberis pro omnibus suis actibus determinationem moralem, quæ est per præceptum, quam agentibus naturalibus determinationem naturalem, quæ est per naturalem inclinationem. Ex quo patet, tale præceptum esse naturale. Ad quod vero ex decem in Decalogo contentis reducat, varie opinantur Authores. Quidam existimant, illud esse reducendum ad præceptum dilectionis Dei: nam ratione hu-

ius præcepti tenemur diligere Deum super omnia, & habere illum pro fine ultimo; & consequenter referre in ipsum omnes nostras actiones, saltem mediate, quod fit ordinando eas ad aliquem finem honestum. Aliqui dicunt, quod sicut est præceptum naturale non prodigendi pecunias, ita & non terendi tempus inaniter, & potentias animæ, vel corporis in operibus vanis, & otiosis inutiliter occupandi.

Verius tamen, aut probabilius existimo, quod sicut dantur quædam veritates, quæ per se non pertinent ad objectum fidei, sed sunt veluti præambulæ ad illam; ut Deum existere, Deum esse unum, sicut docet D. Thomas 1. p. qu. 2. art. 2. ad 1. ita dantur quædam præcepta naturalia, quæ non continentur in præceptis Decalogi, sed sunt quasi præambula ad illa, sicut est præceptum diligendi seipsum, ad quod reducitur præceptum de non operando absque fine rationabili; inquantum homo, quia rationalis est, & vivit vita intellectuali, ac elevata supra vitam brutorum, debet diligere suam dignitatem, & operari ut homo, non vero assimilari jumentis insipientibus, ut supra ostensum, ac ponderatum est.

Objicies tertio: Datur actus indifferens secundum speciem: Ergo & quoad individuum. Consequentia videtur manifesta; quia nulla est species, quæ non habeat, vel saltem habere possit aliquod individuum.

Respondeo, concesso Antecedente, negando consequentiam: quia (ut supra notavimus) actus secundum speciem attenditur solum penes ordinem ad objectum, a quo specificatur, quod cum sæpe neque bonum,

num, neque malum per se fit, nullam bonitatem, vel malitiam, sed specificam tantum indifferentiam in objectum refundit. At vero actus in individuo consideratur ut vestitus omnibus circumstantiis, quarum præcipua est finis, qui, si sit honestus, bonitatem moralem causat in actu; si vero honestate careat, malitiam moralem in ipsum inducit. Ad probationem in contrarium dicendum est, quod licet species, quæ actui humano absolute convenit, in aliquo individuo reperitur; ea tamen, quæ illi competit sub quadam præcisione, & statu, quo attingit, vel concipitur attingere objectum sine circumstantiis, non potest ad individua descendere; quia in individuo inveniuntur circumstantiæ, sine quibus individuatio non datur; indifferentia autem ad bonitatem, & malitiam actibus humanis absolute non convenit, sed sub aliqua tantum præcisione, & reduplicatione, nempe pro ut solum objectum respiciunt, & a circumstantiis abstrahunt.

*Duo corollaria, quæ observentur dignissima.*

**E**X dictis colligitur primo, falsam esse, & a principiis Philosophiæ moralis penitus alienam Escobarii sententiam tract. 2. exam. 2. num. 102. asserentis, nullum esse peccatum comedere, & bibere usque ad satietatem, ob solum voluptatem, & pro hac sententia referentis Joannem Sanctium. Constat enim ex supra dictis, delectationes sensuum a creatura rationali non esse per se expetibiles, sed solum ratione boni honesti, cujus sunt illecebra, & veluti condimentum, quod provida, & sagax natura in operationibus ad conservationem



nem individui, vel speciei necessariis appo-  
 fuit, ut bruta, quæ non possunt apprehendere  
 bonum honestum, delectabili traherentur.  
 Unde delectationes sensuum primario, &  
 principaliter, seu tanquam finem intendere,  
 est natura bruti, & vitium hominis, juxta il-  
 lud Augustini lib. de peccato origin. cap. 40.  
*Tanta excellentia est in comparatione pecoris  
 homo, ut vitium hominis natura sit pecoris.*  
 Hinc Tullius in suis de officiis, ac Tuscula-  
 narum quæstionum libris infert, corporis vo-  
 luptatem non satis esse dignam hominis pre-  
 stantia, & pertinere ad omnem officii quæstio-  
 nem, semper in promptu habere, quantum na-  
 tura hominis pecudibus, reliquisque bestiis ni-  
 si voluptatem sentientibus antecellat. Et Se-  
 neca l. de beata vita c. 10. quendam Epi-  
 curi de grege porcum redarguens sic ait:  
*Tu voluptatem complecteris, ego comescor,  
 tu voluptate fruëris, ego utor.* Et epist. 88.  
*Temperantia (inquit) voluptatibus imperat,  
 alius odit, atque abigit, alias dispensat, &  
 ad sanum modum redigit, nec unquam ad il-  
 las propter illas venit.* Qualis pudor eo post  
 fidem non pervenisse Theologos, quo ante  
 fidem Philosophi pervenere? Quare Esco-  
 bario, & Sanctio illud Augustini ad Julia-  
 num, voluptati sensuali similiter patrocini-  
 nantem, regerere licet: *Obsecro te, non sit  
 honestior Philosophia gentium, quam nostra  
 Christiana.* Unde inter propositiones nuper  
 a Sanctissimo Papa nostro Innocentio XI.  
 damnatas hæc habetur: *comedere, & bibere  
 usque ad satietatem, absque necessitate, ob  
 solam voluptatem, non est peccatum, modo  
 non obsit valetudini; quia licite potest appe-  
 titus naturalis suis actibus frui.*

Colligitur secundo, falsam esse, & bonis  
 mo-

moribus adversam aliam Joannis Sanctii sententiam, qui disput. 23. n. 25. contendit, finem solius delectationis in conjugatis ne peccatum quidem esse veniale. Si enim peccatum, & deordinatio creaturæ rationalis est, actiones ad individui conservationem spectantes, ob solam delectationem tanquam propter finem elicere, etiam peccatum, saltem veniale, erit in conjugatis actum ad speciei propagationem ordinatum, ob solam delectationem tanquam propter finem exercere. Unde Augustinus l. de bono conjugali c. 6. *Conjugalis concubitus generandi gratia non habet culpam, concupiscentiæ vero satiantis, tamen cum conjuge propter finem tori, venialem habet culpam.* Et cap. 7. *Reddere debitum conjugale nullius est criminis, exigere autem ultra generandi necessitatem est culpa venialis.* Item l. 2. contra Julian. c. 10. ait, *conjuges contrahere, unde quotidie dicant, Dimitte nobis debita nostra, quando modum generationi necessarium causa solius voluptatis excedunt.* Similia habet Gregorius Magnus l. 12. moral. c. 17. alias 20. ubi hæc scribit: *Tunc solum conjuges in admixtione sine culpa sunt, cum non pro explenda libidine, sed pro suscipienda prole miscentur.* Et de cura pastorali p. 3. admonit. 28. *Admonendi sunt conjuges (inquit) ut suscipienda prolis se meminerint causa conjunctos, & cum immoderate admixtioni servientes, propagationis articulum in usum transferunt voluptatis, perpendant, quod licet extra non exeant, in ipso tamen conjugio conjugii jura transcendunt.* Unde necesse est, ut crebris exhortationibus moneantur, ut desleant quod pulchram copulæ speciem admixtis voluptatibus fedant. Demum S. Thomas in 4. dist. 31. q. 2. art.

2. in corp. ait: *Duobus solum modis conjuges absque omni peccato conveniunt, scilicet causa proles procreandæ, & debiti reddendi; alias semper ibi est peccatum ad minus veniale. Unde inter sexaginta quinque propositiones, nuper ab Innocentio XI. proscrip- tas, hæc nonum obtinet locum: Opus conjugii, ob solam voluptatem exercitum, omni penitus caret culpa, & defectu veniali.*

#### C A P U T XIV.

*Actus exterior non addit bonitatem, vel malitiam moralem intrinsecam supra interio- rem, sed gaudet tantum bonitate, vel malitia extrinseca, ab actu voluntatis impe- rante desumpta.*

**C**olligitur hæc veritas ex pluribus Scri- pturæ, & SS. Patrum testimoniis, quibus apud Deum voluntas pro facto reputatur. Nam Deus Genes. 22. dixit Abrahæ non ma- ctanti filium, sed mactare parato: *Quia fecisti hanc rem, & non pepercisti filio tuo unigeni- to propter me, benedicam tibi.* Ubi Chryso- stomus homil. 47. *Quantum ad voluntatem cruentaverat dexteram Patriarcha, perfectum- que obtulerat sacrificium; & idcirco Domi- nus, quasi sacrificio re ipsa consummato, lau- dat justum.* Item Marci 12. & Lucæ 21. Chri- stus duo pauperis viduæ minuta in gazophyla- cium missa prætulit magnis divitum eleemo- synis; quia non opus externum, sed puri cor- dis affectum respexit: *Viduam ( inquit Cy- prianus tract. de operib. & eleemos. ) cum videret Dominus, non de patrimonio, sed de animo opus ejus examinans, & considerans,*  
non

non quantum, sed ex quanto dedisset, dixit: Vidua ista plus omnibus misit in dona Dei. Ex quo infert Gregorius Magnus homil. 3. in Evang. quod ante oculos Dei nunquam vacua est manus a munere, si fuerit arca cordis repleta bona voluntate. Demum idem Salvator Matth. 5. ut innuat consensum internum voluntatis eandem habere malitiam, ac si actus elicitus fuisset, dicit: *Omnis, qui viderit mulierem ad concupiscendum, jam mœchatus est eam in corde suo.* Unde August. de lib. arbitr. cap. 3. *Si cui non contingat facultas concumbendi cum conjugē aliena, planum tamen aliquo modo sit id eum cupere, & si potestas detur, facturum esse, non minus reus est, quam si in ipso facto deprehenderetur.*

Ratio etiam suffragatur: Bonitas enim, & malitia moralis fundantur in libertate; unde ibi solum potest esse bonitas, vel malitia moralis intrinseca, ubi est libertas intrinseca: Sed in actu exteriori potentiaæ executivæ nulla est libertas intrinseca, sed tantum extrinseca, ut docent Philosophi; Ergo nec bonitas, aut malitia moralis intrinseca, sed duntaxat extrinseca, ab actu voluntatis imperante desumpta. Unde actus exterior, qui est mera executio interioris actus voluntatis, non addit illi bonitatem, vel malitiam simpliciter in ordine ad præmium, vel pœnam essentialē, sed solum secundum quid, & in ordine ad præmium, vel pœnam accidentalem, ut expresse docet S. Thomas in 2. dist. 40. qu. 1. art. 3. his verbis: *Actus exterior nihil adjungit ad præmium essentialē: tantum enim meretur, qui habet perfectam voluntatem aliquid bonum faciendi, quantum si faceret illud, & si facit unum actum, quantum si faceret multos, volun-*

luntate equaliter perfecta manente. Ad præmium autem accidentale ordinatur per bonitatem, quæ est ipsius actus exterioris secundum se, & ideo actus exterior adjungit aliquid ad præmium accidentale. Id clare patet in actu martyrii: illi enim, qui sola voluntate martyres sunt, possunt mereri æquale, & majus præmium essentialiale, quam qui reipsa patiuntur pro Christo, si æquales, aut ferventiores actus charitatis eliciant; non gaudent tamen præmio accidentali, quod aureola dicitur, quia illa solum debetur ipsi exteriori passioni, seu actuali tolerantia mortis, in qua est specialis difficultas, cui præmium aliquod accidentale correspondet.

Contra nostram assertionem objiciunt in primis Scoti Discipuli celebre testimonium Augustini, desumptum ex lib. 13. de Trinit. cap. 5. ubi S. Doctor sic ait: *Mala voluntate vel sola quisque miser efficitur, sed miserior potestate, qua desiderium male voluntatis impletur.* Quibus verbis fatetur actum exteriorem, adimpletivum mali desiderii, addere supra ipsum desiderium majorem miseriam, subindeque majorem malitiam.

Sed facile respondetur ex principiis jam statutis, quod peccator fit miserior per actum exteriorem, non ex eo quod ex illo nova malitia essentialis accrescat, sed propter accidentalem malitiam, & varia incommoda, quæ actus exterior secum adducit, quæ sine dubio miserabiliorem efficiunt peccatorem, quam esset per solam voluntatem peccandi. Ex actu enim exteriori malo magis hebetantur sensus, & potentia exteriores proniores redduntur ad malum; ex illo etiam multoties generatur scandalum, & incurritur excommuni-



nicatio, vel irregularitas, aut obligatio ad restitutionem, quæ per solum actum interiorrem non inducuntur.

Objicies secundo: Actus interior, & exterior distinctis præceptis prohibentur: non enim, & decimum Decalogi præceptum sunt de actibus interioribus tantum, nempe de concupiscentia uxoris, & rei alienæ; & tamen fornicatio, & furtum, quæ sunt actus exteriores illis correspondentes, prohibentur sexto, & septimo præcepto: Ergo signum est, quod actus exterior addit novam malitiam super actum interiorrem: Alioqui non teneremur exprimere in confessione actum externum, verbi gratia homicidium, vel adulterium, sed sufficeret, si diceremus nos habuisse internum occidendi, vel adulterandi desiderium, quod damnat communis Ecclesiæ consuetudo.

Respondeo, concesso Antecedente, negando consequentiam. Non enim ideo ponuntur diversa præcepta de actibus interioribus, & exterioribus supra dictis, quod in his sit diversa malitia, vel ad diversa vitia pertineant; sed quia, cum concupiscentia rei alienæ, & venereorum sit pro isto statu naturæ corruptæ magis homini connaturalis, & frequentior, quam desideria aliorum actuum prohibitorum, conveniens fuit, ut speciali præcepto prohiberetur, ut docet D. Thomas 2. 2. qu. 122. art. 6. ad 4. Alioquin potuisset aliquis faciliter sibi suadere, concupiscere rem, vel uxorem alienam, dummodo actus non sequatur, non esse peccatum, sicut quidam hæretici asseruerunt; talemque hæresim regnasse apud Judæos, ex verbis illis Christi supra adductis colligitur: *Omnis, qui viderit mulierem*

*ad*

*ad concupiscendum eam, jam mœchatus est eam in corde suo.*

Ad id vero, quod additur de obligatione exprimendi actum externum in confessione, sequela pariter neganda est; licet enim actus exterior non habeat intrinsicam, & formalem malitiam, quam addat supra interiorem; quia tamen est complementum substantiale actus interioris, & ex utroque fit unus actus moralis in certa specie malitiæ, puta furti, vel adulterii, debet in confessione declarari, ut completa peccati species explicetur.

### C A P U T XV.

*De prima regula bonitatis, & malitiæ moralis actuum humanorum, scilicet lege æterna, seu voluntate divina.*

**D**Uæ sunt regulæ bonitatis, & malitiæ actuum humanorum, ut docet D. Thomas infra qu. 71. ar. 9. Prima est proxima, & intrinseca, ac in homine existens, nempe dictamen nostræ rationis, seu conscientia, de qua agemus capite sequenti. Altera est remota, & extrinseca, in mente divina existens, scilicet lex æterna, quæ est ipsa ratio Dei dirigens omnes creaturas in suum finem. Hanc legem agnovit Tullius lib. 1. de legibus, ubi sic ait: *Sapientissimorum fuit sententia, legem neque hominum ingeniis fuisse excogitatam, neque scitum aliquod esse populorum, sed æternum quiddam, quod universum mundum regeret imperandi, prohibendique sapientia.* Ad hanc legem reducitur divina voluntas, quæ cum sit ipsa rectitudo, ipsa sanctitas per

essentiam, illi conformari debet omnis humana vitæ rectitudo, juxta illud Augustini in Psal. 32. *Rectum cor habet, qui vult, quod Deus vult.* Unde quærunt hic Theologi, an homo teneatur se conformare in omnibus voluntati divinæ? Pro cujus resolutione,

Notandum est ex D. Thoma q. 2. de verit. art. 7. *In objecto voluntatis duo esse consideranda: unum, quod est quasi materiale, scilicet ipsa res volita, aliud, quod est quasi formale, scilicet ratio volendi, quæ est finis; sicut in objecto visus color est quasi materiale, lux vero quasi formale, quia per eam efficitur color visibilis actu; & sic ex parte objecti voluntatis divinæ duplex conformitas inveniri potest; una ex parte voliti, ut quando homo vult aliquid, quod Deus vult; alia ex parte rationis volendi, sive ex parte finis, ut cum aliquis propter hoc vult aliquid, propter quod Deus, &c.* Hæc appellatur conformitas in volito formali, illa dicitur conformitas in volito materiali. Hoc præsupposito,

Dico, hominem teneri se conformare in omnibus voluntati divinæ in volito formali, non tamen in volito materiali. Ita D. Thomas hic qu. 19. art. 10. & qu. 23. de verit. art. 8. & Theologi communiter.

Probatur prima pars: Conformari voluntati divinæ in volito formali, est ipsi conformari in ratione communi, & generali, propter quam Deus operatur, quæ est bonum commune totius universi, prout tale bonum ad Deum, & ejus gloriam ut ad finem ordinatur: Sed voluntas humana non potest in hoc honeste, & rationaliter a divina discrepare, ut patet: Ergo homo tenetur conformari voluntati divinæ in volito formali, saltem

tem negative, hoc est non discordare positive ab illa in tali voluto.

Quod vero non teneatur semper ei se conformare in voluto materiali, seu in omni objecto a Deo voluto, constat ex eo, quod Deus voluntate generali primæ causæ, & universalis provisoris plura vult, quæ non est laudabile, nec licitum velle, ut bella, pestes, incendia, mortem parentum, & similia; quia nimirum illa relata ad communem ordinem universi, vel ad ostensionem divinæ justitiæ, sunt bona, mala vero respective ad nos, cum ad nos non pertineat communis ordo universi, aut divinæ justitiæ. Unde Augustinus in *Enchirid. cap. 101. Aliquando bona voluntate homo vult aliquid, quod Deus non vult: Tanquam si bonus filius patrem velit vivere, quem Deus bona voluntate vult mori.*

Confirmatur: Si quis videat patrem suum mori in hæresi, aut in peccato mortali, & per consequens esse damnatum, ex ipso opere videt, id esse voluntatem Dei, alias non sic eveniret: Sed non est bonum, & laudabile, quod filius velit damnationem æternam patris; imo ex charitate, & pietate tenetur ei velle, & procurare salutem æternam: Ergo non semper est bonum, & laudabile convenire cum voluntate divina in voluto materiali.

Dices: Nos petimus in oratione *Dominica*, ut fiat voluntas Dei in terra, sicut in cælo: At in cælo beati conformantur voluntati divinæ, non solum in voluto formali, sed etiam in materiali: Ergo id etiam debent viatores in terra præstare.

Respondeo, hæc verba orationis *Dominicæ*, *fiat voluntas tua, sicut in cælo, & in terra*, vel esse intelligenda de voluntate præceptiva, & per eam nos petere a Deo, ut in omnibus in-

terra divinis obtemperemus præceptis, sicut beati in cælo semper obediunt Deo in omnibus, ut ex Augustino exponit S. Thomas in catena, super hæc verba, & 2. 2. q. 83. a. 9. ad 1. & 1. p. q. 19. a. 11. vel si sit sermo de voluntate Dei, respectu cuiuscumque voliti, solum denotare, nos debere conformari divinæ voluntati in quocumque volito, non secundum se, & absolute, sed prout stat sub ordine ad finem, ad quem Deus illud ordinat, velleque, ut ordo divinæ voluntatis in omnibus impleatur. Quod vero in patria omnes conformentur divino volito, etiam materialiter, est propter illius status perfectionem, ubi cognita Dei voluntate, operantur solum secundum rationes æternas, & superiores, & sub illo motivo, quo Deus vult res illas. Unde complacent sibi de morte, & damnatione parentum, & permissione peccatorum, totaque serie reprobationis aliorum sibi a Deo revelatæ, juxta illud Psalmi 57. *Letabitur justus, cum viderit vindictam, manus suas lavabit in sanguine peccatoris.* Sed nobis operantibus juxta particulares, & temporales rationes licitum est velle oppositum, imo ad id sæpe tenemur, ut constat ex supra dictis.

## CAPUT XVI.

*De altera regula bonitatis, & malitiæ actuuum humanorum, nimirum conscientia.*

**C**onscientia, quæ juxta D. Bernardum est quasi cordis scientia, sic potest definiri, seu describi: Conscientia est actus intellectus practici, nempe judicium dictans de bonitate, & malitia eorum, quæ a nobis hic & nunc agenda sunt.



*sunt*. Dicitur in primis *actus*, illa enim non est habitus, ut existimavit Scotus: tum quia possumus bene agere sine habitu, sed non sine conscientia: tum etiam, quia conscientia sæpe deponitur, & mutatur de bona in malam, vel e contra; potentiaæ autem, cum sint proprietates animæ, sunt invariabiles, & inseparabiles. Adde quod proprietates conscientiaæ, quæ sunt testificari, ligare, instigare, accusare, remordere, seu reprehendere, consistunt in actu, & non in habitu: Ergo & ipsa conscientia. Dicitur secundo, quod conscientia sit *actus intellectus*, & non voluntatis, ut opinatur Durandus, tum quia actus memorati pertinent ad intellectum, tum etiam quia SS. Patres de conscientia ea asserunt, quæ non nisi actui intellectus convenire possunt. Illa enim appellatur a Tertulliano *naturalis tabula*, in qua legit unusquisque opus suum. A Damasceno *lex intellectus*, quæ voluntati promulgatur. Ab Origene *spiritus corrector*, & *pedagogus animæ*. A Basilio *naturale iudicatorium animæ*. A Chrystomo *judex incorruptus*. A Gregorio magno *testis fidelissimus*. Additur conscientiam esse actum *intellectus practici*, non vero speculativi, quia non sistit in contemplatione operis faciendi, sed hominem instigat ad bonum, vel retrahit a malo, & movet inferiores facultates ad opus. Demum dicitur, quod conscientia sit *judicium dictans de bonitate, & malitia eorum, que a nobis hic & nunc agenda sunt*, quia cognitio, seu consideratio bonitatis, & malitiæ moralis actuum humanorum in communi pertinet ad scientiam moralem, non vero ad conscientiam. Unde D. Thomas quæst. 17. de verit. artic. 2. ait: *Con-*  
*scien-*

*Scientia addit supra scientiam applicationem scientie ad actum particularem.* Ex quo intelliges, quod scientia, & conscientia se habent sicut intelligere, & dicere; quemadmodum enim dicere est intelligere cum quodam modo, scilicet exprimendo conceptum, seu producendo verbum; ita conscientia est scientia cum quodam modo, nempe applicationis ad opus.

Conscientia dividi solët a Theologis in certam, dubiam, probabilem, & erroneam. Cujus divisionis ratio ex ipsa conscientie definitione deducitur; cum enim conscientia sit iudicium dictans voluntati, quæ agenda sunt, tot modis potest accipi conscientia, quot intellectus in iudicando de operis honestate se habet; intellectus vero aliquando certum, & determinatum iudicium fert de objecti honestate, vel malitia, & tunc est conscientia certa. Interdum anceps, & pendulus neutri contradictionis parti adhærens, suspendit iudicium, & tunc est conscientia dubia, ad quam reducitur scrupulosa, quia sicut dubia ex apparentibus, ita scrupulosa ex levissimis, & interdum ridiculis rationibus suspendit iudicium. Quandoque determinate de aliqua sententia iudicat, quia sibi verisimilis apparet, formidat tamen de opposita, & tunc est conscientia probabilis, seu opinativa. Demum si intellectus iudicet de objecto aliter quam se habeat a parte rei, dicendo bonum malum, & malum bonum, tunc est conscientia erronea.

De conscientia bona eleganter differit Hugo Victorinus lib. 2. de anima cap. 9. ubi sic ait: *Conscientia bona titulus est religionis, templum Salomonis, ager benedictionis, bor-*

tus deliciarum, & reclinatorium aureum, gaudium Angelorum, arca fœderis, thesaurus Regis, aula Dei, habitaculum Spiritus Sancti, liber signatus, & clausus, in die iudicii aperiendus. De illa pariter hæc scribit Bernardus lib. 1. de conscientia: Bona est conscientia, quæ habet in corde puritatem, in ore veritatem, in actione rectitudinem. Munda est, cum nec de præterito iuste accusatur, nec de præsentis iniuste delectatur. Pura est, cui nec Deus peccata sua imputat, quia non fecit; nec aliena, quia non approbavit; nec negligentiam, quia non tacuit; nec superbiam, quia in humilitate permansit. Secura est, quando accusationem non paritur, vel pro torpore boni, vel pro præsumptione mali. Recta est, cui suum peccatum displicet, nec aliena peccata dissimulat, & cum corripit, non insultat. Talis est bona conscientia.

Quæres primo, an voluntas agens contra conscientiam erroneam, non depositam, semper peccet? Respondeo affirmative; ratio est, quia voluntas non fertur in objectum, nisi ut a ratione propositum, & iudicatum: Ergo si ex errore objectum bonum iudicetur malum, & voluntas in illud feratur, procul dubio peccabit. Quare D. Thomas hic qu. 19. art. 5. *In bonum non fertur voluntas, nisi secundum quod a ratione proponitur: unde si a ratione proponatur ut malum, voluntas fertur in hoc ut malum, non quia illud sit malum secundum se, sed quia est malum per accidens ex apprehensione rationis.* Et quodlib. 9. art. 5. *Error, quo creditur esse mortale, quod non est mortale, ex conscientia ligat ad peccatum mortale.* Idem asseritur in iure Canonico, can. Omnes 28. qu. 1. ubi sic habetur: *Omne, quod contra conscientiam fit, edificat ad gehennam.* Et

Ambrosius, vel Ambrosiaster in hæc verba Apostoli: *Omne, quod non est ex fide, peccatum est*: sic ait: *Omne, quod fit, etsi in se, & de se sit bonum; si tamen non sit ex fide, id est contra conscientiam, ut scilicet credamus esse malum, peccatum est*. Item D. Bernardus lib. de præcept. & dispens. cap. 14. hæc scribit. *Sive itaque malum putes bonum, quod forte agis, sive bonum malum, quod operaris, utrumque peccatum est*.

Dices primo. Ut aliquis actus sit bonus, sufficit, ut sit legi æternæ conformis: Ergo licet ex conscientia erronea aliquid credatur esse malum, si tamen sit legi æternæ consentaneum, non est peccatum.

Respondeo negando antecedens: nam lex æterna non derivatur in nos, nec promulgatur voluntati, nisi mediante ratione; unde non solum legi æternæ, sed etiam rationi conveniens debet esse voluntatis actus, ut sit bonus.

Dices secundo: Præceptum inferioris non obligat, quando proponit aliquid contra præceptum superioris: Ergo ratio errans proponens aliquid contra præceptum Dei, non obligat.

Respondeo præceptum inferioris non obligare quidem, quando proponit aliquid, quod scitur esse contra præceptum superioris; obligare tamen, quando id, quod proponit, creditur esse præceptum superioris. Nam ut ait S. Doctor hic artic. 5. ad 1. *Si quis crederet præceptum Proconsulis esse præceptum Imperatoris, contemnendo præceptum Proconsulis, contemneret præceptum Imperatoris*.

Quæres secundo, an liceat operari ex conscientia practice dubitante de bonitate, vel malitia actus? Respondeo negative, quia

qui operatur ex conscientia dubia, exponit se periculo faciendi, quod in se malum est, & peccatum, unde qui sic operatur, non agit juxta leges prudentiæ, & amicitiae, quarum altera dicit non esse operandum, ubi de objecti honestate non constat, altera præscribit, ne amicus operetur aliquid, quod possit amicum offendere; quare qui sic operatur, aperte convincitur plus amare opus, quod operatur, quam Deum, cujus legis transgressioni sic operando se exponit. Unde S. Thomas quodlib. 8. art. 13. *Ille, qui in quandam dubitationem inducitur contrarietate opinionum, si manente dubitatione plures præbendas habet, periculo se committit, & sic procul dubio peccat, utpote magis amans beneficium temporale, quam propriam salutem.* Et Cajetanus tomo 1. opusculorum tract. ultimo resp. 13. dubio ultimo: *Si applicatio (inquit) ad opus fluctuat circa rectum, & obliquum moris, scrupulus est conscientiae, contra quem illicite agitur, & obliquitas moralis incurritur.*

Dixi non licere operari ex conscientia *præfice dubitante*, quia potest quis licite operari cum conscientia speculative dubia, modo illa præfice certa sit de honestate operis, quod hic & nunc sibi faciendum proponit; regula enim voluntatis non est notitia speculative, quæ in sola objecti veritate sistit, sed practica, quæ omnium circumstantiarum qualitatem perpendit; & quia potest ex occurso circumstantiarum objectum, quod secundum se, & speculative consideratum apparet dubium, reddi præfice certum, potest quis operari cum conscientia speculative dubia, dummodo præfice certa sit: v. g. si sacerdos ægrotus, considerata qualitate morbi, quo la-  
bo-



borat, speculative dubitet, num sibi liceat ab Horis canonicis cessare, accedente consilio Medici, vel Confessarii, potest fieri practice certus, id sibi licere, & tuta conscientia a divini officii recitatione abstinere.

Quæres tertio, an in rebus dubiis, & opinionum probabilium conflictu liceat sequi opinionem minus probabilem, faventem libertati, in concursu alterius probabilioris, quæ favet præcepto.

Respondeo negative, cum pluribus tum antiquioribus, tum recentioribus Theologis, & Casuistis pietate, ac eruditione clarissimis. Ita enim docent S. Antoninus 1. p. tit. 3. §. 10. regul. 4. Scotus infra referendus, Gabriel in 4. dist. 15. quæst. 8. art. 3. dub. 2. in 3. probatione 1. conclusionis, Silvester verbo *Dubium*, quæst. 2. Conradus de contractibus tract. 7. quæst. 110. concius. 1. Corduba in suo Quæstionario lib. 2. quæst. 3. Navarrus in summa Hispanica cap. 28. addit. ad num. 183. cap. 27. ut citat contrariæ opinionis assertor Sanchez in Decal. lib. 1. cap. 9. num. 13. Item ex Patribus Societatis negativæ adhærent sententiæ Bellarminus, opusculo ad Episcopum Theanensem nepotem suum, cujus verba infra referemus, Comitulus lib. 3. resp. Moral. ubi de probabiliore, ac tutiore opinione sequenda sententiam, Ethicæ Christianæ caput ad reliquas Christiani officii tractandas, dijudicandasque controversias pernecessarium merito appellat. Additque oppositam sententiam esse fœdam prolapsionem, qua a ratione discedimus, veritatem contempnimus, vel saltem ejus agnoscendæ vias obstruimus, æternæ legi contumeliam imponimus, sceleratos illos iudices imitamur, qui contrariis testibus au-

ditis, eorum testimonium sequi vellent, quod minus verisimile appareret; eorum etiam imprudentiam sequimur, qui, quod verosimilius malum est, agunt, bono securo prætermisso. Idem ex eadem Societate luculenter tradunt Michael Elizarda in opere de recta morum doctrina, & Candidatus Philaletus, seu Andreas Blancus, qui (ut ait Julius Mercorus, Inquisitor Mantuanus) *hujus nostri seculi libertatem in moralibus in Italia compescuit primus.*

Ex Thomistis vero novissime contra adversam sententiam calamum strinxerunt prædictus Mercorus, in libro de praxi opinionum, ubi plusquam viginti Doctores refert pro nostra sententia: Vincentius Baronius, qui eleganter, & acute illam probat in sua Theologia morali adversus laxiores probabilistas: & Vincentius Contensonus tomo 3. suæ Theologiæ mentis, & cordis, dissert. 6. de *novello probabilistis commento*, ubi pluribus petitis tum ab auctoritate, tum a ratione argumentis, illud evertit. Demum ex Canonistis contra recentiores probabilistas novissime scripsit Prosper Fagnanus, exponendo caput, *Ne innitavis*, ubi totam hanc probabilistis materiam erudite, & copiose pertractat, viginti sex pro nostra sententia afferens rationes, & plures pro ea celebres Canonistas referens, quibus adjungi potest Joannes Cabassutius, Congregationis Oratorii Presbyter, qui lib. 3. de juris Canonici theoria, & praxi cap. 13. ex professo docet nostram sententiam, & pro ea refert plures ex Auctoribus a nobis citatis.

Multæ pro illa adduci solent rationes, quas in dissertatione de probabilitate fuse expendimus, tres solum hic breviter exponemus.

Prima est: Sicut in controversiis, & difficultatibus moralibus quotidie emergentibus tenemur inquirere veritatem, dum latet, & eam sequi, dum nobis perspecta est, juxta illud Eccli. 32. *Ante omnia verbum verax precedat te*: ita dum eam attingere, & assequi non valemus, amplecti, & eligere debemus id, quod illi propinquius, & vicinius nobis apparet; alioquin Christianismus non esset schola veritatis, sed spelunca erroris, si veritatem inquirere, & quantum possumus, ad eam accedere non teneremur: At vero quisquis ab ea, quam probabiliorem judicat, recedit opinione, ut minus probabilem sectetur, sponte, ac propria electione recedit ab eo, quod judicat propius ad veritatem accedere, hoc sine, & intentione, ut oppositæ parti adhæreat, quam judicat a vero remotiorem: Ergo perverse agit, & peccat.

Secunda ratio petitur ex discrimine, quod reperitur inter illum, qui in conflictu opinionum probabilium eligit sententiam, quam judicat probabiliorem, & eum, qui sequitur opinionem, quam censet minus probabilem. Cum enim ille, qui perfectam, seu evidentem veritatis notitiam habere nequit, sequendo id, quod probabilius, seu veritati conformius, aut vicinius sibi apparet, faciat totum, quod in se est ad veritatem attingendam, si per accidens ab ea aberret, error ille invincibilis, & inculpabilis erit, subindeque excusabit a peccato; quia ut ostendemus in tractatu de peccatis, omnis ignorantia invincibilis, cum tollat rationem voluntarii, sine qua non potest stare peccatum, excusat a peccato. Contra vero, cum ille, qui adhæret sententiæ, quam minus probabilem, subindeque a ve-

ritate remotiorem existimat, non faciat totum, quod potest, ut veritatem attingat, imo potius eam videatur spernere, & fugere, atque ab ea recedere; eo ipso quod recedit ab eo, quod iudicat propius ad illam accedere, non laborat ignorantia invincibili, sed vincibili, quæ non excusat a peccato.

Tertia ratio, quæ fundamentalis est, & præcipuum Adversariorum fundamenta evertit, potest sic breviter proponi: Ille non recte agit, qui prudenter non agit: At qui eligit sententiam minus probabilem, faventem libertati, vel concupiscentiæ, in concursu alterius, quæ stat pro præcepto, prudenter non agit: Ergo non recte operatur, sed peccat. Major est certa apud omnes, cum prudentia sit regula bonitatis, & malitiæ actuum humanorum. Minor vero, quam negant Adversarii, ostenditur primo ratione, quam insinuat S. Thomas 2. 2. qu. 43. art. 5. in argum. *Sed contra*, his verbis: *Ad prudentiam pertinet preferre majus bonum minus bono: Ergo desistere a meliori pertinet ad imprudentiam.* Sicut ergo ex dictamine prudentiæ tenemur emere vestes, quæ meliores, aut commodiores nobis apparent, & viliori pretio venduntur, vel sumere medicinam, quam salubriorem existimamus, aut nos committere navî, quam meliorem, & tutiorem arbitramur; ita, & multo magis, in moralibus (in quibus, ut ait Lactantius, *si quid erratum fuerit, vita omnis overtitur*) probabiliôres, ac tutiores vias, seu sententias ex præcepto, seu dictamine prudentiæ sequi debemus.

Hanc rationem diserte expendit Chrysostomus homil. 44. in Matth. ubi sic discurre: *Si vestimenta empturus gyras unum negotiatorem,*

rem, & ubi meliores vestes inveneris, & pretio viliori, ab illo comparas; an non oportet populum circumire omnes Doctores, & inquirere, ubi sincera veritas Christi venundatur, & ubi corrupta, & veriozem eligere plusquam vestimentum? Ubi licet S. Doctor non loquatur de concursu opinionis probabilis cum probabili, sed de concursu pravæ opinionis hæreticorum cum veritatibus ad fidem, & religionem Catholicam pertinentibus, ut ex verbis immediate præcedentibus liquet; ejus tamen discursus valet etiam in materia probabilitatis, de qua nunc agimus; quia cum prudentia debeat præferre majus bonum minus bono, ut ex D. Thoma vidimus, tenemur in concursu plurium opinionum probabilium veriozem, aut probabiliorem, seu veritati viciniorem eligere, plusquam vestimentum.

Confirmatur, & magis illustratur hæc ratio: Qui in rebus temporalibus, vel corporalibus uteretur opinione minus tuta, minusque probabili, in concursu alterius tutioris, & probabilioris, imprudenter, ac stulte omnino ageret: v. g. qui medicamentum reciperet, quod minus salutare existimaret, spreto, ac rejecto altero, quod salubrius, & ad recuperandam sanitatem efficacius putaret; vel qui se navi committeret, quam minus tutam, minusque securam existimaret, relicta securiori, & tutiori: Ergo similiter, & multo magis, imprudenter agunt, qui aggrediuntur opus, quod probabilius putant esse illicitum, & qui salutem spiritualem animæ opinioni minus tute, minusque probabili, ut navi probabilius peritura, committunt; nec timent (ut loquitur Hugo Victorinus) anime sue legem dare,



quam corpori suo præscribere nolunt. Unde Glossa in cap. 1. de sentent. excomm. in 6. sic ait: *Stultus, & fatuus est, qui se discrimini committit*; Additque ibidem Joannes Andreas: *Magis enim accedit ad id, quod est falsum, in rebus ad salutem animæ pertinentibus*. Cum ergo ille, qui in materia morum eligit opinionem minus probabilem, faventem libertati in concursu probabilioris, quæ stat pro præcepto, magis accedat ad id, quod est falsum, in rebus ad salutem animæ pertinentibus, ut in prima ratione declaravimus, non sapienter, ac prudenter, sed stulte omnino, ac imprudenter operatur juxta hujus celebris Canonistæ sententiam.

Nec valet, si dicas, opinionem minus probabilem esse omnino tutam, & securam, cum tuto incedat, qui probabiliter incedit, ut novi Casuistæ passim docent: hoc enim falsum esse, mox ostendemus: & licet non esset falsum, est tamen valde incertum, ac dubium, cum de hoc sit quæstio, ac controversia inter Theologos, aliis affirmantibus, aliis negantibus; unde viri prudentis, ac sapientis non est huic baculo arundineo inniti, & principio tam debili, ac nutanti suam salutem committere. *Agitur enim de summa rei, cum de salute æterna tractatur, ut ait Bellarminus infra referendus. Vel ut loquitur Eucherius epist. parænetica ad Valerianum: Non potest ulla compendii causa consistere, si constet animæ intervenire dispendium, & ubi salutis damnum est, ibi utique lucrum nullum est.*

Gallici Annales referunt, Henricum IV. recentis, & inclytæ memoriæ Gallorum Regem, cum ex colloquio, quod eo postulante habi-

hăbitum est inter Doctores Catholicos, & hăreticę pravitatis ministros, audiisset ab eis, qui tunc aderant, hăreticis ministris, eos, qui Catholicam fidem sequerentur, dummodo pie, & recte viverent, in via æternę salutis ambulare, Catholicis Doctores ex adverso asseverantibus, eos, qui Calvinistarum doctrinam sectarentur, non posse ad æternam felicitatem pertingere: Regem, inquam, sapientissime dixisse, id prudenti consilio convenire, ut Catholicam, & Romanam potius fidem amplecteretur, quam Calvinianę sectę adhærere perseveraret: quippe ex partis utriusque consensu, se posse Romanę Ecclesię fidem prohtendo, futurę beatitudinis compotem fieri; at secundum Catholicorum doctrinam, si Calvinianam hăresim non abjuraret, æternę damnationis pęnam devitare non posse: viri porro prudentis esse, in salutis negotio partem tutiorem sequi.

Hoc sapientissimi, & gloriosissimi Regis consilium non sequuntur, qui deserta probabiliori, & tutiori sententia, quam omnes Theologi certam, & immunem a periculo confitentur, posse nos minus probabilem amplecti docent; cum plures, gravesque Doctores eam securitate carere existiment, licet probabili aliquorum iudicio sit medium, quo salutem consequamur. Unde Cardinalis Bellarminus, non minus pietate quam eruditione insignis, in opusculo ad Episcopum Theanensem, nepotem suum, hęc aurea verba scribit: *Si quis velit in tuto salutem suam collocare, is omnino debet certam veritatem inquirere, & non respicere, quid multi hoc tempore dicant, aut faciant, & si rei certitudo non possit ad liquidũ apparere, debet omnino tutiorem partem sequi.*

& nulla ratione, nullius imperio, nulla utilitate temporali proposita, ad minus tutam partem declinare. Agitur enim de summa rei, cum de salute æterna tractatur, & facillimum est, conscientiam erroneam exemplo aliorum induere, & eo modo, conscientia non remordente, ad eum locum descendere, ubi vermis non moritur, & ignis non extinguitur. Quapropter Mutius Vitelleseus, Generalis Societatis JESU sapientissimus, in epistola scripta anno 1617. die 4. Januarii ad Superiores ejusdem Societatis, inter septem, quæ impense illis commendat, istud quarto loco reponit: *Præpositi omni studio perficiant, ut qui docent, scribuntve, minime hac regula, & norma in delectu sententiarum utantur: Tueri quis potest. Probabilis est. Auctore non caret. Verum ad eas sententias accedant, quæ tutiores, quæ graviorum, majorisque nominis Doctorum suffragiis sunt frequentate, quæ bonis moribus conducunt magis, quæ denique pietatem alere, & prodesse queant, non vastare, non perdere.* Ita referunt Clemens Scotus de potestate Pontificis in Societatem Jesu folio 365. & Martines de Prado Tomo 1. Theologiæ moralis cap. 15. pagina 634.

Potest insuper probari Minor principalis (quæ asserit non prudenter operari illum, qui eligit sententiam minus probabilem, faventem libertati, vel concupiscentiæ, in concursu alterius, quæ stat pro veritate, & præcepto) hoc discursu, quo præcipuum Adversariorum fundamentum convellitur. Prudentia, cum sit virtus intellectualis practica, requirit certitudinem saltem moralem in suo objecto: At qui sequitur opinionem minus probabilem, faventem libertati, in concursu probabilioris,

quæ

quæ stat pro præcepto, non habet certitudinem moralem de honestate, & bonitate morali suæ operationis: Ergo prudenter non agit. Major patet, Minor etiam videtur manifesta: quis enim affirmare audeat se habere moralem certitudinem de honestate, & bonitate morali illius operationis, quæ magis mala, quam bona sibi apparet, & de qua hoc iudicium, seu dictamen habet: probabilius, & verosimilius est, hanc actionem esse malam, & illicitam? Sed qui operatur ex opinione minus probabili, quæ stat contra præceptum, non potest non habere tale iudicium, seu dictamen in intellectu; cum opinio probabilior favens præcepto dicat, & suadeat probabilius esse, & verosimilius, actionem illam esse malam, & illicitam: Ergo qui sequitur opinionem minus probabilem, faventem libertati, in concursu probabilioris, quæ stat pro præcepto, non habet certitudinem moralem de honestate, & bonitate morali suæ operationis.

Respondent Adversarii, quod licet ille, qui operatur ex opinione minus probabili, quæ favet libertati, in concursu probabilioris, quæ stat pro præcepto, habeat hoc iudicium speculativum, *probabilius, & verosimilius est, hanc actionem esse malam, & illicitam*, habet tamen simul aliud iudicium practicum, & reflexum, certificans conscientiam de rectitudine, & bonitate morali suæ operationis, nempe istud: *Quæ probabiliter agit, prudenter, & secure agit.*

Hæc responsio, & doctrina est præcipuum, ac fere unicum Adversariorum fundamentum, unde ad illam tanquam ad tutissimum asylum semper confugiunt, cum vi argumen-  
torum

torum premuntur, eoque dogmate, *Qui probabiliter agit, prudenter agit*, veluti fortissimo clypeo, omnia, quæ in ipsos vibrantur tela, putant se posse repellere. Sed difficile non est eos ab illa arce depellere, & murum hunc arietare, atque clypeum illum stramineum penitus infringere.

In primis enim, esto quod ille, qui agit probabiliter, prudenter agat, quando illi non occurrit alia opinio probabilior, imprudenter tamen agit, dum in concursu sententiæ probabilioris eligit minus probabilem, ut supra ostensum est, *magis enim accedit ad id, quod est falsum, in rebus ad salutem pertinentibus*, ut ait Joannes Andreas supra relatus.

Secundo, si assensus prudens, & probabilis sint synonymi: Ergo prudenter aget Medicus probabilia remedia adhibens, tutis, & efficacioribus prætermisissis. Ergo excusabitur Judex, qui reum nec convictum, nec confessum, ex probabilibus suspectum, sed ex probabilioribus innocentem, pœna capitis multaverit. Quod ut erroneum nuper damnavit Innocentius XI. Ergo licitum erit Christianis illas omnes morum corrupelas ad praxim redigere, quas probabiles esse, ac bonis rationibus fultas, nonnulli recentiores Casuistæ passim docent. Certe quis non videat, prædictum dogma Probabilistarum, *qui probabiliter agit, prudenter, & secure agit*, ad omnia flagitiorum genera viam sternere, ac munire, & omnem religionis, & honestatis eversionem ex eo sequi, omniaque fere reddi licita, cum juxta recentiores Casuistas omnia fere sint probabilia? ut diserte declarat Profper Fagnanus in c. *Ne innitaris*, ubi hæc scribit: *Nullum est dubium, quin omnis regula morum possit*



possit everti ex libertate opinandi, non modo in praeceptis humanis, sed etiam in divinis, & naturalibus, dum de ipsis interdum non occurrunt rationes demonstrativae. Unde his temporibus eo res perducta est, ut nullus fere sit articulus in moralibus, in quo non sit varietas, vel contrarietas opinionum, adeo ut in solo opere non ita pridem impresso resolutionum moralium Antonini Dianę numerentur in unum collectae quaestiones supra ter mille, cum opinionibus, & Auctoribus pro utraque parte plerumque affirmantibus, aut ambas esse probabiles, aut unam probabiliorum, in quibus fere omnibus agitur de peccato mortali. Quare haec doctrina probabilistarum videtur fovere veluti quandam libertatem conscientiae, ac proinde magnopere indigere dextera Dei, & Beatissimi Romani Pontificis provisione, ne venenum jam plus nimio dilatatum, ulterius serpat. . . . Quapropter non immerito Antonius Merenda in suo Tractatu de hac materia, novissime impresso, in praefatione p. 7. rotundis verbis affirmat, usum probabilitatum esse commentum Diaboli, ad enervandam vim praeceptorum. Similia habet Crispinus a Borgia in selectis moralibus qu. 9. ubi sic ait: In rebus moralibus vix datur casus, in quo non sint duae opiniones contradictoriae, & probabiles, & hoc punctum ita ad punctum reduxit Caramuel, ut vix sit aliquod praeceptum Ecclesiasticum, quod eludi non possit, si ejus doctrinae, quam probabilem putat, adhaereamus. Nam duas opiniones contradictorias sequi quemlibet posse, probabile esse contendit: Ex quo fit, ut nemo teneri videatur praecepto jejunandi, audiendi sacrum, recitandi horas canonicas, & alia hujusmodi. Unde inter sexaginta quinque propositiones

ab Innocentio XI. feliciter Ecclesiam regente nuper damnatas hæc tertio loco recensetur: *Dum probabilitate sive intrinseca, sive extrinseca, quantumvis tenui, modo a probabilitatis finibus non exeat, aliquid agimus, semper prudenter agimus.*

Tertio, quæro ab adversariis, an prædictum dogma recentiorum Casuistarum, qui agit probabiliter, agit prudenter, sit certum, ac demonstrabile, vel duntaxat probabile, & opinativum. Primum dici nequit, cum nulla ratione evidenti, & demonstrativa probari possit, & negetur a pluribus gravissimis Theologis, & Canonistis. Si autem respondeatur illud esse duntaxat probabile, & opinativum, ut revera tenentur respondere Adversarii, manifestum est ex illo non posse derivari moralem certitudinem, quæ omnem moralem formidinem, & dubietatem a conscientia tollat, eamque de rectitudine operationis omnino certificet, cum opinio (ut ait S. Thomas 1. p. qu. 79. art. 9.) significet actum intellectus, qui fertur in unam partem contradictionis cum formidine alterius. Addo, quod, sicut ex contingenti solum contingens, & ex frigido frigidum, ita non nisi probabile, & fallibile ex probabili, & fallibili sequi potest, & sicut innixa debili, & nutanti fundamento ædificatio non potest certa, & secura consistere.

Dices forte, licet tale dogma ab intrinseco, seu a rationibus, & motivis intrinsecis non sit certum, & infallibile, sed probabile tantum, & opinabile, ab extrinseco tamen habere moralem certitudinem, nempe ex suffragio, & autoritate plurium gravium Theologorum, & Casuistarum, qui illud certum

rum esse asserunt, & omnimodam securitatem spondent quamcumque opinionem probabilem sequentibus. Verum omnes illi Theologi, & Casuistæ (esto eruditione, sapientia, & pietate celebres) non sunt haud dubie tantæ authoritatis in Ecclesia, quantæ D. Augustinus, Doctorum aquila, humanorum ingeniorum apex, & luminare majus Ecclesiæ; eique sapientia, prudentia, eruditione, ac pietate multo inferiores sunt; & tamen ille S. Doctor ingenue profitetur, securitatem a se datam nihil valere apud Deum, si a lege divina dissentiat: *Ecce (inquit) dat tibi securitatem procurator, quid tibi prodest, si pater familias non acceptet? Procurator sum, servus sum: vis tibi dicam, vive quomodo vis, Dominus te non perdet? Securitatem tibi procurator dedit, nihil valet securitas procuratoris: utinam tibi Dominus securitatem daret, & ego te securum facerem: Domini enim securitas valet, etiamsi nolim; mea nihil valet, si ille noluerit.* Cum ergo Deus securitatem non promiserit quamcumque opinionem probabilem sequentibus, nec ullum hujus dogmatis, qui probabiliter agit, prudenter, & secure agit, in Scriptura, aut SS. Patribus extet vestigium, non potest omnimodam securitatem habere, quæ moralem omnem excludat formidinem, a novorum Theologorum suffragio; præsertim cum illud non possit ultra probabilitatis sphæram aliquam sententiam, seu dogma evehere. Unde Lactantius lib. 3. cap. 13. recte admonet: *Nec trahamur authoritate cujusquam, sed veritati potius accedamus.* Et subdit: *nullus hic temeritati locus est: in æternum stultitiæ pena subeunda est, si aut persona inanis, aut opinio falsa deceperit.*

Addo ex Cabassutio in lib. de juris Canonici theoria, & praxi, supra citato: *Viros pietate, & prudentia eximios difficile reperiri in illa Scriptorum caterva, quæ ante annos circiter triginta, ut densissima nubes locustarum se se quaquaversum effudit, criminofarumque opinionum portenta disseminavit, quibus eorum Authorum quilibet magnam, & in tuto positam probabilitatem, vel suo unius suffragio, autoritateque se conciliare presumebat: imo & jactabat sibi genus humanum vinculo amplissime beneficentiæ adstrictum, ob sublata peccata mundi; quia quæ olim habebantur pro criminibus, suæ autoritatis pondere reddidisset licita, & honesta, viamque illam arctam, & arduam, quæ ducit in cælum, in amplissimam aream, & planitiem convertisset, qua tuto, & indiscriminatim universi absque ulla difficultate in cælum devenirent, solis exceptis, qui tantum beneficium non agnoscerent, divinasque istas probabilitates non exoscularentur, quorum duntaxat est desperata salus, & certissima damnatio.*

Demum prædictum novorum Casuistarum dogma falsum esse aperte colligitur ex utroque Doctore Angelico, & Subtili. Ille enim quodl. 9. ar. 15. ait, hanc quæstionem, an licitum sit habere plures præbendas? *periculose determinari, quia ambigua est, dum Theologi Theologis, & Juristæ Juristis inveniuntur diversa sentire.* Ille vero in 3. dist. 25. q. 1. n. 8. sic ait: *Cum habens duas opiniones contrarias perplexus sit, periculose se determinaret ad unam, nisi re diligenter inspecta illam probabiliorē eligeret.* Ubi loquitur de opinionibus in materia morum, non vero de speculativis, ut constat ex verbis istis præcedentibus. *In me-*  
*rsli-*

*ralibus, quando sunt altercationes de aliquo peccato, &c. At hæc falsa essent, si prædictum dogma, qui probabiliter agit, & prudenter, & secure agit, verum esset; nullum enim esset periculum in decisione, seu determinatione illarum quæstionum; quamcumque enim sententiam quis eligeret, sive probabilior, sive minus probabilem, dummodo esset probabilis, prudenter, & secure ageret, essetque immunis a peccandi periculo: Ergo prædictum dogma principis doctrinæ D. Thomæ, & Scoti aperte repugnat.*

Nostram sententiam probant insuper aliqui Recentiores, ex eo quod nulla dari possit ignorantia invincibilis juris naturalis, ex quo inferunt nullum probabile falsum, & legi æternæ, vel naturali dissonum excusare a peccato; tametsi falsitas, seu a lege æterna, vel naturali difformitas invincibiliter ignoretur. Sed hæc ratio displicet: tum quia supponit ut certum, & indubitatum aliquid, de quo est lis, & controversia inter Theologos, nempe nullam posse dari ignorantiam invincibilem, & inculpabilem juris naturalis, de quo dicemus in tractatu de legibus c. 3. §. 4. Tum etiam, quia si hæc ratio valeret, sequeretur non solum eum qui eligit opinionem minus probabilem, in concursu probabilioris, sed illum quoque, qui probabilior, imo & probabilissimam sectatur, peccare, si contingat talem opinionem esse falsam, & legi naturali dissonam, ut contingere potest, cum falsa interdum sint probabiliora veris, ut ait Aristoteles in libris Topicorum. Ex quo sequeretur incredibilis conscientiæ perplexitas, imo & peccandi hic & nunc inevitabilis, & dura necessitas, ut loco citato fufius exponemus.



*Solvuntur objectiones.*

**P**Ræcipuæ adversariorum objectiones jam fere occupatæ sunt, & solutæ manent ex dictis probando nostram sententiam: constat enim ex tertia ratione frivolum esse argumentum istud, quod apud illos palmarium est: Ille recte operatur, qui prudenter operatur: At qui sequitur sententiam minus probabilem, in concursu probabilioris, prudenter operatur, & cum ratione; nam probabilis opinio ea est, quam bona ratio fulcit, alioquin probabilis non est: Ergo recte operatur.

Huic, inquam, argumento solutio patet ex supra dictis: ostendimus enim in tertia ratione, imprudentissime agere illum, qui in concursu plurium opinionum probabilium minus probabilem, & minus tutam præfert probabiliori, ac tutiori. Nec refert, quod opinio minus probabilis aliqua ratione fulta sit: cum enim probabilior meliori, ac efficaciore nitatur fundamento, adveniente, seu apparente lucẽ probabilioris sententiæ, lux sententiæ minus probabilis statim evanescit; sicut apparente sole lux stellarum occultatur, & disparet.

Potest hoc explicari, & magis illustrari ex doctrina, quam ex Aristotele tradit D. Thomas 1. p. q. 50. ar. 1. ad 1. ubi docet, quod medium comparatum ad unum extremum alterum extremum videtur: v.g. tepidum comparatum calido, videtur frigidum, & comparatum frigido, videtur calidum. Fuscum comparatum ad nigrum, album dicitur, & nigrum, si comparetur ad album. Item media fidium in lyra, vel cithara, gravis dicitur com-  
para-

parata ad ultimam, & acuta, si comparatur ad primam. Demum crepusculum comparative ad noctem appellatur dies, & nox, si comparatur ad diem. Cum ergo opinio minus probabilis mediet inter improbabilem, & probabiliorem, licet comparative ad improbabilem probabilis aliquo modo appareat, non tamen in concursu probabilioris, & comparative ad illam, præsertim si notabiliter probabilior sit. Idem cum proportionem dicendum est de ratione minus bona, & minus efficaci comparata ad meliorem, & efficaciorum.

Solutum etiam manet ex dictis aliud Adversariorum fundamentum, quo probant, illum, qui eligit sententiam minus probabilem, & minus tutam, in concursu probabilioris, & tutioris, excusari a peccato, eo quod labore ignorantia invincibili. Hoc enim falsum esse constat, cum illi tunc affulgeat sententia, quæ sibi ob rationum momenta apparet probabilior, & ob periculi remotionem tutior est, atque securior, & illa sprete minus probabilem, minusque tutam de industria eligat, etiamsi stet pro libertate contra legem, pro voluptate contra officium, pro commodo contra honestum, verosimilioribus argumentis communitum. Unde merito ille cum Poeta exclamare potest: *Video meliora, proboque: Deteriora sequor.*

Objiciunt tertio Adversarii illud argumentum, quod etiam apud illos præcipuum, & fundamentale est. Licitum est eligere id, quod est minus bonum, & minus perfectum, relicto meliori, & perfectiori: v. gr. matrimonium, & statum secularem, illumque præferre Clericali, vel Religioso: Ergo pariter licet eligere sententiam minus probabilem, quæ favet libertati,

relicta probabiliori, quæ stat pro præcepto.

Sed nego consequentiam, & paritatem. nam status matrimonii securus est, etiam in concursu status religiosi, vel clericalis; non vero sententia minus probabilis in concursu probabilioris, cum non sit regulis prudentiæ consona, ut supra ostendimus.

Dices. Cur ille, qui eligit sententiam probabiliolem, securus est, & a peccandi periculo immunis, non vero ille, qui sequitur sententiam minus probabilem, cum opinio probabilior non minus possit esse falsa, & legi divinæ dissona, quam minus probabilis?

Respondeo esse notabile inter illos discrimen: ille enim, qui eligit probabiliolem sententiam, habet hoc iudicium reflexum, & prudentiale: *Qui facit totum, quod in se est ad inquirendam veritatem, si forte illam non attingat, excusatur a peccato, ratione ignorantie invincibilis*: quod iudicium omnino certum est, utpote nixum huic principio: *Nemo peccat in eo, quod vitare non potest*, quod D. Augustinus in libro de duabus animabus cap. II. usque adeo esse notum, & per se manifestum asserit, ut non solum a nemine ignoretur, sed insuper a toto genere humano decantetur, & declametur. *Nonne (inquit) ista cantant & in montibus Pastores, & in theatris Poetæ, & indocti in circulis, & docti in bibliothecis, & Magistri in Scholis, & Antistites in locis sacris, & in orbe terrarum genus humanum?* Ille vero qui sequitur sententiam minus probabilem, in concursu probabilioris, non potest habere hoc iudicium reflexum (cum laborare nequeat ignorantia invincibili,  
ut

ut supra ostensum est ) sed solum istud ,  
*Qui probabiliter agit, prudenter, & secu-*  
*re agit, quod valde dubium, & incertum*  
 est, & ad summum probabile, & opinabi-  
 le esse potest, ut ex supra dictis constat.  
 Unde primus firmissimæ columnæ adhæret,  
 alter vero baculo arundineo, seu nutanti,  
 ac debili fundamento innititur.

Objiciunt quarto: Eadem videtur esse  
 ratio de probabiliore sententia, ac de tu-  
 tiori: Sed possumus eligere sententiam mi-  
 nus tutam, in concursu tutioris, ut docet  
 S. Antoninus 1. par. tit. 3. c. 10. §. 10. his  
 verbis: *Eligere viam tutiorem consilii est,*  
*non præcepti, alias oporteret multos ingredi*  
*religionem, in qua tutius vivitur, quam in*  
*saeculo.* Et 2. par. tit. 1. c. 16. §. 2. sapienter  
 admonet Confessores his verbis: *Semper tu-*  
*tior via consulenda est, sed non imperanda:*  
 Ergo pariter licet sequi sententiam minus  
 probabilem in concursu probabilioris.

Respondeo negando majorem: opinio e-  
 nim dicitur tutior ex eo, quod a peccan-  
 di periculo magis recedat, probabilior ve-  
 ro ex eo, quod sit, vel appareat veritati  
 magis consona, aut vicina: licet autem te-  
 neamur sequi id, quod veritati conformius,  
 aut vicinius nobis apparet, quando illud  
 favet præcepto, aut virtuti, non tamen id,  
 quod a periculo peccandi magis recedit,  
 si non sit veritati, aut prudentiæ conso-  
 num, cum prudentia sit regula actuum hu-  
 manorum. Quare Ambrosius in Psal. 118.  
*Sicut non est sapientia sine timore, ita timor*  
*sine sapientia esse non debet.* Unde quando  
 aliqui Authores supra citati dicunt, in ma-  
 teria morum sequendam esse tutiorem sen-  
 tentiam, hoc intelligendum est de senten-

tia tutiori, quæ probabilior est, & veritati, ac prudentiæ magis consona; non vero de illis sententiis, quæ minus probabiles, & prudentiæ regulis minus consonæ sunt. Alioquin cum quis dubitaret, an res, quam possidet, esset sua, vel alterius, teneretur statim eam alteri tradere, vel cum eo dividere, cum hoc sit tutius, & a peccandi periculo remotius; & universaliter omnes opiniones, quæ docent aliquos contractus esse illicitos, etsi improbables, vel minus probabiles, essent sequendæ, utpote tutiores, & a peccandi periculo remotiores, quod esset onus intolerabile, & tollens fere humana commercia, cum fere nulla sit actio, & nullus contractus, circa quem non sit aliqua opinio damnans illum. Quando ergo ex oppositis opinionibus una quidem tutior est, sed altera probabilior, licitum est sequi probabiliorem, quæ hoc ipso rata est, & secunda; cum enim ad recte agendum requiratur præcipue veritas, acque erroris fuga, inde fit, ut major probabilitas in re ambigua sit præferenda majori securitati, quia magis ad scopum veritatis accedit. Ubi tamen alicujus Sacramenti valor, aut alicujus animæ salus periclitaretur, non solum probabilior, sed etiam tutior pars esset eligenda, ut Theologi docent in Tractatu de Sacramentis.

Objiciunt quinto, cum jugum Christi sit suave, & onus ejus leve, ut dicitur Matth. II. opiniones illæ in materia morum sequendæ sunt, quæ viam cœli planiorem, & faciliorem reddunt, quales sunt opiniones probabiles faventes libertati. Unde Caramuel in Theologia regulari disp. 6. ait: *Ecclesiam Catholicam feliciorē dici debere, quod e. xube.*



xuberet doctissimis viris, qui introduxerunt benignas opiniones, quia damnarentur pluri-  
mi, quos sententiae probabilitas salvat. Idi-  
psum alii Recentiores passim profitentur, as-  
serentes novorum Casuistarum solertia, & in-  
dustria viam salutis quotidie planiorem, &  
faciliorem reddi; quia ab ipsis novæ opi-  
niones probabiles quotidie excogitantur,  
quæ homines benignius, & facilius possunt  
ad lauream empyream promovere.

Confirmant ex lege *benignius* ff. de legi-  
bus, & cap. finali de transactionibus, ubi  
dicitur, quod *opinio benignior, & suavior  
preferri debet*. Et S. Antoninus 1. p. tit.  
3. cap. 10. §. 10. sic ait: *Inter duram,  
& benignam circa præcepta sententiam, be-  
nigna est potius ceteris paribus interpreta-  
tio facienda*. Dicitur etiam in Prologo no-  
strarum Constitutionum litt. l. *Tertium*  
(quod impedit salutem animarum) *est ni-  
mia austeritas in consiliis, & opinionibus;*  
*terrentur enim homines ex hoc in tantum,*  
*ut salutem propriam negligant. Quapropter*  
*relaxanda est (quantum fieri potest) rigi-  
ditas, & austeritas in consiliis, ac homi-  
nes benigne tractandi sunt.*

Ad objectionem respondeo, jugum qui-  
dem Christi suave esse, & onus ejus le-  
ve, sed ejus suavitatem, & levitatem oriri  
ex charitate, & gratia Christi, illud emollien-  
te, ac mitigante, ut docet D. Thomas 1. 2. qu.  
98. artic. 1. ad 3. non vero ex usu, seu potius  
abusu, ac laxitate probabilitatum, quas novi  
Casuistæ in Ecclesiam induxerunt. Unde ab-  
surdum est dicere, illorum solertia, & indu-  
stria viam salutis quotidie dilatari. Nam ut  
recte ait Sinnichius Doctor Lovaniensis, in  
libro de Saule Israeliticæ gentis Protomo-  
nar-

narcha, tomo I. pag. 262. *Profecio tam non potest humana solertia ad semitam cœli adjicere digitum unum latitudinis, quam non potest ad staturam hominum adjicere cubitum unum longitudinis. Etenim qui vitæ hominis constituit terminos, qui præteriri non poterunt, ipse quoque constituit vitæ cœli terminos, qui præteriri non poterunt; ipse quoque constituit vitæ tartari terminos, qui contrahi non poterunt; atque adeo illa permanet arcta, prout ab ipso constituta est, & ista perseverat spatiosa, prout ab ipso constituta est.*

Addit Mercorus Inquisitor Mantuanus in libro de praxi opinionum limitata pag. 492. respondens ad prædicta verba Caramuelis: *Si novæ huic felicitati Ecclesiæ, quam supponit hic Author, esset plaudendum, quod ab opinatoribus fideles ad lauream empyream promoverentur facilius, esset simul condolendum infelicitati Ecclesiæ seculorum antecedentium, quibus hæc janua cœli foret clausa. Unde cum Magno Guidone, Carthusianorum quondam Generali, exclamandum esset: O Apostolorum tempora infelicissima! O viros illos ignorantie tenebris involutos, & omni miseratione dignissimos, qui, ut ad vitam pertingerent, propter verba labiorum Dei, tam duras vias custodiebant, & hæc nostra compendia nesciebant!*

Ad confirmationem respondeo, quod quando dicitur in jure Canonico, quod opinio benignior, & suavior præferri debet, hoc debet intelligi, quando talis opinio est tuta, & intra lineam honesti: opinio vero minus probabilis, favens libertati, in concursu probabilioris, quæ stat pro præcepto, cum non sit prudentiæ regulis consona, nec tuta est, nec intra lineam honesti. Eodem modo intelligi,

&

& explicari debet id, quod ex S. Antonino refertur. Similiter cum dicitur in nostris Constitutionibus, *relaxandam esse rigiditatem, & austeritatem in consiliis ( quantum fieri potest ) ac homines benigne tractandos esse*, hoc intelligi debet, quantum fieri potest, juxta leges prudentiæ, quæ est regula actuum humanorum: leges autem prudentiæ ( ut supra ostensum est ) prohibent eligere opiniones laxiores, & benigniores, minus probabiles, in concursu probabiliorum, quæ fiunt pro præcepto.

Addo, quod opinio benigna apud Jurisperitos non dicitur ea, quæ favet libertati, sed quæ favet testamento, matrimonio, religioni, aut Sacramento, ut exponit Sylvester; vel, ut alii interpretantur, quæ favet egenis, orphanis, viduis, & peregrinis.

Objiciunt quinto: Opinio, quæ docet nos teneri ad sequendum in rebus moralibus probabiliores sententias, exponit conscientiam multis scrupulis, & anxietatibus, a quibus liberantur, qui docent licitum esse sequi sententiam minus probabilem, faventem libertati, in concursu probabilioris, quæ stat pro præcepto: Ergo ad quietem, & tranquillitatem conscientiæ hæc secunda opinio in praxi tenenda est, esto alia speculative sit verior, aut probabilior.

Respondeo negando Antecedens: nam tantum abest, quod sequendo probabiliorem sententiam, scrupulis conscientia exponatur, quin potius ab eis omnino liberetur, & extirpatur, ut constat ex Clementina *Exivi* de verb. signif. ubi Pontifex ait: *In his, quæ salutem animæ respiciunt, ad vitandos graves remorsus conscientiæ, pars securior est tenenda.* Ratio etiam id suadet: nam in sincera solum veritatis inquisitione quies, in sola veritate

securitas perfecta esse potest; atque adeo qui partem illam amplectitur, quam minus probabilem, & minus tutam, id est falsitati, quam veritati, peccato, quam virtuti viciniorem judicat, анги scrupulis, & stimulis conscientiae pungi, ac torqueri necesse est: qui autem sequitur id, quod verius, quod tutius, quod probabilius credit, is quietus, & tranquillus est, licet omnino securus non sit; nam is unus vera, & perfecta securitate fruitur, qui primam, & æternam veritatem & secutus, & affecutus est. Unde Gregorius Magnus lib. 5. moral. c. 6. *Sancti viri cum mala superant, sua etiam bene gesta formidant, ne, cum bona agere appetunt, de actionis imagine fallantur, ne pestifera tabes putredinis sub boni specie lateat coloris. Sciunt enim, quia corruptionis pondere gravati dijudicare bona subtiliter nesciunt, & cum ante oculos extremi examinis regulam deducunt, hæc ipsa in se nonnunquam, & quæ approbant, metuunt, & tota quidem mente interna desiderant, sed tamen de incertitudine operum trepidi, quo gradiuntur, ignorant. Et rursus capite sequenti: Justi in ipsis bonis operibus positi trepidant, ac ne in eisdem oculis aliquo errore displiceant, continuis lamentis vacant.* Ex quibus liquet, illam conscientie tranquillitatem, quam spondent novi Casuistæ, minus probabilem sententiam sequentibus suspectam, & periculofam esse, & pulvillum illum, seu cervical, quod sub tepidorum, & negligentium capite ponunt, ut mollius in suis negligentis dormitent, & quietcant, reprobari a Domino per Prophetam dicentem: *Væ qui consuunt pulvillas sub omni cubito manus, & faciunt cervicalia sub capite universæ terræ, ad capiendas a-*

*nimas. Quæ verba exponens Gregorius Magnus lib. 18. mor. c. 4. sic ait: Pulvillus ponitur, ut mollius quiescat. Quisquis ergo male agentibus adulatur, pulvillum sub capite, vel cubito jacentis ponit, ut qui concipi ex culpa debuerat, in ea fultus laudibus, molliter quiescat.*

Quæres quarto, quando occurrunt duæ opiniones in materia morum æque probabiles, seu habentes rationes æquales, quarum una non præponderat alteri, quænam ex illis eligenda, ac præferenda sit?

Respondeo tunc eligendam esse tutiorem, & minustutæ præferendam. Ratio est, quia licet in speculativis homo possit ex innata libertate se determinare ad sequendam quamcumque sententiam probabilem, quam voluerit; in moralibus tamen, & practicis debet ad id determinari a prudentia, quæ est regula actuum humanorum, subindeque ad id moveri debet ex aliquo motivo prudenti, intrinseco, vel extrinseco: quando autem opiniones sunt æque probabiles, non potest ad id moveri, & determinari ex aliquo motivo intrinseco, seu ex aliqua ratione præponderante, cum tunc rationes in utramque partem sint æquales: Ergo tunc debet ad id moveri, & determinari ab aliquo motivo extrinseco prudenti, quo non potest esse aliud convenientius, quam major securitas, quæ reperitur in una ex illis sententiis, potius quam in altera. Quare celebris regula est juris Canonici, quod *in dubiis tutior pars est eligenda*; unde cum in concursu plurium opinionum æque probabilium homo dubitet, quam ex illis eligat, & sit anceps, & pendulus, & veluti in æquilibrio, nesciens in quam



partem inclinet, ut prudenter agat, debet in tutiorem partem declinare, & eligere securiorem sententiam.

Dices: Est alia regula juris, quæ dicit, quod *in dubiis melior est conditio possidentis*: Ergo cum homo sit in possessione suæ libertatis, potest in concursu duarum opinionum æque probabilium, eligere quamcumque maluerit, subindeque non tenetur eligere tutiorem.

Respondeo hanc regulam solum habere locum in materia justitiæ, & in foro judiciali duntaxat, non autem in materia aliarum virtutum: nam in materia justitiæ possessio in dubio favet possessori, in quantum facit præsumptionem, quod possessor sit verus dominus; quia ut plurimum qui possidet, rem suam, & jus suum possidet; quando enim quis rem alienat, solet eam tradere vero domino, in quem per alienationem transfertur dominium: unde cum aliquis possidet aliquam rem, signum est eam non alienasse, sed ipse verum habere dominium. At vero in materia aliarum virtutum, cum possessio regulariter non faciat præsumptionem de veritate pro parte, quæ possidet, possessio ei minime favere debet, sed in dubiis in tali materia occurrentibus regula operandi est inquirere, pro qua parte stet præsumptio veritatis, & hæc pars est eligenda: Si autem pro neutra parte stet præsumptio, tutior pars eligi debet, ut pluribus exemplis, & regulis juris probat Prosper Fagnanus super caput, *Ne innotatis*.

Quæres ultimo, an quando post adhibitam diligentem inquisitionem veritatis, in rebus moralibus, & casibus conscientiæ nihil certi, & bene perspecti (quod frequenter in rebus humanis accidit) comparet, tunc possit quis agere ex opinione probabili?

Re

Respondeo affirmative contra Fagnanum in cap. citatum, de constit. num. 59. qui in morali quacumque materia negat licitum esse opinari, eo quod opinio (inquit) versetur circa rem incertam, & ei conjuncte sit formido oppositi. Unde constanter affirmat necessariam esse in omni actione morali certitudinem, sine qua non potest agere nisi cum peccato ob periculum, cui se exponit, quemadmodum & omnis agens cum conscientia dubia.

Nostra tamen resolutio est D. Thomæ quodlib. 8. a. 13. in argum. *Sed contra*, ubi sic ait: *Si aliquis adhibet diligentiam, inquirens, an habere plures præbendas sit licitum, nec invenit aliquid, quod ipsam moveat ad hoc, quod sit illicitum, videtur, quod sine peccato plures possit habere præbendas.* Ratio etiam id suadet: homines enim debent operari modo humano, nec possunt obligari ad hoc, quod omnium rerum habeant claram, & perfectam notitiam; dum ergo facta sufficienti diligentia, juxta conditiones rei, & personæ, aliud probabilius non apparet, prudenter operatur homo, conformando conscientiam suam opinioni probabili.

Confirmatur, & magis illustratur hæc ratio ex Cajetano in summa, verbo *Opinio*, ubi sic habet: *Non exigit Deus ab homine, plusquam conditio hominis habet, quia divina sapientia disponit omnia suaviter: Sed hominis conditio habet, ut in rebus moralibus non possit assequi omnium evidentiam, nec habere certitudinem mathematicam, seu exactam omnium agibilium: Ergo Deus non exigit ab illo, ut semper cum evidentia, & certitudine mathematica de bonitate*

morali suæ actionis operetur ; subindeque potest sequi sententiam probabilem , dum facta sufficienti diligentia , alia probabilior ei non apparet . Unde D. Antoninus 1. p. tit. 3. c. 10. §. 10. *Certitudo* (inquit) *que reperitur in materia morali , non est certitudo evidentie , sed probabilis conjectura .*

Ad fundamentum vero Fagnani facile respondetur , eum , qui facta sufficienti diligentia ad inquirendam veritatem , agit ex opinione probabili , quando alia probabilior ei non occurrit , non agere cum conscientia practice dubia , subindeque nulli peccandi periculo se exponere ; quia tunc certificatur moraliter per iudicium reflexum , quod habet ( non quidem illud , in quo novi Casuistæ fundantur , nempe : *Qui agit probabiliter , prudenter , & secure agit* : supra enim ostendimus , tale dogma dubium esse , ac incertum , & a pluribus gravissimis Theologis censeri erroneum ) sed per istud : *Qui facit totum , quod in se est ad inquirendam veritatem , & illam attingere , & consequi non valet , excusatur a peccato ratione ignorantie invincibilis .* Quod principium est omnino certum , & unanimi fere Theologorum omnium calculo , & consensu firmatum ; ut in tractatu de peccatis ostendemus .

Ex his intelliges , in hac materia probabilitatis caute incedendum esse , nec rejiciendam absolute omnem probabilitatem ( ut aliqui ultra modum severiores faciunt ) sed posse hominem agere ex opinione probabili , quando probabilior ei non occurrit ; in conflictu tamen , seu concursu plurium opinionum probabilium , sequendam esse probabiliozem , præsertim si  
nota-

notabiliter probabilior sit, ut supra ostensum est.

Inter hos duos scopulos Scyllæ, & Charybdis caute incedendum est, & vitanda in hac materia duo extrema opposita, illorum scilicet, qui omnem probabilitatem abjiciunt, & aliorum, qui ex adverso omnem probabilitatem amplectuntur, eamque securam esse morum regulam asserunt, tamen illis tunc affulgeat alia sententia probabilior, subindeque veritati vicinior. Veritas enim (ut belle Novatianus ait) inter duos errores, ut Christus inter duos latrones, media pendet. Certe si hoc medium servaretur, & opinionum probabilitas, cum prædicto moderamine, & temperamento, ab omnibus reciperetur, morum uniformitas, & puritas inter fideles facilius conservaretur; *brevique tempore* (inquit Grayna in suo Cherubim Paradisi) *reformaretur mundus, qui ex licentia opinandi in præceptis vult, latissimam viam ingrediendo, que ducit ad perditionem.* Unde sapienter observat Cabassutius in præfatione libri supra citati: „ A quibusnam „ ingeniis ultra modum aut severioribus, „ aut indulgentioribus magis periclitetur „ animarum salus, difficile æstimatu esse. „ Per indulgentiores quidem deducuntur „ animæ per spatiosam, & latam viam, „ quæ ducit in æternam perditionem, taliumque „ directorum obstetricum e manu „ educitur coluber tortuosus, concipitur, „ paritur, & fovetur peccatum. Hinc apud „ Ezechielem cap. 13. Dominus indignatur, & maledicit consuentibus pulvillos sub omni cubito, & facientibus „ cervicalia sub capite universæ ætatis,

29 ut scilicet molliter, & blande in pecca-  
 29 tis suis conquiescant homines seducti,  
 29 sibi que de huiusmodi directoribus com-  
 29 placentes. Hoc perstringit Isaias c. 30.  
 29 *Qui dicunt videntibus, nolite videre, &*  
 29 *aspicientibus, nolite aspicere nobis ea,*  
 29 *quæ recta sunt: Loquimini nobis placen-*  
 29 *tia, videte nobis errores.*

29 Cæterum sicut noxior est largior indul-  
 29 gentia, ita & immoderata in rebus con-  
 29 scientiæ austeritas, quæ hominum imbecil-  
 29 litatem nihil pensi habens, neque a præce-  
 29 ptis consilia discernens; dum illos ad nimis  
 29 ardua compellit, viam salutis æternæ, quam  
 29 Christus illis aperuerat, præcludit: salvan-  
 29 dos (ut ait D. Bonaventura) damnat, &  
 29 conscios propriæ infirmitatis ad despera-  
 29 tionem adigit. Accidit enim, ut miseri ho-  
 29 mines, hac audita rigidiorē doctrina, cre-  
 29 dant, vel dubitent inesse mortalem culpam,  
 29 ubi nulla est; sed tamen rei difficultate vi-  
 29 cti, ex erronea conscientia mortaliter pec-  
 29 cent, & damnentur. Unde Ambrosius in  
 29 Psalm. 118. serm. 5. *Sunt in nobis, qui timo-*  
 29 *rem Dei habent, sed non secundum scien-*  
 29 *tiam, statuētes duriora præcepta, quæ non*  
 29 *possit humana conditio sustinere. Timor in eo*  
 29 *est, quia videntur sibi consulere discipline,*  
 29 *opus virtutis exigere. Sed inscitia in eo est,*  
 29 *quia non compatiuntur nature, nec estimant*  
 29 *possibilitatem.* Recte ergo, ac sapienter D.  
 29 Bonaventura compend. theolog. verit. 52.  
 29 *Cavenda est conscientia nimis larga, & ni-*  
 29 *mis stricta: nam prima generat præsumptio-*  
 29 *nem, secunda desperationem: item prima*  
 29 *sæpe dicit malum bonū, secunda e contra bo-*  
 29 *nū malum: itē prima sæpe salvat damnan-*  
 29 *dum, secunda e contra damnat salvandum.*



TRACTATUS IV.  
 DE  
 VIRTUTIBUS  
 IN COMMUNI.

**P**ost Tractatum de actibus humanis, tam in esse physico, quam in esse moris consideratis, agendum est de virtutibus in communi, quæ sunt principia bonorum actuum, & habitus quidam ad illos eliciendos ordinati, illarumque natura, subiectum, species, & proprietates breviter hic declaranda sunt. De virtutibus vero in particulari tam Theologicis, quam moralibus tomo quinto differemus.

CAPUT I.

*De natura virtutis.*

**P**lures circumferuntur virtutis definitiones. Prima traditur ab Aristotele 2. Ethic. c. 4. his verbis: *Virtus est habitus, qui bonum facit habentem, & opus ejus bonum reddit.* In qua definitione duplex explicatur habitudo virtutis: una, quam dicit ad proprium subiectum, tanquam ejus forma, dum dicitur facere bonum habentem; sola namque virtus bonum facit hominem, ut ostendit Seneca epist. 76. altera, quam habet ad operationem tanquam ad proprium effectum, dum additur, & opus ejus bonum reddit.

Secundæ

Secunda habetur apud eundem Philosophum ibidem, ubi ait, quod *virtus est habitus electivus, in mediocritate consistens, prout sapiens, & prudens dictaverit*. Quæ definitio non convenit virtutibus Theologicis, nec intellectualibus, sed solum moralibus; virtutes enim intellectuales non sunt electivæ, cum electio sit solum in voluntate; virtutes vero Theologicæ non exigunt proprie mediocritatem, sed solum morales, ut justitia, temperantia, & similes, quæ versantur circa objectum medium inter duo extrema, excessum scilicet, & defectum; ita tamen quod illud medium non intelligatur secundum rem, sed secundum rationem, juxta exigentiam personæ, loci, & aliarum circumstantiarum; aliquando enim cibus v.g. qui est mediocris, & temperatus respectu unius, est excedens, & intemperatus respectu alterius, & propterea additur: *Prout sapiens, & prudens dictaverit*.

Tertia, quæ colligitur ex verbis D. Augustini, præcipue lib. 2. de lib. arb. & defenditur a D. Th. hic q. 55. art. 4. est hujusmodi: *Virtus est bona qualitas mentis, qua recte vivitur, qua nullus male utitur, & quam Deus in nobis sine nobis operatur*. Ubi primo ponitur *qualitas*, quia qualitas est genus supremum virtutis; *esset tamen convenientior definitio, si loco qualitatis habitus poneretur, qui est genus propinquum*, ut ait D. Thomas loco citato. Additur, *bona*, ut explicetur differentia virtutis a vitio, & aliis qualitatibus, quæ rem male disponunt. Per particulam *mentis*, designatur subjectum virtutis, quod est potentia rationalis, vel essentialiter, vel participative, qualis est appetitus sensitivus, qui, ut

sub.

subest rationi, aliquid ex illa participat, & est subjectum virtutis, ut infra dicemus; & per hoc differt virtus ab omnibus qualitatibus corporeis, sive bonis, sive malis. Per particulam, *qua recte vivitur*, virtus distinguitur a qualitatibus non operativis immediate, cujusmodi sunt pulchritudo, & sanitas in corporalibus, in spiritualibus vero gratia habitualis, quæ immediate inhæret substantiæ animæ. *Ly autem vivitur*, significat in proposito operationem vitalem. Per illam vero particulam, *qua nemo male utitur*, virtus differt ab illis habitibus, & qualitatibus, quæ possunt ad malum, vel falsum inclinare, sive quibus aliquis potest bene, vel male uti, cujusmodi sunt opinio, fides humana, character, & similia. Demum ultimæ particulæ, nempe, *quam Deus in nobis operatur*, conveniunt solum virtutibus per se infusis, quæ in eo solum distinguuntur ab acquisitis, quod istæ acquiruntur nobis operantibus, & active ad earum acquisitionem concurrentibus, illæ vero sine nostro activo concursu producuntur in nobis, quamvis dispositive ad earum receptionem per nostros actus Deo cooperemur. Unde si hæc ultimæ particulæ tollantur, hæc definitio convenit modo explicato omni virtuti, tam intellectuali, & Theologica, quam morali.

Ex his intelliges, virtutem esse habitum operativum, & per se primo concurrere ad bonitatem moralem actuum humanorum, & ad eorum facultatem, ac delectabilitatem; secundario vero tantum ad entitatem physicam, substratam bonitati morali actus, ejusque facilitati.

Prima pars patet ex prima, & tertia definitione

tionem virtutis, & ex D. Thoma hic q. 55. art. 2. ubi sic concludit: *Et ideo de ratione virtutis humanae est, quod sit habitus operativus.* Idem docet Augustinus lib. de bono conjugali, ubi virtutem ait esse *habitum, quo aliquid agitur.* Unde belle quidam ait, virtutem non esse similem lyrae, quam nemo pulset; vel gladio, qui nunquam e vagina eximatur; aut navi, quae ad perfectionem adornata in portu semper consistat; sed potius agro fecundo, & feraci, quo (ut ait eleganter Ambrosius lib. de Isaac cap. 7.) *nihil pulchrius, cum seges fluctuat, cum poma rutilant, vel cum uvarum fersa dependent, aut baccis onusta olea curvescit, vel viridanti gramine montium vertices, & vallium humilia vestiuntur.*

Secunda vero pars probatur quantum ad singulas partes: Et in primis quod virtus per se primo concurrat ad bonitatem moralem actuum humanorum, manifestum est; ad illud enim virtus per se primo concurrat, ad quod producendum potentia naturalis ea indiget: Sed potentia naturalis indiget habitu virtutis ad producendum actum moraliter bonum, seu ad causandam in actu bonitatem moralem; potentia enim secundum se est tantum potens producere actum quantum ad substantiam, seu entitatem physicam illius: Ergo talis habitus ad bonitatem moralem actus per se primo concurrat.

Quod vero etiam per se primo concurrat ad ejus facilitatem, constat ex eo, quod in hoc differt vis potentiae superioris, communicata inferiori per modum transeuntis, ab ea, quae communicatur per modum habitus, seu formae completae, constituentis principium perfectum, & connaturale actus, quod prima non tollit.

tollit difficultatem, secunda vera inducit facilitatem, & delectabilitatem: Ergo habitus virtutis moralis per se primo concurrat ad facilitatem, & delectabilitatem, conjunctam bonitati morali actus virtuosi, & per se utramque attingit.

Demum, quod per se non efficiat entitatem physicam ejusdem actus, sed solum per accidens, & secundario, in quantum scilicet est substrata illius bonitati morali, ejusque facilitati, patet ex eo, quod habitus solum influit per se in id, quod vires potentiae excedit: Sed entitas physica actus virtuosi non excedit vires potentiae, ut constat; actus enim v. g. potentiae irascibilis, aut concupiscibilis, secundum entitatem physicam consideratus, nihil aliud dicit, quam passionem appetitus sensitivi, ut praescindit ab ordine rationis, quo pacto reperitur in brutis: Ergo habitus virtutis moralis, & acquisitae non influit per se in entitatem physicam talis actus, sed per accidens tantum, & secundario, in quantum scilicet talis entitas est substrata illius bonitati morali, ejusque facilitati.

## C A P U T II.

### *De subjecto virtutum.*

Certum est, virtutes, cum sint habitus operativi, non in ipsa essentia animae, sed in ejus potentiis residere. Constat etiam virtutes nec in membris exterioribus corporis, nec in potentiis vegetativis, neque in sensibus externis subjectari posse; quia hujusmodi facultates non sunt indifferentes ad operandum bene, vel male, sed omnino determina-



tæ ad unum modum operandi, subindeque nullam ex se habent difficultatem in exercendis propriis operationibus. Docent etiam communiter Theologi cum S. Thoma hic qu. 56. ar. 5. in sensibus internis nullas subjectari virtutes; quia cum virtus, juxta Aristotelem, sit dispositio perfecti ad optimum, & perfectio in consummatione consistat, potentia, quæ est subjectum virtutis, debet esse consummativa actus virtuosus, & non tantum præparativa, vel inchoativa illius; unde cum cognitio veri, quæ est opus bonum potentiæ cognoscitivæ, non consummetur in potentiis sensitivis apprehensivis, quia illæ sunt solum præparatoriæ, & dispositivæ ad cognitionem intellectus, cujus proprium est attingere verum, virtutes intellectivæ in illis subjectari nequeunt. Demum exploratum est apud omnes, virtutes intellectuales, nimirum intelligentiam, scientiam, sapientiam, artem, & prudentiam, in intellectu residere; tres quidem primas in intellectu speculativo, duas vero posteriores in intellectu practico, ut subest motioni voluntatis, cujus proprium est movere quoad exercitium intellectum, & ceteras potentias ad operandum. Duplex ergo solum restat difficultas, & controversia inter Theologos, breviter hic resolvenda. Prima est, an virtutes propriæ dictæ in appetitu sensitivo, prout in homine politice obedire natus est rationi, subjectari possint? Secunda, utrum in voluntate ponenda sit virtus moralis, non solum ad attingendum prompte, & faciliter bonum alienum, sed etiam in ordine ad bonum connaturale proprii suppositi.

§. I.

*Resolutio primæ difficultatis.*

**D**Ico primo, appetitum sensitivum hominis, ut natum obedire politice rationi, esse subjectum virtutis propriæ dictæ, puta fortitudinis, & temperantiæ. Ita S. Thomas hic qu. 56. art. 4. in corp. & in resp. ad 1. ubi sic ait: *Irascibilis, & concupiscibilis secundum se consideratæ, prout sunt partes appetitus sensitivi, communes sunt nobis, & brutis. Sed secundum quod sunt rationales per participationem, ut obedientes rationi, sic sunt propriæ hominis. Et hoc modo possunt esse subjectum virtutis humanæ.* Quo nihil clarius, & expressius in favorem nostræ conclusionis dici potest. Favet etiam Aristoteles 3. Ethic. cap. 3. ubi ait, temperantiam, & fortitudinem esse partium irrationalium, id est appetitus concupiscibilis, & irascibilis, unde subjectum virtutis vocat *vim concupiscendi.*

Ratio etiam suffragatur. nam ut discurrit D. Thomas loco citato, & fusius in quæst. de virtutibus art. 4. ut aliqua potentia sit capax virtutis, tria requiruntur; primo quod sit apta moveri, & regulari a superiori; secundo quod non sit uni operandi modo alligata; tertio quod sit operis perfecti elicitiva. Appetitus autem sensitivus, prout est in homine, habet tres illas condiciones; est enim in primis aptus moveri, & dirigi a ratione, unde viri probi moderantur passiones appetitus sensitivi secundum dictamen rationis. Deinde ille non est ad unum agendi modum determinatus,  
sed

sed modo juxta rationem operatur, modo ab illa deviat, & exorbitat. Demum opus elicit morali perfectione consummatum, quando passiones irascibilis, & concupiscibilis temperantia, & fortitudine ad medium redactæ sunt: Ergo est capax virtutis, unde in eo resident virtutes morales, moderantes timores, & audacias in discrimine vitæ, & cohibentes delectationes immoderatas in cibis, & venereis.

Confirmatur: Ibi ponenda est virtus, ubi est difficultas ad attingendum illius objectum: Atqui voluntas nullam habet difficultatem circa moderantiam passionum, cum illa sit bonum rationis proprium, & proportionatum respectu voluntatis, sed tantum appetitus sensitivus: Ergo in isto sunt ponendæ virtutes moderatrices passionum, non vero in voluntate.

Dices: Potentia, quæ est subjectum virtutis moralis, debet esse perfecte libera, cum sit principium actus liberi, & moralis. Debet etiam posse eligere, cum virtus definatur habitus electivus. Item debet posse attingere bonum honestum, cum illud sit objectum virtutis. Demum debet regulari a prudentia, quæ est regula virtutum moralium: At illæ quatuor conditiones non conveniunt appetitui sensitivo, sed duntaxat voluntati: Ergo sola voluntas potest esse subjectum virtutum moralium, quæ sunt moderatrices passionum. Major constat, minor vero probatur quantum ad singulas partes. Et in primis quod prima conditio appetitui sensitivo non competat, videtur manifestum; nam licet ille, ut est in homine, ex conjunctione, quam habet cum voluntate, aliquam libertatem parti-

neipet, illa tamen est imperfecta, & secundum quid, quæ non sufficit ad rationem virtutis, cum actus virtutis debeat esse simpliciter liber, sicut est simpliciter bonus, & honestus. Constat etiam appetitum sensitivum non posse eligere, cum electio sit actus voluntatis, ut docet D. Thomas supra q. 13. art. 2. Liquet pariter illum non posse attingere bonum honestum, cum ejus objectum adæquatum sit bonum sensibile, & corporeum. Demum cum talis appetitus per apprehensionem sensus regulatur, non videtur posse dirigi, & regulari per prudentiam, quæ non in sensu, sed duntaxat in intellectu residet.

Respondeo, concessa Majori, negando Minorem, & ad primam illius probationem dico, quod licet appetitus sensitivus hominis, ex vi conjunctionis, quam habet cum voluntate, non evadat simpliciter liber, sed solum secundum quid; ex actuali tamen influxu, & motione voluntatis, per quam ipsum applicat ad operandum, participat intrinsece libertatem perfectam, & sufficientem, ut possit esse subjectum virtutis moralis, sicut ratione illius potest esse subjectum vitii, & peccati.

Ad secundam dicendum, subjectum virtutum moralium, quæ moderantur passiones, debere quidem esse aliquo modo electivum, non tamen simpliciter, & perfecte: in eo enim differunt virtutes morales, quæ versantur circa passiones, & resident in appetitu sensitivo, ab aliis, quæ non habent moderari passiones, & in voluntate subjectantur, quod istæ sunt habitus electivi formaliter, directe, & immediate, quia directe, & immediate efficiunt electionem, quæ in voluntate residet; illæ

vero sunt habitus electivi solum participative, indirecte, mediate, & completive: tum quia eliciunt actum appetitus, in quo electio voluntatis, & ordo rationis participatur: tum etiam quia moderando passiones appetitus, quæ electionem debitam perturbant, indirecte, & mediate ad illam conducunt: tum denique quia licet ipsam electionem directe non eliciant, efficiunt tamen actum appetitus sensitivi, executivum, & completivum illius; subindeque habitus electivi executive, & completive dici possunt. Quam doctrinam, & solutionem fuse expendunt Salmanticenses in tractatu de virtutibus disp. 2. dubio 2. §. 2. eamque variis D. Thomæ testimoniis illustrent.

Ad tertiam dicitur, licet appetitus sensitivus non possit attingere bonum honestum universale, illum tamen, ut actualiter motum a voluntate, per quandam participationem rationis, posse attingere bonum honestum singulare, & regulatum per cogitativam; sicut ipsa cogitativa ex conjunctione, quam habet cum intellectu, participat vim discurrendi circa singularem, ut docet D. Thomas 1. p. qu. 78. art. 4.

Ad ultimam similiter respondetur, quod sicut in appetitu sensitivo est quædam libertas participata a voluntate, ita in apprehensione sensitiva, per quam dirigitur, est quædam veluti prudentia imperfecta, ab intellectu participata, quæ plures circumstantias actus ab appetitu elicti potest attingere, subindeque talem actum dirigere, & regulare.



§. II.

*Resolutio secundæ difficultatis.*

**D**Ico secundo. Voluntas nulla indiget virtute superaddita, ad attingendum bonum honestum proprii suppositi; bene tamen ad attingendum bonum alienum, quale est reddere unicuique, quod suum est.

Prima pars, quam negant aliqui Recentiores, expresse docetur a D. Thoma q. 1. de virtutibus ar. 5. ubi hanc rationem insinuat. Nulla potentia eget habitu virtutis ad attingendum objectum, in ordine ad quod est per seipsam completa, determinata, & proportionata; cum habitus ad hoc sit duntaxat ordinatus, ut potentiam ultimo compleat, & determinet ad attingendum objectum: Sed voluntas per seipsam est completa, & determinata, & proportionata ad attingendum bonum honestum proprii suppositi: Ergo non indiget habitu virtutis superaddito, ut ad illud determinetur. Major constat, minor vero probatur; tum quia bonum honestum proprii suppositi non excedit proportionem volentis, neque quantum ad speciem, cum sit ordinis naturalis, neque quantum ad individuum, cum non sit alienum, sed proprium suppositi appetentis. Tum etiam, quia sicut voluntas, ex hoc quod est appetitus naturæ rationalis, natura sua inclinatur, & propendet in bonum honestum ut sic, ideoque ad illud ut tale attingendum nulla ponitur virtus; ita ex eo quod est appetitus talis hominis, inclinatur ex se in bonum honestum talis suppositi: sicut enim indifferentia individualis

contrahit voluntatem, ut sit hæc numero, ita & ejus inclinationem ad bonum hujus suppositi determinat.

Ex hoc probata manet secunda pars conclusionis: nam licet bonum alienum naturale non excedat proportionem voluntatis quantum ad speciem, sicut bonum supernaturale, eam tamen excedit quantum ad individuum; quia uniuscujusque voluntas hoc ipso, quod est radicata in hoc numero supposito, determinatur per suam differentiam individualem ad bonum proprii suppositi, juxta illud Philosophi: *Amabile bonum, unicuique vero proprium*: Ergo voluntas indiget habitu virtutis ad attingendum bonum alienum, etiam naturale. Unde in ea ponuntur justitia, & alia virtutes ei annexæ, & affines, ut non obstante proprii amoris pondere, in bonum alienum inclinetur.

Objicies primo contra primam partem conclusionis: Habitus virtutis requiritur in potentia, quando actus est illi difficilis: Sed voluntas in prosecutione boni honesti etiam proprii suppositi interdum patitur non modicam difficultatem, ratione cujus illud deserit, labiturque in oppositum malum: Ergo ad illud attingendum indiget habitu virtutis.

Respondeo distinguendo majorem: habitus virtutis requiritur in potentia, quando actus est illi difficilis per se, & ex objecto, concedo majorem: per accidens tantum, & ratione alicujus impedimenti extrinseci, nego majorem. Unde cum difficultas, quam voluntas interdum patitur in prosecutione boni honesti proprii, & connaturalis, non proveniat ex superexcedentia objecti, vel actus, sed ex immo-

immoderatis passionibus appetitus sensitivi, aliisque impedimentis tenentibus se ex parte corporis, nullus requiritur habitus virtutis in voluntate, ad facile, & delectabiliter prosequendum tale bonum, sed si ad hoc aliquis habitus necessarius est, collocari debet in prædicto appetitu, ad moderandas ejus passiones, ex quarum immoderantia illius boni prosecutio difficilis redditur. Et sic in appetitu irascibili, & concupiscibili ponuntur virtutes fortitudinis, & temperantiæ, quibus immoderatae illius passiones cohibentur, & temperantur, ut §. præcedenti ostensum est.

Objicies secundo: Habitus acquiritur per actuum repetitionem. Ergo repetitis actibus virtuosis in voluntate circa bonum honestum proprii suppositi, virtus debet generari.

Respondeo, antecedens esse verum, quando subjectum est capax habitus, non vero quando est incapax illius: lapis enim v.g. quantumcumque descendat, non acquirit habitum, quia est incapax illius, cum per naturalem gravitatem sit complete inclinatus ad descensum. Similiter potentiae naturales, ut vegetativa, nutritiva, & similes, quantumcumque operentur, non acquirunt habitum, quia naturaliter sunt ad agendum determinatae, & completae. Idem cum proportione dicendum de voluntate, respectu boni honesti proprii suppositi, quia ad illud est per seipsam completa, & determinata, ut supra ostensum est.

Objicies tertio. Voluntas est capax habitus vitiosi circa bonum proprium: Ergo & habitus virtutis, cum contraria debeant versari circa idem subjectum.

Respondent aliqui ex nostris Thomistis, negando Antecedens. Sicut enim (inquiunt)

quia lapis habet naturalem inclinationem completam ad descensum, non generatur in eo habitus ad ascendendum sursum, quamvis millies sursum proiciatur: ita nec in voluntate generatur habitus vitiosus circa bonum proprium ex pluribus actibus malis repetitis, quia voluntas habet naturalem inclinationem completam respectu proprii boni honesti, quæ non minus resistit habitui vitioso inclinanti in contrarium, quam resisteret perfecta virtus acquisita, si adesset. Hæc solutio, & doctrina non caret probabilitate.

Melius tamen, & facilius respondetur, dato Antecedenti, negando consequentiam, & paritatem. Ratio autem discriminis est, quia voluntas ad actus malos, circa quodcumque objectum exercentur, non est ex se inclinata, ideoque requiritur habitus vitii, ut ad illos inclinetur: ad actus vero honestos circa bonum proprium est ex propria natura inclinata, subindeque non potest ad illos per habitum inclinari.

Ex dictis intelliges discrimen, quod inter voluntatem, & intellectum reperitur. intellectus enim, cum non sit ex natura sua in actu primo ad cognitionem veri sufficienter instructus, sed sit veluti tabula rasa, indiget speciebus, & habitibus ad attingendum quodcumque verum etiam ordinis naturalis; unde in eo ponitur intelligentia, seu habitus primorum principiorum, ad prima principia cognoscenda. E contra voluntas, cum sit naturaliter inclinata, & determinata ad bonum naturale, saltem domesticum, nullo indiget habitu virtutis moralis, ad bonum honestum proprii suppositi prosequendum, sed solum ad  
attin-

*De virtutibus in communi.* 291  
attingendum bonum alienum, & ad red-  
dendum unicuique, quod suum est.

## CAPUT VII.

*Traditur multiplex divisio virtutum.*

**V**ARIÆ solent tradi divisiones virtutum:  
sed cæteris clarior, & compendiosior  
est, quam S. Doctor hic quæst. 57. & a-  
liis sequentibus prosequitur, qua scilicet  
virtus in intellectualem, moralem, & theo-  
logicam distribuitur. Virtus intellectualis  
est illa, quæ perficit intellectum in ordi-  
ne ad cognitionem veri. Virtus moralis  
est illa, quæ voluntatem complet ad pro-  
secutionem boni honesti. Virtus theologi-  
ca est illa, quæ circa Deum immediate  
versatur.

Virtus intellectualis subdividitur in quin-  
que species, quæ vocantur intelligentia,  
seu habitus primorum principiorum, sa-  
pientia, scientia, ars, & prudentia. Ratio  
vero hujus divisionis hæc est: cum virtus  
intellectualis perficiat intellectum in ordi-  
ne ad verum, tot debent esse virtutes in-  
tellectuales, quot sunt habitus infallibiliter  
attingentes verum: Sed habitus infallibili-  
ter attingentes verum sunt tantum quin-  
que enumerati: Ergo illi soli sunt virtutes  
intellectuales. Major patet, minor proba-  
tur. Verum, quod certo, & infallibiliter  
ab intellectu attingi potest, vel est univer-  
sale, & consequenter necessarium; vel singu-  
lare, & contingens: Si universale, vel est  
attingibile immediate, & ex sola termino-  
rum notitia, ut sunt prima principia; &  
pro illis ponitur habitus primorum principio-  
rum. Vel est infallibiliter attingibile media-



te, & per proprias causas, quæ si fuerint particulares, ponitur scientia; si vero causæ fuerint altissimæ, & universales, ponitur sapientia. Si autem tale verum fuerit singulare, vel illud est factibile, & pro illo attingendo ponitur ars; vel agibile, & ad illud attingendum ponitur prudentia.

Virtutes morales sunt duplicis generis. Aliæ sunt circa operationes, in quibus attenditur ratio debiti, vel indebiti ad alterum, ut justitia, per quam redditur debitum proximo, religio, per quam redditur debitum Deo, pietas, per quam redditur debitum parentibus, gratitudo, per quam redditur debitum benefactoribus. Aliæ versantur circa passiones, quas ad debitum rationis ordinem inducunt, ut fortitudo, temperantia, & aliæ, quæ appetitus irascibilis, vel concupiscibilis affectus, & passiones moderantur.

Inter virtutes morales quatuor sunt principales, nempe prudentia, justitia, fortitudo, & temperantia, quæ cardinales appellantur, quia ut observat S. Thomas quæst. de virtutibus cardinalibus art. 1. super eas volvitur tota conditionis humanæ ratio, eisque veluti cardinibus universa vitæ honestæ, & politicæ series, & moles subnixa est.

Demum præter virtutes intellectuales, & morales, dantur aliæ, quæ vocantur theologicæ, quia per illas ad Deum ut finem ultimum ordinamur: & hæ sunt solum tres, nempe fides, spes, & charitas, quia homo ordinatur in ultimum finem per cognitionem intellectus lumine supernaturali fidei illustrati; & per motum intentionis in ipsum tendentem, sicut ad id, quod est possibile consequi, quod pertinet ad spem; &

& quantum ad unionem quandam spiritua-  
lem, per quam quodammodo transforma-  
mur in illum finem, quod fit per charita-  
tem, ut ait S. Thomas hic qu. 62. artic. 3.

#### C A P U T IV.

*De virtutibus moralibus infusis.*

**D**E virtutibus theologis, & moralibus  
acquisitis tomo quinto differemus,  
unde solum hic agendum incumbit de vir-  
tutibus moralibus infusis.

Dico igitur. Præter virtutes morales ac-  
quisitas, dantur aliæ per se infusæ. Ita com-  
muniter Theologi, paucis exceptis, post  
Concilium Viennense, quod hanc senten-  
tiam ut probabiliorem, & dictis Sanctorum  
Patrum, & Theologorum conformiorem e-  
legit. Eadem veritas aperte traditur a Ca-  
techismo Romano parte 2. titulo de baptis-  
mo num. 50. ubi numerans effectus baptismi,  
qui cum gratia tribuuntur, sic ait: *Huic ad-  
ditur nobilissimus omnium virtutum comita-  
tus, que cum gratia divinitus infunduntur.*

Ratio vero necessitatis hujusmodi virtutum  
duplex est. Prima sic potest proponi: Homo  
constitutus per gratiam in esse supernaturali,  
non minus debet esse perfectus in operando  
modo supernaturali, quam in ordine naturæ  
in operando modo naturali; gratiæ enim in  
suo ordine non minor debetur perfectio,  
quam in suo debetur naturæ: Sed in ordine  
naturæ perficitur homo non solum circa finem  
ultimum, quod habet a naturali synderesi,  
naturalique rectitudine voluntatis, sed etiam  
circa fines non ultimos, quod habet per vir-  
tutes morales acquisitas: Ergo similiter in or-  
dine supernaturali utramque perfectionem

habere debet ; subindeque ordini gratiæ debentur non solum virtutes theologicæ , quibus homo perficitur , & ordinatur ad beatitudinem supernaturalem , sed etiam virtutes morales infusæ , quibus homo in ordine supernaturali perficiatur in ordine ad media , quæ ad illam conducunt .

Nec valet , si dicas , ad attingenda media supernaturalia sufficere dona Spiritus Sancti . Nam , ut infra patebit , dona Spiritus Sancti ponuntur solum ad operandum modo extraordinario intra ordinem supernaturalem , ex instinctu scilicet , & motione speciali Spiritus Sancti . Unde præter illa dona admitti debent virtutes morales infusæ , ad operandum modo ordinario intra ordinem supernaturalem .

Secunda ratio fundamentalis insinuat a D. Thoma quæst. unica de virtutibus art. 10. ad 8. Virtutes multiplicantur , & diversificantur penes diversa objecta formalia : Sed in materia morali , circa quam versantur virtutes morales , dari potest duplex objectum formaliter diversum , unum naturale , & aliud supernaturale : Ergo etiam distingui debent duo genera virtutum moralium , & præter naturales , & acquisitas , admitti aliæ , quæ sint supernaturales , & infusæ . Major constat , minor vero sic ostenditur . Objectum formale virtutis moralis est medium per prudentiam , & rectam rationem in passionibus , & operationibus humanis constitutum : Sed tale medium potest esse duplex , naturale scilicet , si statuatur per prudentiam naturalem , & acquisitam ; supernaturale vero , si a prudentia supernaturali , & infusa constituatur . Unde D. Thomas loco citato : *Alia ratione quærit medium temperantia infusa.*

*fusæ, quam temperantia acquisita: nam temperantia infusæ exquirat medium secundum rationes legis divinæ, quæ accipiuntur ex ordine ad ultimum finem: temperantia autem acquisita accipit medium secundum inferiores rationes, in ordine ad bonum præsentis vitæ. Similiter æqualitas in operationibus ad alterum, quæ est medium virtutis justitiæ, vel potest fieri inter homines, ut sunt cives humanæ civitatis hujus universi, vitæ, & ratione naturali præditi, inter quos debet servari humana societas, & pax, & hoc modo est medium naturale specificans justitiam acquisitam: Vel potest fieri inter homines, quatenus sunt cives Sanctorum, & domestici Dei, præditi supernaturali lumine, & capaces beatitudinis æternæ, inter quos debet altiori ratione pax, & societas conservari, & hoc modo est medium supernaturale, & objectum justitiæ infusæ. Idem cum proportione de fortitudine dicendum est, nam si habeat firmare appetitum contra mortis pericula in bono naturali, & in ea mensura, quam ratio naturalis servandam esse dicit, constituetur objectum fortitudinis acquisitæ, ut si quis pro defensione patriæ firmus maneat contra pericula mortis. Si vero firmet in bono supernaturali, ut contingit in martyrio, in quo pro defensione fidei Christianæ Martyres sustinent mortem, erit objectum fortitudinis infusæ. Ex quo intelliges, virtutes morales per se infusas distingui specie ab acquisitis, cum respiciant objecta formaliter diversa, & distinctio specifica potentiarum, & habituum ex objecto formali desumatur.*

Objicies primo. Virtus per se infusæ, cum sit supernaturalis, debet habere objectum, &

motivum intrinsecum supernaturale : Sed  
 objectum , & motivum intrinsecum tem-  
 perantiæ v. g. nempe mediocritas in cibo,  
 & potu , non excedit ordinem naturæ , si-  
 cut nec materia , in qua reperitur : Ergo  
 nulla datur virtus temperantiæ per se in-  
 fusa , sed duntaxat acquisita .

Respondeo, concessa majori, distinguen-  
 do minorem : mediocritas , ut constituta  
 per prudentiam naturalem , & in ordine  
 ad finem naturalem , non excedit ordinem  
 naturæ , concedo minorem : ut constituta  
 per prudentiam infusam , & in ordine ad  
 finem supernaturalem , nego minorem , &  
 consequentiam . Solutio patet ex dictis in  
 secunda ratione .

Objicies secundo : Non potest assignari  
 subjectum virtutum moralium infusarum ,  
 quæ circa passiones moderandas occupan-  
 tur , v. g. temperantiæ , aut fortitudinis  
 infusæ : Ergo illæ virtutes fictitiæ sunt .  
 Consequentia patet, Antecedens probatur.  
 Tales virtutes infusæ non subjectantur in  
 voluntate , in qua nec acquisitæ recipiun-  
 tur . Nec in appetitu sensitivo : cum enim  
 illæ sint immateriales , & spirituales , ut-  
 pote supernaturales , & proprietates gratiæ  
 sanctificantis , non possunt recipi in subje-  
 cto corporeo : Ergo nullum potest assigna-  
 ri subjectum illarum virtutum .

Respondeo negando Antecedens , & ad  
 illius probationem dico , virtutes illas infusas  
 recipi in appetitu sensitivo , sicut & acqui-  
 sitas ; in ea enim potentia subjectantur virtutes,  
 cujus sunt actus proprii illarum , quia virtu-  
 tes dantur potentiæ operativæ ad eliciendos  
 proprios actus : actus vero virtutum moralium  
 infusarum , quæ versantur per se primo circa  
 passio-



passiones, sunt actus proprii appetitus sensitivi, cum sint passiones moderatæ talis appetitus secundum prudentiam infusam, ut moderata audacia, moderatus timor, &c. Ergo illæ subjectantur in appetitu sensitivo. Ad probationem in contrarium dicendum est, virtutes infusas appetitui sensitivo esse formaliter immateriales, & eminenter corporeas. Unde sicut anima rationalis, etsi immaterialis sit, & spiritualis, quia tamen simul est corporea ut quo, virtualiter, seu eminenter in corpore recipitur; ita prædictæ virtutes, ob eandem rationem, in appetitu sensitivo subjectari possunt. Nec est inconveniens formam perfectioris ordinis recipi in subjecto inferiori, ut illud evehat, attollat, & perficiat.

#### C A P U T V.

*Due præcipue proprietates virtutum moralium, mediocritas, & connexio.*

**P**RIMA patet ex definitione virtutis moralis supra tradita, in qua dicitur, quod virtus est *habitus electivus, in mediocritate consistens, prout sapiens, & prudens dictaverit.* Constat etiam ratione D. Thomæ in 3. sent. dist. 33. qu. 1. artic. 3. ubi sic discurretur. *Virtutes morales sunt circa passiones, & operationes, quas oportet dirigere secundum regulam rationis. In omnibus autem regulatis consistit rectum, secundum quod regulæ equantur, equalitas enim media est inter majus, & minus; & ideo oportet, quod rectum virtutis consistat in medio ejus, quod superabundat, & ejus, quod deficit a mensura rationis rectæ.*

Observandum tamen, hoc inter virtutes morales, quæ sunt circa passiones, & justitiam, quæ jus alienum respicit, & tribuit unicuique, quod suum est, discrimen intercedere, quod illæ consistunt in medio rationis, ista vero non solum medium rationis, sed etiam medium rei observat. Medium enim in virtutibus, quæ sunt circa passiones, non est taxatum ex natura rei, sed duntaxat per rationem, juxta uniuscujusque dispositionem, & attentis omnibus circumstantiis temporis, loci, &c. ut patet in temperantia, nam medium temperantiæ non est certa quantitas cibi omnibus accommodata, ut sint temperantes, sed variatur in diversis, juxta diversam complexionem; imo & in eodem, pro diversis temporibus, & circumstantiis. Justitia vero non solum medium rationis observat, reddendo debitum suo tempore, & loco, & secundum regulas prudentiæ, sed etiam habet facere æqualitatem rei ad rem; cum hoc tamen discrimine, quod justitia commutativa facit æqualitatem quantitatis ad quantitatem, si enim centum debeat, centum reddit; distributiva vero observat tantum æqualitatem proportionis ad proportionem: non dat enim omnibus æqualiter, sed unicuique juxta suam conditionem, vel meritum; ita ut tantum proportionaliter recipiat miles, quantum tribunus ut tribunus, vel si habenti meritum ut octo dentur centum partes bonorum reipublicæ, habenti meritum ut quatuor tribuantur tantum quinquaginta.

Ex his intelliges, hoc reperiri discrimen inter virtutes morales, & theologicas, quod illæ in mediocritate consistunt, & fugiunt excessum, vel defectum, non vero istæ: neque enim

enim aliquis potest excedere in credendo revelata a deo, vel in sperando beatitudinem, quam nobis promisit, vel nimis diligendo infinitam ejus bonitatem; nam ut ait D. Bernardus in libro de diligendo Deo, *Modus diligendi Deum est sine modo diligere.* Per accidens tamen, & quantum ad exercitium, virtutes illæ modum aliquem, seu moderamen requirunt, debent enim exerceri secundum mensuram naturæ, conditionis, ac nostri ingenii, & complexionis vires; non vero nimio conatu, adeo ut corpus lædatur, aut nimium debilitetur. Unde ait idem Sanctus serm. ad fratres de monte Dei: *Cum nullum finem, vel terminum habere debeat devotio amantis, tamen terminos suos, & fines, & regulas habere debet actio operantis.*

Quod attinet ad alteram virtutum moralium proprietatem, earum nimirum connexionem, & concatenationem, observandum est, virtutes illas posse, & debere considerari vel in statu perfecto, quando scilicet ita firmiter actuant subjectum, ut omnibus rectitudinem impediens facile possit obistere: Vel in statu imperfecto, quando nimirum sunt in subjecto per modum dispositionis mobilis, nec firmam tribuunt facultatem vincendi impedimenta. Cum ergo dicitur, virtutes morales esse ita necessario inter se connexas, ut qui una caret, nullam perfecte habeat, hoc solum intelligitur de virtutibus illis secundum statum perfectis, non vero de illis prout sunt in statu imperfecto; constat enim experientia, multos non solum ex naturali complexione, sed etiam ex actu imperfectorum frequentia, in unam magis, quam in aliam virtutem esse proclives. Hoc præmissis

Duplici ratione ostenditur connexio, & concatenatio virtutum moralium in esse perfecto. Prima est: Virtus in statu perfecto inclinatur ad prompte, & delectabiliter operandum in propria materia, ut docet Aristoteles 4. Ethic. cap. 4. Sed hoc non potest habere, nisi cum aliis virtutibus moralibus connectatur: Ergo virtutes morales in esse perfecto habent inter se necessariam connexionem. Major est evidens, minor vero duplici exemplo suadetur. Si enim aliquis haberet virtutem justitiæ v. g. & non liberalitatis, proindeque nimis amaret pecunias, oblata occasione eas obtinendi, facile inferret injuriam proximo, & non nisi cum magna difficultate redderet alteri debitum. Similiter mulier casta, sed avara, vel timida, vix poterit servare castitatem; oblata enim pecunia, vel occurrente mortis periculo, facile a pudicitia proposita vel divitiarum illecebris suasa, vel pœnarum metu deterrita, avocabitur.

Secunda ratio sumitur ex D. Thoma hic q. 65. art. 1. potestque in hunc modum proponi. Non potest esse virtus moralis in esse perfecto, nisi adsit perfecta prudentia, quæ est regula virtutum moralium, & quæ, ut ait D. Bernardus 1. de considerat. cap. 8. *inter voluptates, & necessitates media quasi quadam arbitra sedens, utrinque certis limitibus determinat fines, istis assignans, & præbens, quod sat est, illis, quod nimis, demens*: Atqui non potest esse perfecta prudentia sine consortio omnium virtutum moralium: Ergo nec ulla virtus moralis potest esse in statu perfecto, nisi omnes alias virtutes habeat sibi annexas. Major constat, Minor vero suadetur ex eo, quod rectum judicium prudentiæ dependet a rectitudine

dine appetitus, quia unusquisque prout est affectus ad finem, sic de eo practice judicat, juxta illud commune proloquium: *Qualis unusquisque est, talis finis videtur ei*: Sed appetitus rectitudo sine consortio omnium virtutum moralium haberi nequit, cum proprius effectus illarum virtutum sit rectificare appetitum circa finem, & materiam propriam: Ergo nec rectum judicium prudentiæ. Unde Aristoteles 6. Ethic. cap. 5. ait, temperantiam esse conservatricem prudentiæ, ideoque *σωφροσύνη* appellari. Et rationem ibidem reddit, cum asserit judicium quidem speculativum non perverti morum depravatione; judicium tamen practicum, & prudentiale inde sæpe corrumpi.

Ex his intelliges primo, mutuam inter prudentiam, & cæteras virtutes morales reperiri causalitatem, & dependentiam, in diverso genere causæ; nam virtutes pendunt a prudentia, in genere causæ directivæ, & formalis extrinsecæ; prudentia vero pendet ab aliis virtutibus, in genere causæ dispositivæ; quia ut possit rectum, & incorruptum de rebus omnibus in singulis negotiis ferre judicium, opus omnino est, appetitum circa fines virtutum omnium recte esse dispositum, quod fit per ipsas virtutes morales.

Intelliges secundo, non dari prudentias partiales, quæ singulas virtutes dirigant, una temperantiam v. g. alia fortitudinem, alia justitiam, ut quidam existimant; sed unam totalem, & perfectam, quæ omnes virtutes dirigit, & omnia agibilia respicit. Ut enim prudentia aliquam virtutem dirigat, debet illi cōstituere medium, rescindendo extrema, quibus per excessum, vel defectum potest corrumpi.



pi: ad hoc autem non sufficit prudentia partialis: cum enim illa extrema divagentur per materiam cujuslibet virtutis, ( ut constat exemplo mulieris, quæ potest a tuenda castitate, & a medio temperantiæ recedere, vel ob solam delectationem, quæ est materia ipsius temperantiæ; vel metu mortis, quæ est materia fortitudinis; vel propter lucrum, & amorem pecuniæ, quæ est materia liberalitatis ) ad illa rescindenda requiritur prudentia totalis, & perfecta, quæ possit illa attingere, ac de illis judicare.

Objicies primo: Ecclesia, & Patres communiter docent, singulos justos, & sanctos in quibusdam virtutibus præcellere, & se invicem superare. Unde Beda dicit, quod *Sancti magis humiliantur de virtutibus, quas non habent, quam de virtutibus, quas habent, gloriantur*: Ergo censent, virtutes morales non esse inter se connexas, sed ab invicem separabiles.

Respondeo ex D. Thoma in 2. dist. 36. q. 1. art. 2. ad 1. illud debere intelligi *de virtutibus quantum ad usus, & non quantum ad habitus: diversi enim sancti diversimode excedunt se invicem in usibus diversarum virtutum, secundum quod de quolibet Confessore dictum est, Non est inventus similis illi, qui conservaret legem excelsi*. Propter hujusmodi ergo excessum ex parte usus tribuimus cuilibet sancto quasdam speciales virtutes, & alias negamus, non quia illis careant, sed quia in illis magis splendent.

Instabis: Si homo possit exercere actus unius virtutis, non exercendo actus aliarum, poterit etiam acquirere unam virtutem sine aliis; cum virtutes non acquirantur nisi per proprios actus; subindeque virtutes omnes non erunt inter se connexæ, & concatenatæ.

Re-

Respondeo distinguendo Antecedens, poterit acquirere unam virtutem sine aliis, quantum ad essentiam, & in esse imperfecto, concedo: in statu perfecto, nego. Status enim perfectus virtutis non dependet solum ex actibus gignentibus essentiam virtutis, sed etiam ex consortio, & comitatu aliarum, a quibus iuvari debet, ut facile, & prompte possit in propria materia medium rationis attingere, non solum per recessum ab his, quæ in propria materia possunt abducere a tali medio (ad quod sufficit ipsa virtus) sed etiam per recessum ab his, quæ possunt absolute, & in quacumque materia abducere, ut constat in exemplis supra adductis. Unde Gregorius Magnus lib. 22. moral. cap. 1. *Una virtus sine aliis aut omnino nulla est, aut imperfecta. Ut enim de primis quatuor virtutibus loquar, prudentia, temperantia, fortitudo, atque iustitia, tanto perfectæ sunt singulæ, quanto vicissim sibimet sunt conjunctæ, disjunctæ autem perfectæ esse nequaquam possunt; quia nec prudentia vera est, quæ iusta, temperans, & fortis non est; nec perfectæ temperantia, quæ fortis, iusta, & prudens non est; nec fortitudo integra, quæ prudens, temperans, & iusta non est; nec vera iustitia, quæ prudens, fortis, & temperans non est.*

Objicies secundo. In paupere non potest reperiri virtus magnificentiæ, nec virginitas in conjugato, cum illarum actus ab eis exerceri non possint: Ergo una virtus potest haberi sine alia; subindeque non sunt inter se connexæ.

Respondeo negando Antecedens, & ad illius probationem dico, ad acquisitionem virtutis non requiri, quod actus exterior illius exerceatur, sed sufficere actum internum  
ele,

electionis absolutum, vel conditionatum: Unde si pauper eliciat actus internos conditionatos liberalitatis, & magnificentiæ, poterit illas virtutes sibi comparare; & similiter conjugatus virtutem virginitatis, quantum ad formale, quia potest habere in præparatione animi integritatis conservandæ propositum, si hoc sibi competeret. Addo, quod, cum diximus virtutes morales habere inter se necessariam connexionem, hoc intelligi debet de virtutibus moralibus, quarum subjectum est capax, non vero de illis, quarum est incapax: conjugatus autem, qui res venereas expertus est, non est capax caritatis virginalis, sed duntaxat conjugalis.

## CAPUT VI.

*An virtutes morales acquirentes possint esse sine charitate, & sine illa veram, & essentialem rationem virtutis habeant?*

**N**EGANT quidam Recentiores, quos novissime secutus est Author Theologiæ mentis, & cordis tomo 4. pagina 49. affirmant vero communiter nostri Thomistæ, cum quibus

Dico primo, virtutes morales acquirentes posse esse sine charitate.

Probatur primo ex D. Thoma hic quæst. 65. artic. 2. in corp. ubi sic ait: *Virtutes morales prout sunt operative boni in ordine ad finem, qui non excedit facultatem naturalem hominis, possunt per opera humana acquiri, & sic acquirentes sine charitate esse possunt, sicut fuerunt in multis gentibus.* Quo nihil clarius, & expressius in favorem nostræ conclusionis dici potest.

Con-

Confirmatur : Cum idem S. Doctor ibidem secundo loco sibi objecisset : *Virtutes morales possunt acquiri ex actibus humanis : Sed charitas non habetur nisi ex infusione : Ergo virtutes morales haberi possunt sine charitate* : sic respondet : *Dicendum , quod ratio illa procedit de virtutibus moralibus acquisitis* : Ergo ex D. Tho. licet virtutes morales infusæ non possint esse sine charitate, bene tamen acquisitæ.

Ratio etiam id suadet : Ideo enim virtutes morales infusæ cum charitate necessario connexæ sunt , quia sunt proprietates gratiæ sanctificantis , ab illa dimanantes , & ab ea inseparabiles ; & quia regulantur prudentia infusa , quæ sine charitate esse non potest , ut docet D. Thomas art. citato : Sed virtutes morales acquisitæ nec sunt proprietates gratiæ , ab ea dimanantes , cum sint ordinis naturalis , & actibus nostris atquirantur ; nec regulantur prudentia infusa , sed acquisita : Ergo non sunt connexæ cum charitate , sed ab ea separabiles.

Dico secundo , virtutes morales acquisitas , a charitate separatas , esse veras virtutes .

Probatum primo ex D. Thoma 2. 2. qu. 23. art. 7. in corp. ubi sic ait : *Si accipiatur virtus , secundum quod est in ordine ad aliquem finem particularem , sic potest aliqua virtus dici sine charitate , in quantum ordinatur ad aliquod particulare bonum : Sed si illud particulare bonum non sit verum bonum , sed apparens , virtus etiam , que est in ordine ad hoc bonum , non erit vera virtus , sed falsa ; sicut non est vera virtus avarorum prudentia , & avarorum iustitia , &c. Si vero illud bonum particulare sit verum bonum , puta conservatio civitatis , vel aliquid huiusmodi , erit quidem vera virtus ,*  
sed

*sed imperfecta, nisi referatur ad finale, & perfectum bonum.* Quibus verbis hanc rationem fundamentalem nostræ conclusionis insinuat: Ut aliquis habitus sit vera virtus, requiritur, & sufficit, quod tendat, & inclinet in bonum, quod sit verum, & non tantum apparens: Sed virtutes morales acquisite, secundum se, & independenter a charitate, tendunt, & inclinant hominem in bonum, quod est verum, & non tantum apparens, nempe in bonum honestum, & rationi consonum, quod est verum bonum, utpote ordinabile in ultimum finem. Unde idem S. Doctor initio ejusdem articuli sic ait: *Bonum secundarium, & quasi particulare hominis potest esse duplex, unum quidem, quod est vere bonum, utpote ordinabile quantum est de se ad principale bonum, quod est ultimus finis: aliud autem est bonum apparens, & non verum, quia abducit a finali bono:* Ergo virtutes morales acquisite independenter a charitate sunt veræ virtutes.

Probatur secundo conclusio: Ille habitus vera virtus dici potest, qui habet, quidquid requiritur ad virtutis essentiam: Sed virtutes morales acquisite, independenter a charitate, habent, quidquid requiritur ad illarum essentiam: Ergo independenter ab illa veræ virtutes dici possunt. Major patet, minor probatur. Si aliquid essenziale deesset illis virtutibus, ut sunt a charitate separatæ, esset ordo in finem supernaturalem, ut dicunt Adversarii: Atqui talis ordo non est de illarum essentia, sed perfectio quædam accidentalis eis per accidens superaddita, ex vi imperii charitatis: Ergo, &c. Minor probatur primo ex D. Thoma 2. 2. qu. 47. art. 6. in corp. ubi sic ait: *Finis virtutum moralium est bonum humanum,*



bonum autem humana animæ est secundum rationem esse. Et in resp. ad 1. Virtutibus moralibus præstituit finem ratio naturalis, quæ dicitur synderesis. Item in resp. ad 3. Virtutes morales tendunt in finem a ratione naturali præstitutum; Ergo juxta D. Thomam ordo in finem supernaturalem non est de essentia virtutum moralium acquiratarum, sed duntaxat ordo in finem naturalem, nempe in bonum honestum, & rationi consonum. Unde idem S. Doctor ibidem art. 7. sic discurret: Hoc ipsum, quod est conformari rationi rectæ, est finis proprius cujuslibet virtutis moralis. Temperantia enim hoc intendit, ne propter concupiscentias homo divertat a ratione, & similiter fortitudo ne a recto judicio rationis divertat propter timorem, vel audaciam; & hic finis præstitutus est homini secundum naturalem rationem, naturalis enim ratio dicitur unicuique, ut secundum rationem naturalem operetur.

Secundo probatur eadem minor ratione manifesta: Ordo in finem supernaturalem non potest esse de essentia habitus entitative naturalis, vel prædicatum essentiale illius: Sed virtutes morales acquiratæ sunt habitus entitative naturales, ut de se constat: Ergo ordo in finem supernaturalem non potest esse de illarum essentia, seu prædicatum essentiale illarum, sed duntaxat quædam perfectio eis extrinseca, & accidentalis, ex imperio charitatis illis superveniens.

Probatur tertio conclusio destruendo præcipuum fundamentum adversæ sententiæ. Charitas non est forma intrinseca, & essentialis virtutum moralium acquiratarum, sed duntaxat extrinseca, & accidentalis: Ergo independenter ab illa veram, & essentialem rationem

tionem virtutis habent. Consequentia patet, Antecedens probatur ex D. Thoma 2. 2. q. 23. ar. 8. ad 1. ubi sic ait: *Charitas dicitur esse forma aliarum virtutum, non quidem exemplariter, aut essentialiter, sed magis effective, in quantum scilicet omnibus formam imponit, extrinsecam nimirum, & accidentalem, nempe ordinem in finem supernaturalem, ex imperio charitatis illi advenientem.*

Ratio etiam suffragatur. si enim *charitas* esset forma intrinseca, & essentialis omnium virtutum moralium, illæ non distinguerentur specie inter se, quod est plusquam absurdum, & contra S. Thomam hic quæst. 60. art. 5. & 6. ubi docet, virtutes morales distingui specie inter se secundum diversa objecta passionum. Sequela patet; illa enim sunt ejusdem speciei, quæ habent eandem formam essentialem, & intrinsecam, cum species sumatur a forma essentiali: unde quia duo homines habent formam intrinsecam, & essentialem ejusdem speciei, nimirum animam rationalem, non differunt specie inter se: Ergo si *charitas* esset forma essentialis, & intrinseca omnium virtutum moralium, illæ inter se specie non differrent.

Demum potest suaderi conclusio hoc discursu: *Habitus* elicientes in peccatore actus honestos, & moraliter bonos, quales sunt succurrere egenis, honorare parentes, caste vivere, reddere unicuique, quod suum est, &c. non sunt vitia: Ergo sunt veræ virtutes, subindeque dantur veræ virtutes sine *charitate*. Consequentia patet, cum omnis *habitus* actus humanos, & morales eliciens, debeat esse virtus, aut vitium, nec ulli dentur *habitus* morales medii inter vitium, & virtutem. Antecedens vero ex eo liquet, quod *habitus* vitiosi

vitiosi inclinant solum ad actus peccaminosos, & moraliter malos, seu rationi difformes: prædicti vero actus a peccatore elicti non sunt mali, nec peccaminosi (ut docent communiter Theologi contra Michaëlem Bajum, & ostendemus in tractatu de gratia) sed honesti, & moraliter boni, seu rationi conformes: Ergo habitus elictivi illorum non sunt vitia, sed virtutes.

Dico tertio: Virtutes morales acquisitæ, quando sunt separatæ a charitate, non sunt perfectæ virtutes.

Probatur primo: Ut aliqua virtus sit perfecta, debet ordinari ad bonum perfectum, quod est ultimus finis: Sed virtutes morales acquisitæ, quando sunt a charitate separatæ, non ordinantur ad ultimum finem; cum ad illum ordinentur per imperium charitatis: Ergo non sunt perfectæ virtutes. Unde D. Thomas 2. 2. q. 23. ar. 7. *Si bonum particulare (ad quod habitus inclinatur voluntatem) sit verum bonum, puta conservatio civitatis, vel aliquid hujusmodi, erit quidem vera virtus, sed imperfecta, nisi referatur ad finale, & perfectum bonum.*

Probatur secundo: Virtus perfecta facit habentem simpliciter bonum: Sed hoc præstare nequeunt virtutes morales a charitate separatæ, cum homo privatus gratia, & charitate non possit dici simpliciter bonus: Ergo virtutes morales a charitate separatæ non sunt perfectæ, quamvis veram, & essentialem rationem virtutis participant. Sicut puer est verus homo, sed non perfectus. Vel sicut Theologia, quæ est in nobis viatoribus, habet veram rationem scientiæ, licet non sit in statu perfecto, & connaturali, eo quod non sit conjuncta scientiæ  
bea-

beatorum, seu claræ visioni Dei, cui subalternatur, ut tomo 1. quæst. proœmiali declaravimus.

*Solvuntur objectiones.*

CONtra primam, & secundam conclusionem objiciunt in primis Adversarii varia Patrum testimonia, quibus asseritur, peccatores, & infideles nullam veram virtutem habere: in quo multus præter cæteros est Augustinus 4. contra Julian. cap. 3. ubi ait, non esse veras virtutes, nisi ubi est vera sapientia, & charitas Dei, & ideo non fuisse inter Romanos, & Græcos, qui essent veri sapientes, studiosque censendi.

Sed ad hæc respondetur, Augustinum nomine veræ virtutis intelligere virtutem perfectam, quæ hominem promoveat ad vitam æternam; sive, ut ipse loquitur, *que liberandis, & beatificandis hominibus deserviat.* Unde ibidem ait: *Si ad consequendam veram beatitudinem, quam nobis fides per Christum promisit, nihil prosunt homini virtutes, non sunt veræ virtutes.* Quod vero idem S. Doctor agnoscat in peccatoribus, & infidelibus veras virtutes, id est quæ retineant essentiam, & quidditatem virtutis, patet ex epistola 130. ubi ait, continentiam Polemonis ad hujus vitæ honestatem valuisse, hoc est fuisse vere bonam intra gradum virtutis moralis philosophicæ, & donum Dei illam appellat; negat tamen ad futuram immortalitatem valuisse, quia illi defuit charitas, & religio in verum Deum.

Ex his explicata manent plura testimonia D. Thomæ, quæ nobis objiciuntur. Nam  
 quan-

quando S. Doctor variis in locis asserit sine charitate nullas esse veras virtutes, quia non referuntur in debitum finem, & ex hoc infert in infidelibus, & peccatoribus neque esse veram castitatem, neque veram iustitiam, loquitur de virtute vera simpliciter, id est perfecta, ut constat ex 2. 2. quæst. 23. art. 7. ubi sic ait: *Erit quidem vera virtus, sed imperfecta, nisi referatur ad finale, & perfectum bonum, nempe ultimum finem.* Unde cum hic quæst. 65. art. 2. dicit, quod *virtutes acquisite sunt secundum quid virtutes, non autem simpliciter*, non intendit ab illis excludere essentiam, & quidditatem virtutis, sed duntaxat rationem, & statum perfectæ virtutis, comparative ad virtutes theologicas, & morales infusas, quæ perfectæ virtutis rationem habent. Unde statim subdit, *ordinant enim hominem bene respectu finis ultimi in aliquo genere, non autem respectu finis ultimi simpliciter.* Quæ ratio manifeste demonstrat, ipsum non loqui de essentia virtutis moralis, sed solum de ejus perfectione, quæ attenditur penes ordinem ad bonum perfectum, quod est ultimus finis simpliciter, ut in tertia conclusione declaravimus.

Demum quando idem S. Doctor ait, charitatem esse formam virtutum, loquitur de forma extrinseca, & accidentali, non vero de intrinseca, & essentiali; ut constat ex loco supra citato, ubi inquit, quod *charitas dicitur esse forma virtutum aliarum, non exemplariter, aut essentialiter.* Alioquin, ut supra arguebamus, virtutes morales specie inter se non differrent: quia in eadem forma essentiali, a qua species sumitur, convenirent. Charitas ergo est duntaxat forma assistens, & extrinseca, qua cæteræ virtutes in suis actibus ad ultimum



num finem diriguntur, ac veluti forman-  
tur, accipiendo perfectionem illam extrin-  
secam, quæ ipsis advenit ex eo, quod re-  
ferantur in finem hominis supernaturalem,  
in quem non subveherentur sine charitate.  
Nihilominus tamen ex suo intrinseco, &  
connaturali fine, qui naturæ septis coerce-  
tur, habent honestatem, & bonitatem na-  
turalem, supernaturali adventitiæ substra-  
tam, sed quasi informem, eo quod denu-  
dentur ornamento illo insigni, quod per  
charitatem posset accedere.

Objicit secundo quidam Recentior: Vir-  
tutes omnes sunt inter se connexæ, & con-  
catenatæ; subindeque qui unam habet,  
omnes omnino possidet, ut capite præce-  
denti ostendimus: Sed in infidelibus, &  
peccatoribus non possunt reperiri omnes  
virtutes morales: Ergo nulla prorsus vera  
virtus in illis esse potest.

Respondeo, doctrinam de connexione vir-  
tutum intelligi debere de virtutibus secun-  
dum statum perfectis, non vero de illis quan-  
tum ad suam essentiam, & in statu imperfecto  
consideratis; sic enim una potest esse sine aliis,  
ut docet D. Thomas hic qu. 65. ar. 1. his ver-  
bis: *Virtus moralis potest accipi vel perfecta,  
vel imperfecta: imperfecta quidem moralis vir-  
tus, ut temperantia, vel fortitudo, nihil aliud  
est, quam aliqua inclinatio in homine existent  
ad opus aliquod de genere bonorum faciendum,  
& hoc modo accipiendo virtutes morales non  
sunt connexæ.* Unde hoc argumentum solum  
probat, in infidelibus, & peccatoribus non re-  
periri virtutes morales perfectas, non tamen  
ostendit in eis non esse virtutes veras, seu ha-  
bentes essentiam, & quidditatem virtutis,  
quamvis imperfectas, ob defectum ordina-  
tio-

tionis in ultimum finem, ut conclusione tertia declaravimus.

Instat idem Author: Nulla vera virtus potest reperiri sine prudentia, quæ est omnium virtutum regula, & mensura: Sed prudentia sine charitate esse non potest, ut docet D. Thomas hic q. 65. art. 2. Ergo sine charitate nulla vera virtus reperiri potest.

Respondeo, nullam veram virtutem reperiri posse sine prudentia infusa, vel acquisita, & hoc intercedere discrimen inter virtutes morales infusas, & acquisitas, quod illæ regulantur per prudentiam infusam, quæ supponit charitatem; istæ vero per prudentiam naturalem, & acquisitam, quæ charitatem essentialiter non supponit, Unde D. Thomas 2. 2. qu. 47. art. 6. ad 1. *Virtutibus moralibus præstituit finem ratio naturalis, quæ dicitur synderesis.* Et in resp. ad 2. *Virtutes morales tendunt in finem a ratione naturali præstitutum.*

Objiciunt tertio Adversarii: Sicut scientia dependet a principiis, ita virtutes morales a finibus: Sed impossibile est dari scientiam, intellectu errante circa principia, aut ea ignorante: Ergo etiam impossibile est, veras reperiri virtutes, si appetitus non habeat rectum affectum circa finem: Atqui existens in peccato mortali est aversus a Deo ut ultimo fine, tam naturali, quam supernaturali: Ergo non potest habere veras virtutes.

Respondeo, quod ut intellectus habeat veram scientiam de aliquo objecto, non aliud requiritur, quam quod sit bene dispositus circa propria illius principia, vel ea firmiter credendo, vel evidenter in se cognoscendo, quamcumque existente dispositione circa principia communissima, quamvis sine illorum

notitia non sit scientia perfecta, sed habeat potius statum dispositionis, quam habitus. Similiter ut vera virtus moralis acquiratur, & conservetur in appetitu, sufficit, quod appetitus sit bene affectus ad finem proprium ipsius virtutis, quamvis non sit conversus ad finem ultimum simpliciter; sine qua conversione virtus non potest esse perfecta, nec virtus simpliciter dici debet, magisque habet statum dispositionis, quam habitus, cum sit in via ad corruptionem.

Ex dictis intelliges, tria esse genera virtutum: aliquæ non sunt veræ, sed tantum apparentes, quia non ordinantur ad verum bonum, sed apparens; sicut avarorum prudentia, qua excogitant diversa genera lucrorum; & avarorum justitia, qua gravium damnorum metu contemnunt aliena; & avarorum temperantia, qua luxuriæ, quæ sumptuosa est, cohibent appetitum; & avarorum fortitudo, qua, ut ait Horatius, *Per mare pauperiem fugiunt, per saxa, per ignes*. Aliæ sunt virtutes veræ, sed non perfectæ, quia ad verum bonum, sed non perfectum, nempe ad bonum honestum, quod non habet rationem finis ultimi, sed tantum intermedii, ordinantur, & hujus generis sunt virtutes morales acquisitæ. Aliæ demum sunt non solum veræ, sed etiam perfectæ virtutes, quia nimirum ordinantur ad ultimum finem, qui est bonum perfectum, & tale simpliciter; & hujusmodi sunt virtutes theologice, & morales infusæ. Virtutes primi generis non regulantur a vera, sed a falsa prudentia, quæ prudentia carnis appellatur. Secundi generis regulantur a prudentia naturali, & acquisita. Tertii generis a pru-

a prudentia supernaturali, & infusa. Objectum virtutum primæ classis, cum non sit verum bonum, sed apparens, non est ordinabile in Deum ut ultimum finem, sed potius ab illo ut ultimo fine avertit: objectum vero virtutum secundæ, nempe bonum honestum, & rationi consonum, ex se, & ex natura sua tendit in Deum ut finem ultimum secundum quid, nempe ut luminis naturalis, & boni honesti authorem, & quantum est de se, per imperium charitatis in Deum ut ultimum finem simpliciter referibile est. Demum objectum virtutum tertiæ classis actu refertur in Deum ut ultimum finem simpliciter, vel est ipsemet Deus, ut author supernaturalis, & ultimus finis.

## C A P U T VII.

### *De donis Spiritus Sancti.*

**D**ari in nobis Spiritus Sancti dona, seu speciales aliquas dispositiones, a Spiritu Sancto animæ impressas, quibus disponitur ad hoc, ut ab ipso bene, & facile ad opera extraordinaria moveatur, constat ex variis Scripturæ locis, ubi fit expressa illorum donorum mentio, & ex hymnis Ecclesiasticis, in quibus Spiritus Sanctus *septiformis munere* appellatur, & sacrum nobis dare septenarium dicitur.

Ratio etiam suffragatur, ut enim discurret S. Thomas hic quæst. 68. art. 2. quod imperfecte habet naturam aliquam, vel formam, aut virtutem, non potest per se operari, nisi ab altero moveatur; sicut luna, in qua est imperfecte natura lucis, non illuminat, nisi illuminata a sole: Sed

virtutes theologicas, & morales infusæ imperfecte informant animam rationalem : Ergo per illas non ita perficitur homo in ordine ad ultimum finem, quin semper indigeat moveri quodam superiori instinctu Spiritus S. subindeque donis illius, que animam ad motionem illam disponant. Ex quo patet dona illa esse habitus, non vero solum motiones transeuntes; anima enim humana habitualiter disponi debet, ut a Spiritu Sancto connaturaliter moveatur; sicut per virtutes morales disponitur habitualiter, ut moveatur connaturaliter a ratione; ergo sicut illæ virtutes sunt habitus, ita & dona Spiritus Sancti. Unde S. Thomas qu. citat. art. 4. *Dona sunt quidam habitus perficientes hominem, ad hoc quod prompte sequatur instinctum Spiritus Sancti; sicut virtutes morales perficiunt vires appetitivas ad obediendum rationi.*

Sunt tamen aliqui Theologi, qui existimant, talia dona a virtutibus infusis realiter non differre. Sed hæc sententia parum videtur probabilis, & potest hac ratione confutari. Illi habitus distinguuntur realiter, qui respiciunt distincta formaliter objecta: Sed virtutes infusæ, & dona respiciunt objecta formaliter diversa; illæ enim respiciunt suum objectum, ut dirigibile per regulas prudentiæ infusæ modo communi, & ordinario: ista vero ut dirigibile modo altiori, nempe per quandam specialem inspirationem, & motionem Spiritus Sancti, præter regulas prudentiæ, & prævie ad consilium, & deliberationem rationis, ut constabit ex infra dicendis: Ergo inter se distinguuntur realiter.

Confirmatur, & magis illustratur hæc



ratio: Habitus, quibus aliquod mobile disponitur ad recipiendam motionem ab aliquo superiori motore, debent inter se distingui juxta motorum distinctionem, & qualitatem: Sed homo per virtutes acquiras redditur prompte mobilis a lumine naturæ; per infusas, a lumine gratiæ, & fidei; per dona, a speciali impulsu, & instinctu Spiritus Sancti: Ergo dona ab illis virtutibus distingui debent. Minor est vera, major vero ex eo constat, quod omne mobile debet proportionari suo motori.

Dices: Virtutes theologicæ, & morales infusæ pariter disponunt animam ad recipiendam motionem Spiritus Sancti; cum enim homo non possit actus illarum virtutum elicere, nisi Spiritu Sancto movente, inspirante, & illuminante, eo ipso quod illæ disponunt, & complent potentias animæ ad actus supernaturales eliciendos, etiam illas disponunt ad recipiendam motionem, inspirationem, & illustrationem Spiritus Sancti: Ergo prædicta ratio non valet.

Sed contra: Licet virtutes theologicæ, & morales infusæ disponant animam ad recipiendam motionem Spiritus Sancti, diversimode tamen a donis; nam dona illam disponunt ad motionem Dei specialem, qua homo a Deo movetur, non medio consilio, & deliberatione, sed divino instinctu; virtutes autem theologicæ, & morales infusæ illam disponunt ad recipiendam motionem Spiritus Sancti communem, & ordinariam intra ipsum ordinem supernaturalem, per quam scilicet homo natus est moveri supposito consilio, & deliberatione rationis. Unde D. Thomas

hic quæst. 68. art. 1. ad 4. *Sapientia dicitur intellectualis virtus, secundum quod procedit ex iudicio rationis; dicitur autem donum, secundum quod operatur ex instinctu divino.*

Septem sunt dona Spiritus Sancti. *Ut enim mundus septem diebus est perfectus, sic & minor mundus septem donis Spiritus perficitur, ut post Gregorium Magnum ait D. Bonaventura lib. de septem donis c. 2. Hæc sunt septem radii spirituales, tam splendidi, quam igniti, a sole iustitiæ procedentes. Septem columnæ, quibus domus, quam divina sapientia sibi ædificavit, innititur. Septem lucernæ, de quibus dicitur Exod. 25. *Facies lucernas septem, & pones eas super candelabrum.* Septem stellæ in dextera Christi, quas vidit D. Joannes Apoc. 1. Septem oculi super lapidem unum, de quibus fit mentio Zachar. 3. Septem crines, in quibus fortitudo Sansonis posita erat, ut habetur Judicum 26. Demum septem filii Job, qui per singulos dies convivium faciebant. *Alium enim diem (inquit Gregorius lib. 1. moral. c. 15.) habet sapientia, alium intellectus, alium consilium, alium fortitudo, alium scientia, alium pietas, alium timor.* Addit, quod Spiritus Sanctus septem illis donis contra omnes tentationes, & vitia animum firmat, & protegit. *Contra stultitiam sapientia; contra hebetudinem intellectu; contra precipitationem consilio; contra timorem fortitudine; contra ignorantiam scientia; contra superbiam timore.**

Si vero quæras, an dona illa sint remanens in patria? Respondeo, quod illa, quoad materiam, circa quam nunc versantur, i-

psa

ipsa scilicet opera vitæ activæ, non remanebunt in patria, nam opera illa non habent locum in statu gloriæ: remanebunt tamen, & quidem perfectissime, quantum ad essentiam donorum; quia tunc homo totaliter Deo subditus, Spiritus Sancti motionem perfectissime sequetur. Habebunt etiam omnia dona actus suos in patria circa ea, quæ pertinent ad vitam contemplativam, quæ est vita beata. Unde Ambrosius lib. 1. de Spiritu Sancto cap. 20. *Civitas Dei, illa Jerusalem cœlestis, non meatu alicujus fluvii terrestris alluitur, sed ex vitæ fonte procedens Spiritus Sanctus, cujus nos brevi satiamur haustu, in illis cœlestibus spiritibus redundantius videtur affluere, pleno septem virtutum spirituum fervens meatu.*

## TRACTATUS V. DE PECCATIS,

**A**GEMUS in hoc Tractatu in primis de peccato in genere, ejusque naturam, subjectum, & causas exponemus. Deinde de præcipuis ejus speciebus, nempe de peccato originali, quod ab Adamo per seminalem propagationem in posteros traducitur, de peccato habituali, quod remanet in nobis, transacto actu peccaminoso, & macula peccati dicitur; de peccato actuali commissionis, & omissionis; & demum de peccato tam mortali, quam veniali.

## CAPUT I.

*De natura peccati in genere.*

**D**ico primo . De ratione omnis peccati est, quod sit contra rectam rationem, & legem æternam . Ita D. Thomas hic quæst. 71. art. 6. ubi sic discurreit : *Actus humanus habet, quod sit malus ( moraliter ) ex eo quod caret debita commensuratione : omnis autem commensuratio cuiuscunque rei attenditur per comparisonem ad aliquam regulam, a qua si divertat, incommensurata erit . Regula autem voluntatis humanæ est duplex : una propinqua, & homogenea, scilicet humana ratio : alia vero est prima regula, scilicet lex æterna, quæ est quasi ratio Dei . Ergo actus moraliter malus essentialiter importat difformitatem, seu disconvenientiam ad rectam rationem, & legem æternam . Unde ab Augustino peccatum definitur, *Dictum, vel factum, vel concupitum contra legem æternam*, subindeque contra legem naturalem, quæ est quædam participatio legis æternæ in mentibus nostris impressa . Quare Ambrosius l. 5. de paradiso c. 14. ait, quod talis lex non inscribitur, sed innascitur, nec aliqua lectione percipitur, sed profuso quodam nature fonte in singulis exprimitur .*

Dico secundo . Est essentielle peccato, quod sit injuria, & offensa Dei . Hæc conclusio sequitur ex dictis in præcedenti : si enim peccatum sit contra legem æternam, non potest non esse injuria, seu offensa Dei : qui enim sciens & volens transgreditur legem ab aliquo impostam, vere offendit ipsum legislatorem, quia  
ejus

ejus voluntati contradicit, eique debitam subjectionem, & obedientiam denegat. Deinde peccatum non solum Deo ut supremo legislatori contrariatur, sed etiam ipsum offendit ut justum judicem, non timendo ejus pœnam, & supplicium; ut supremum, & summum dominum, denegando ei servitutum debitam; ut amicum, & benefactorem, exhibendo se ei inimicum, & ingratum, ac abutendo ipsius beneficiis; ut primam causam, & primum principium, utendo ipsius concursu ad peccandum; & denique ut summum bonum, & ultimum finem, quia per quodlibet peccatum mortale convertitur peccans ad bonum creatum tanquam ad finem ultimum, & a Deo vero fine ultimo avertitur, in quo Deus ipse summe offenditur.

Objicies primo contra primam conclusionem. Mendacium, & odium Dei sunt quid intrinsece malum moraliter, non solum antecedenter ad legem positivam, & independentem ab illa, sed etiam antecedenter ad legem naturalem, imo & ad legem æternam: nam pro illo priori, in quo divinus intellectus per scientiam simplicis intelligentiæ cognoscit odium Dei præcise secundum prædicata essentialia, vere cognoscit illud ut oppositum suæ bonitati, & ut avertens ab ea creaturam rationalem, ipsique creaturæ rationali disconveniens, & dissonum: idem dicendum de mendacio: Ergo actus secundum se mali sunt peccata, independentem a lege naturali, & a lege æterna, & antecedenter ad illas; subindeque non est essentialia peccato, quod sit legi naturali, & æternæ contrarium.

Respondeo, mendacium, odium Dei, & alios actus secundum se malos, antecedenter ad



legem naturalem, vel ad legem æternam, non esse mala, & peccata formaliter, sed initiative tantum, & fundamentaliter, quatenus ex se, & ab intrinseco sunt determinata, ut a lege æterna, subindeque a lege naturali, quæ est ejus participatio, discordent, & devient, & apta nata, ut per illam prohibeantur, per cujus prohibitionem erunt mala, & peccata formaliter, & complete. Si autem quæras, in quo consistat malitia hæciativa, & fundamentalis? Respondebo breviter, ipsam consistere in eo, quod actus ab intrinseco mali secundum se repugnent alicui ex divinis perfectionibus, ut odium Dei summæ bonitati, mendacium primæ veritati, furtum summæ justitiæ, & æquitati; hæc enim contrarietas, & repugnantia est ratio, & fundamentum, cur Deus per legem æternam, & naturalem hujusmodi actus prohibeat: nam sicut Deus est necessario determinatus ad diligendum sua divina attributa, ita necessario est determinatus ad odio habendum, & prohibendum lege æterna, quidquid illis contrariatur.

Objicies secundo contra secundam conclusionem: Quidquid est essenziale peccato, provenit illi ab objecto, a quo specificatur: Sed ab objecto solum provenit peccato ratio mali, sive defectus moralis; ratio vero offensæ, sive injuriæ provenit ei ex ordine ad personam offensam, quæ est distincta ab objecto peccati: Ergo non est essenziale peccato, quod sit injuria, seu offensæ Dei.

Respondeo, concessa majori, negando minorem: nam in objecto peccati virtualiter includitur Deus, ut legislator, & ut ultimus finis: ut legislator quidem, quia objectum peccati

cati est moraliter malum, ac proinde a divina lege positiva, aut naturali prohibitum: ut vero ultimus finis, quia in moralibus objectum aliquod præcipitur, aut prohibetur, in ordine ad Deum ut ultimum finem: unde ratio injuriæ, seu offensæ contra Deum, ut legislatorem, & ut ultimum finem, virtualiter, & implicite includitur in peccato, quatenus est malum morale, & ab eo nequit perfecte præscindi.

## C A P U T II.

### *Peccatorum multiplex divisio.*

**P**eccatum primo dividitur in originale, quod derivatur ab Adamo, & per originem, seu generationem in ejus posteros transfunditur, & personale, quod propria voluntate peccantis committitur, & ab alio non derivatur.

Secundo peccatum personale dividitur in actuale, & habituale. Primum est actus malus, & difformis regulis morum: Secundum vero consistit in quadam macula, quæ in anima relinquitur ex peccato actuale, & in ea remanet, donec per gratiam sanctificantem auferatur.

Tertio peccatum actuale subdividitur in peccatum commissionis, & omissionis. Illud consistit in productione alicujus actus mali, & difformis regulis morum. Istud est carentia, seu privatio alicujus actus debiti, & lege præcepti. Primum pugnat cum præcepto negativo, ponens actum, qui jubetur non poni; secundum cum affirmativo, negligens actum, qui præcipitur.

Quarto peccata actualia dividuntur in carnalia,

naliam, & spiritualiam. Illa sunt, quæ perficiuntur in delectatione carnali, ut gula, & luxuria, quæ delectatione ciborum, & venerorum consummantur: Ista, quæ perficiuntur in delectatione spirituali, ut superbia, invidia, & similia, quæ in sola apprehensione alicujus rei concupitæ, vel ad votum habitæ consummantur. Prima plus habent de conversione, quam de aversione; secunda e contra plus de aversione, quam de conversione: unde ista quoad culpam sunt graviora; illa quoad adhesionem majora. Demum ut ait Gregorius Magnus lib. 33. moral. cap. 11. *peccata carnalia sunt minoris culpæ, & majoris infamie*: Minoris quidem culpæ, quia ad illa impellimur pluribus, ac vehementissimis incentivis: Majoris vero infamie, quia sunt circa delectationes illas, quæ sunt nobis, & brutis communes. Unde superbi sæpe in peccata illa carnalia justo Dei judicio prolabantur, ut confundantur, & humiliantur, sicut observavit idem S. Pontifex lib. 11. moral. c. 8. ubi explicans illud Job. 12. *Balsamum Regum dissolvit, subdit: Regum itaque balsamum dissolvit, quando propter elationis culpam, castitatis in eis coagulum destruit.*

Quinto peccatorum alia sunt contra Deum, alia contra seipsum, alia contra proximum: triplex enim ordo in homine debet esse, unus per respectum ad regulam divinæ legis, alius per comparisonem ad regulam rationis, tertius per respectum ad alios homines, quibus convivere debet. Quando ergo a primo ordine deficit, & detrahit Deo amorem, vel reverentiam debitam, dicitur peccare in Deum; ut sacrilegus, hæreticus, blasphemus. Quando deviat a secundo ordine, & passiones suas ratione non regulat, peccat in seipsum, ut

avarus, gulosus, luxuriosus: Quando vero a tertio ordine recedit, nec servat proximo jus debitum, vel offendit humanam societatem, cui naturaliter alligatur, tunc dicitur peccare in proximum, ut fures, homicidæ, adulteri.

Sexto dividitur peccatum in peccatum cordis, oris, & operis, quæ divisio dupliciter intelligi potest. Primo, ut per peccatum cordis illud accipiatur, quod interius consummatur, ut hæresis; per peccatum oris illud, quod locutione perficitur, ut mendacium; per peccatum operis illud, quod opere completur, ut adulterium, vel homicidium. Secundo, ut hæc divisio sit potius in diversos gradus ejusdem peccati, quam in diversa peccata: iracundus enim v. gr. ex hoc, quod appetat vindictam, primo perturbatur in corde, secundo in verba contumeliosa erumpit, & tertio procedit usque ad facta injuriosa. Idem patet in luxuria, & quolibet alio peccato, in quo est primo conceptus cordis, scilicet cogitatio, deinde est manifestatio, & locutio, & ultimo completio externa.

Demum peccatum dividitur in mortale, & veniale: Illud infert mortem animæ, eam privando gratia, & charitate, & avertendo ab ultimo fine; istud vero nec gratia, nec charitate privat, sed ejus tantum fervorem diminuit, nec avertit ab ultimo fine, sed tantum ab eo divertit, ejusque consecutionem retardat; unde veniale dicitur, quia leve est, comparatione alterius, & venia maxime dignum.

## CAPUT III.

*Comparatio peccatorum adinvicem.*

**D**Ico primo, peccata non esse inter se connexa.

Probatur ratione D. Thomæ hic qu. 73. art. 1. desumpta ex differentia, quæ est inter eum, qui peccat, & eum, qui secundum virtutem operatur: intentio enim eius qui agit secundum virtutem, tendit ad unum, scilicet ad id, quod est conforme regulæ rationis, quam præscribit prudentia; ac proinde omnes virtutes in prudentia connectuntur, ut Tractatu præcedenti ostendimus; intentio vero peccantis non tendit ad idem, sed ad diversa, nullam habentia connexionem; quia intentio peccantis non est recedere a ratione ( hoc siquidem non est per se intentum ab operante ) sed tendere in bona appetibilia, a quibus vitia, & peccata sortiuntur speciem, quæ bona nedum sunt diversa, sed etiam quandoque inter se contraria: Ergo vitia, & peccata non sunt inter se connexa, sed disparata, & aliquando inter se opposita, ut avaritia, & prodigalitas; unde ut notat D. Augustinus epist. 29. aliquando vitium vitio tollitur, ut amore laudis, aut voluptatis amor pecuniæ.

Dices. Sicut omnes virtutes conveniunt in uno principio, nempe in amore Dei, ita omnia vitia, & peccata uniuntur, & conveniunt in Philautia, seu amore sui: Ergo sicut virtutes sunt inter se connexæ, ita vitia, & peccata.

Respondeo, concesso Antecedente, negando



do consequentiam, & paritatem: nam ut ait S. Thomas art. citato in resp. ad 3. *Amor Dei est congregativus, in quantum affectum hominis a multis ducit in unum; & ideo virtutes, quæ ex amore Dei causantur, connexionem habent. Sed amor sui disgregat affectum hominis in diversa, prout scilicet homo se amat, appetendo sibi bona temporalia, quæ sunt varia, & diversa; & ideo vitia, & peccata, quæ causantur ex amore sui, non sunt connexa.*

Dico secundo, omnia peccata non esse æqualia in malitia, & gravitate. Est contra Stoicos, qui, ut refert D. Thomas q. citata ar. 2. considerantes peccatum solum ex parte privationis rectitudinis rationis, quam importat, & existimantes nullam privationem posse suscipere magis, & minus, dixerunt omnia peccata esse æqualia. Hoc fundamentum convellit S. Doctor, notando duplex esse privationis genus: una est pura, & simplex, quæ consistit quasi in facto, seu corrupto esse, sicut mors est privatio vitæ, & tenebræ privatio luminis; & hujusmodi privatio non suscipit majus, aut minus, quia nihil relinquit de forma, vel habitu opposito; non enim minus mortuus est aliquis primo, aut secundo die, quam post annum, cum jam corpus est resolutum; & similiter non est magis tenebrosa domus, si lucerna sit operata pluribus velaminibus, quam si sit operata uno solo velamine totum lumen intercludente: Alia est privatio non pura, & non simplex, sed aliquid retinens de forma, vel habitu opposito, quæ magis consistit in corrumpi, quam in corrupto esse, sicut ægrotudo, quæ ita privat debita commensuratione humorum, ut tamen ejus aliquid in subiecto remaneat; & talis privatio suscipit magis, & minus, in quantum ma-

gis,

gis, aut minus relinquit de habitu opposito; major enim est, aut minor ægritudo, secundum quod magis, aut minus tollit de commensuratione humorum. Cum ergo peccatum (esto de formali dicat privationem) non sit de primo genere privationum, sed de secundo, quia ita privat debita commensuratione rationis, ut non totaliter ordinem rationis tollat, reperitur inæqualitas inter peccata, quantum ad malitiam, & gravitatem.

Aliam rationem habet 3. contra Gent. cap. 139. ubi sic discurret: *In omnibus, quorum perfectio, & bonum in quadam commensuratione consistit, quanto magis a debita mensuratione receditur, tanto majus erit malum; sicut sanitas consistit in debita commensuratione humorum, & pulchritudo in debita commensuratione membrorum, veritas autem in debita commensuratione intellectus, vel sermonis ad rem. Patet autem, quod quanto est major inæqualitas in humoribus, tanto est major infirmitas: & quanto est major inordinatio in membris, tanto est major turpitudine; & quanto magis a veritate receditur, tanto est major falsitas: bonum autem virtutis in quadam commensuratione consistit; est enim medium secundum debitam limitationem circumstantiarum inter contraria vitia constitutum: quanto igitur magis ab hac harmonia receditur, tanto est major malitia.*

Quæres primo, an non solum in peccatis, quæ jure naturali prohibentur, sed etiam in illis, quæ solo jure positivo vetantur, detur inæqualitas in gravitate, & malitia? Respondeo affirmative; illa enim possunt diversas species peccatorum constituere; alterius siquidem speciei est jejunium violare, & laborare in die festo, tametsi utrumque sit solum contra jus

ius positivum: At species, cum se habeant sicut numeri, sunt inter se inæquales: Ergo & peccata, quæ solo jure positivo prohibita sunt.

Confirmatur: Gravitas peccati sumitur ex oppositione ad virtutem, quam destruit, adeoque cæteris paribus, illud peccatum est majus, quod præstantiori virtuti opponitur: Sed peccata, quæ solo jure positivo prohibita sunt, contrariantur multoties diversis, & inæqualibus virtutibus: v. g. comedere carnes die veneris, abstinentiæ; & laborare in die festo, aut celebrare sine vestibus sacris, religioni: Ergo hujusmodi peccata in gravitate, & malitia inæqualia sunt.

Nec obstat, quod D. Thomas loco citato ex summa contra gentes videatur docere oppositum: ibi enim loquitur de prædictis peccatis, in ordine ad æstimationem humani judicis, qui solum considerat materialem, & externam præcepti transgressionem, quæ potest in indivisibili consistere, ut constat ex verbis istis, quæ ibidem habet: *Huic autem rationi videtur suffragari, quod in humanis judiciis agitur; nam si alicui statuatur limes, quem non transgrediatur, nihil refert apud judicem, sive multum, sive modicum sit transgressus.* Unde ex hoc testimonio solum potest inferri, aliqua peccata contra jus positivum consistere in indivisibili ex parte rei prohibitiæ, aut ex parte exterioris transgressionis, quæ in humano judicio considerantur, non autem absolute, & ex omnibus aliis principiis, quæ judex divinus attendit.

Quæres secundo, unde in peccatis petatur inæqualitas in gravitate, & malitia? Respondeo, inæqualitatem essentialem peccatorum sumi ex objecto, accidentalem vero ex

circumstantiis non mutantibus speciem. Prima pars probatur: Peccatum in ratione peccati, seu mali moralis constituitur per ordinem, & habitudinem transcendentalem ad objectum ut dissonum regulis morum, ut capite 8. ostendemus: Ergo cum juxta Philosophos idem sit constitutum, & distinctivum rei, peccata distinguuntur, & diversificantur specie ex ordine, & habitudine, quam dicunt ad objecta specie diversa. Secunda vero pars manifesta est: inæqualitas enim accidentaliter in peccatis sumi debet ex his, quæ se habent accidentaliter ad actum in esse moris spectatum, qualiter se habent circumstantiæ non mutantibus speciem.

Ex his inferes primo, peccatum tanto esse gravius, quanto objectum ejus est pejus. Unde peccata contra Deum, sicut idololatria, blasphemia, & alia hujusmodi, sunt omnium gravissima. Deinde peccata contra hominem secundum occupant locum, ut homicidium, & calumnia. Ultimum ea, quæ sunt contra res externas hominis, ut furtum.

Inferes secundo cum D. Thoma hic q. 72. art. 4. illud peccatum esse gravius simpliciter, & secundum speciem, quod opponitur virtuti præstantiori; tum quia habet objectum in ratione objecti pejus, & magis rationi repugnans; tum etiam, quia habet corrumpere, & destruere majus bonum, nempe medium ipsius virtutis.

Pro pleniori hujus corollarii intelligentia, & multorum argumentorum solutione, tria breviter hic observanda sunt, quæ fuse expendunt Salmanticenses. in Tract. de peccatis disp. 9. dubio 4. In primis advertendum est, quod cum dicimus illud peccatum esse gravius

se.

secundum suam speciem, quod opponitur perfectiori virtuti, hoc intelligi debet de oppositione secundum objectum primum, & principale talis virtutis; si enim peccatum opponatur perfectiori virtuti solum quoad objectum secundarium, non ideo erit gravius, ut patet in odio proximi, quod quia non contrariatur charitati, ut tendit in objectum primum, nempe Deum, sed ut fertur in objectum secundarium, scilicet proximum, non est gravissimum omnium peccatorum. Nam ut docet D. Thomas 2. 2. quæst. 39. art. 2. schisma, quamvis opponatur charitati, est minus peccatum, quam infidelitas.

Secundo advertendum est, peccatum, quod opponitur inferiori virtuti, si includat etiam oppositionem cum superiori virtute, ratione hujus inclusionis, posse superare illud, quod majori virtuti opponitur. Unde adulterium, quod castitati opponitur, secundum suam speciem gravius est furto, quod justitiæ opponitur, quamvis hæc sit perfectior virtus, quam illa; quia in adulterio simul cum oppositione ad castitatem clauditur oppositio ad ipsam justitiam.

Tertio observari debet, quod peccata, inter quæ fit comparatio, habere debent eundem modum oppositionis ad virtutem, ita quod aut utrumque opponatur illi contrarie, aut utrumque privative, subindeque utrumque sit peccatum commissionis, vel utrumque omissionis: Si autem unum sit commissionis, quod opponitur contrarie, & aliud omissionis, quod opponitur tantum privative, valde probabile est, quod etiamsi hoc posterius perfectiori virtuti opponatur, poterit tamen esse minus grave, quam



quam illud, quia diversus iste modus oppositionis non parum eorum mutat gravitatem. Unde probabiliter dici potest, peccatum homicidii, quod justitiæ opponitur, esse gravius secundum suam speciem omissione sacri, quæ private opponitur religioni, quamvis religio sit præstantior virtus, quam justitia.

Quæres tertio, an diversitas præceptorum inferat distinctionem specificam peccatorum? Respondeo negative, si diversitas illa se teneat solum ex parte præcipientium, vel prohibentium; secus vero si se teneat ex parte motivi præcipiendi, vel prohibendi.

Prima pars probatur primo ratione D. Thomæ hic qu. 73. art. 6. ad 2. Specifica peccatorum distinctio non sumitur ex termino a quo aversionis, sed ex termino ad quem conversionis: At præceptorum diversitas, quæ est solum ex parte præcipientium, vel prohibentium, non se tenet ex parte termini ad quem conversionis, sed termini a quo aversionis: Ergo non infert distinctionem specificam peccatorum. Minor videtur certa; terminus enim ad quem conversionis peccaminosæ est id, ad quod homo peccans convertitur, idest objectum, quod appetit: At præceptum, sive lex non est objectum, quod appetit, sed id, a quo objectum appetendo avertitur: Ergo præceptum, vel præceptorum diversitas non se tenet ex parte termini ad quem, sed ex parte termini a quo. Major autem probatur primo, quia specificatio rei, subindeque ejus distinctio ab omnibus aliis debet attendi secundum illud, quod est in ea per se intentum & a natura, & ab operante, & non secundum illud, quod est in ea per accidens: Sed ea, quæ in peccato se

tenent ex parte conversionis, per se a peccante intenduntur; ea vero, quæ se tenent ex parte averſionis, intenduntur ſolum per accidens, cum nemo intendens ad malum operetur, ut ait Dionyſius cap. 4. de divin. nomin. Ergo, &c. Secundo probatur eadem Major: Motus non ſpecificantur, neque diſtinguuntur ex termino a quo, ſed ex termino ad quem, ut docetur in phyſica; & ideo licet terminus a quo ſpecie differat, ſi tamen terminus ad quem ejuſdem ſit rationis, motus ſunt ejuſdem ſpeciei: Sed ea, quæ in peccato ſe tenent ex parte averſionis, ſe habent per modum termini a quo; quæ vero ſe tenent ex parte conversionis, per modum termini ad quem, ut patet: Ergo peccata conſtituuntur, & diſtinguuntur per id, quod ſe tenet ex parte conversionis, non vero per illud, quod ſe tenet ex parte averſionis.

Secundo probatur eadem pars, & magis adhuc oſtenditur, diſtinctionem ſpecificam peccatorum non ſumi ex diverſitate præceptorum, quando illa ſe tenet ſolum ex parte principii, aut præcipientis, vel prohibentis: Furtum prohibetur de facto a lege civili, eccleſiaſtica, naturali, & divina, & tamen non eſt niſi unicum ſpecie peccatum. Item in Decalogo furtum, & adulterium prohibentur præceptis, quæ diverſa ſunt ab eis, quibus prohibetur interius deſiderium furandi, & mœchandi; & tamen non idcirco differunt ſpecie deſiderium furandi, & furtum, neque adulterium, & deſiderium adulterandi, cum actus exterior non addat malitiam ſpecie diverſam ab interiori: Ergo diverſitas præceptorum, quæ ſe tenet ſolum ex parte principii, aut præcipientis, vel prohibentis, non inducit diſtinctionem ſpecificam peccatorum.

Quod

Quod vero eam inferat, quando diversitas præceptorum se tenet ex parte motivi præcipiendi, vel prohibendi, manifestum est, quia tunc leges præbent diversa objecta formalia, a quibus formalis peccatorum diversitas proficiscitur. Unde furtum in Ecclesia diversæ speciei est a furto alibi perpetrato, quia Ecclesia prohibet furtum in templo, speciali motivo religionis, sicut etiam dum prohibet Clerici percussionem: mendacium vero in Ecclesia prolatum non inficitur malitia sacrilegii, quia religionis motivo non interdicitur.

Objicies primo contra primam partem hujus resolutionis. D. Thomas q. 2. de malo art. 6. dicit, quod *si aliqua essent peccata, solum quia prohibita, in his rationabile esset, ut secundum differentiam præceptorum specie peccata differrent.* Ergo censet, distinctionem specificam peccatorum, quæ sunt contra jus positivum, non sumi ex objectis, in quæ tendunt, sed ex præceptis, quibus opponuntur.

Respondeo, S. Doctorem ibi loqui de præceptis, quæ sunt diversa, non solum ex parte principii, aut præcipientis, sed etiam ex parte rei præceptæ, vel finis, aut motivi præcipiendi. Unde hoc testimonium non militat contra primam partem nostræ resolutionis, sed secundam statuit, & confirmat.

Objicies secundo: Quando peccatum opponitur diversis legibus, violantur diversæ obligationes; cum unaquæque lex suam obligationem imponat, & omnes per tale peccatum violentur: Ergo dantur in illo plures malitiæ; malitia enim nihil aliud est, quam violatio legis.

Respondeo negando Antecedens; nam  
 quan-

quando leges differunt solum ex parte principii, non inducunt plures, nec diversas obligationes, sed unam tantum, & eandem, quam prima lex de novo imponit, & aliae confirmant.

Objicies tertio: Peccatum ex eo est moraliter malum, quia dicit difformitatem ad leges, quæ sunt regulæ morum: Ergo cum dicit difformitatem ad leges specie diversas, erit in diversis speciebus malitiæ moralis.

Respondeo, concessio Antecedente, distinguendo consequens: cum dicit difformitatem ad leges specie diversas, erit in diversis speciebus malitiæ: Si distinctio legum, seu præceptorum sit formalis, concedo: Si sit solum materialis, nego. Quando autem diversitas legum se tenet solum ex parte legislatoris, & non ex parte rei præceptæ, vel finis, aut motivi præcipiendi, non est formalis, sed duntaxat materialis, cum conveniant in una & eadem ratione formali præcipiendi, vel prohibendi, nempe in eodem motivo.

Dices: Lex divina, naturalis, & humana semper habent motiva, seu fines specie diversos: Ergo semper sunt diversæ speciei formaliter. Consequentia patet ex dictis. Antecedens vero probatur ex eo, quod finis legis divinæ est rectificare voluntatem creatam in ordine ad beatitudinem supernaturalem; finis legis naturalis est ipsa naturalis hominis rectitudo in ordine ad beatitudinem naturalem; finis legis humanæ est rectificare homines politice, hoc est in ordine ad pacem, & quietem reipublicæ, vel communitatis.

Respondeo negando Antecedens, & ad illius probationem dico, fines illos esse tantum extrinsecos, potiusque dicendos esse fines legi-

gislatoris, quam ipsarum legum: ut autem leges, seu præcepta distinguantur formaliter, non sufficit diversitas motivi extrinseci, & remoti, sed requiritur diversum motivum proximum, & intrinsecum, quod dicitur motivum præcepti, & operis.

Objicies quarto contra secundam partem nostræ resolutionis: Peccatum aliquod potest prohiberi ex motivis specie diversis, & tamen unicam tantum habere malitiam: Ergo diversitas motivi in præceptis non inducit diversitatem specificam in peccatis. Consequentia manifesta est. Antecedens vero probatur duplici exemplo: Jejunium enim quadragesimale præcipitur ab Ecclesia ex motivo religionis, & tamen nemo dicit fractionem quadragesimalis jejunii duas malitias specie distinctas habere. Item audire sacrum in die dominico, in quo incidit festum alicujus Sancti, præcipitur ab Ecclesia duplici motivo; nam in die dominico præcipitur ex motivo patriæ, per quam Deo cultum exhibemus; in Sanctorum vero solemnitatibus præcipitur ex motivo dulciæ, per quam Sanctis veneratio exhibetur; & tamen omissio sacri die dominico, in quo incidit festum alicujus Sancti, non est in duplici specie peccati.

Respondeo negando Antecedens, & ad primam ejus probationem, seu ad primum exemplum dico, motivum religionis esse remotum, & finem extrinsecum Ecclesie præcipientis jejunium quadragesimale, non vero motivum proximum, & operis: ut vero diversitas motivi inferat diversitatem specificam in præceptis, motivum debet esse proximum, & intrinsecum, ut diximus in solutione præcedentis objectionis.

Ad



Ad secundam probationem, seu exemplum, aliqui respondent cum Navarro concedendo omissionem sacri die dominica, in qua incidit festum alicujus Sancti, duplicem habere malitiam specie distinctam, ob rationem in objectione adductam: Sicut (inquiunt) blasphemia in Sanctos, & in Deum, est peccatum cum duplici malitia specifica; quia blasphemia in Sanctos opponitur duliæ, ex qua illos honorare tenemur, blasphemia vero in Deum adversatur latriæ, per quam Deo debitum honorem exhibemus. Verius tamen videtur, tam in festis Sanctorum, quam diebus Dominicis, ex eadem virtute, nempe latriæ, præcipi auditionem sacri, & consequenter in casu proposito unicum committi peccatum. Nam sicut in Missa, etsi celebretur in Sanctorum solemnibus, non tamen Sanctis, sed Deo sacrificium offertur; ita præceptum auditionis sacri in Sanctorum solemnibus, non est proxime ex motivo honoris Sanctis debiti ratione sui, sed ex motivo honoris, quem exhibemus Sanctis, ratione Dei in illis habitantis; ac proinde non audire sacrum in festis Sanctorum, non est contra duliam, sed contra latriam.

## CAPUT IV.

*De subiecto peccatorum.*

Certum est, voluntatem simpliciter, & absolute esse subiectum peccati, sicut & illius causam, cum omne peccatum voluntarium sit. unde Augustinus lib. 7. retr. cap. 9. *Voluntas est, qua peccatur, & re-ge vivitur.* Solum ergo difficultas esse

potest, an illud in appetitu sensitivo, in intellectu, & in membris, ac sensibus externis, ut voluntatis motioni subiectis, quantum ad malitiam formalem, quam importat, residere possit? Pro resolutione

Dico breviter, peccatum, quantum ad malitiam formalem, subiectari posse intrinsece in appetitu sensitivo, & in intellectu, non vero in membris corporis, aut in sensibus externis.

Prima pars, quam negant Alvarez, & Curiel, asserentes malitiam moralem in solis actibus voluntatis intrinsece reperiri, probatur autoritate, & duplici ratione D. Thomæ. Primam habet hic qu. 74. art. 4. potestque sic breviter proponi: Eiusdem potentia est actus, & habitus, praesertim si actus sit immanens, qui in ea potentia recipitur, a qua efficitur: Atqui in appetitu sensitivo recipiuntur habitus vitiorum, puta intemperantiae, pusillanimitatis, & alii similes; sicut in eo subiectantur temperantia, fortitudo, & aliae virtutes moderatrices passionum, ut ostendimus in Tractatu de virtutibus: Ergo & actus vitiorum.

Secundam insinuat in 2. dist. 21. qu. 1. art. 2. ad 5. ubi ait: *Appetitus concupiscibilis habet quandam libertatem in homine, secundum quam potest obedire imperio rationis, & sic in concupiscibili potest esse peccatum.* Unde sic arguo: Quod est capax libertatis, potest esse subiectum peccati: Sed appetitus sensitivus, prout est in homine, ex conjunctione, quam habet cum voluntate, libertatem aliquam intrinsecam ab ea participat: Ergo potest esse subiectum peccati. Major constat, minor vero sic ostenditur. Cogitativa  
ex

ex conjunctione, quam habet cum intellectu, participat vim discurrendi circa singularia, ut docet D. Thomas 1. p. qu. 78. art. 4. in corp. & ad 5. Ergo similiter appetitus sensitivus ex conjunctione, quam habet cum voluntate, libertatem quandam imperfectam participat. Consequentia patet ex paritate rationis: neque enim quantum ad hoc potest inter appetitum, & cogitativam aliqua disparitatis ratio assignari, cum eodem plane modo, quantum ad conjunctionem, & radicationem in eodem principio, se habeat appetitus ad voluntatem, quo cogitativa ad intellectum; subindeque si ratione hujus conjunctionis, & radicationis, ista ab intellectu vim aliquam imperfectam judicandi, & discurrendi participet, non est, cur in appetitu sensitivo, ex conjunctione, quam habet cum voluntate, aliqua imperfecta libertas non derivetur. Ratio autem a priori horum est, quia generale est in causis, & viribus subordinate unitis, ut inferior ex conjunctione ad superiorem, aliquid ejus participet, quo elevetur, & perficiatur, & media hac elevatione, modum agendi ipsius superioris utcumque attingat. Sic cœlum, ex conjunctione ad intelligentiam motricem, participat in se virtutem ad producenda aliqua viventia, licet imperfecta, & vilia, quæ secundum se, utpote vitæ expers, nequaquam produceret. Sic etiam phantasma, ex conjunctione cum intellectu agente, accipit vim, quam ex se non habebat, ad producendam speciem intelligibilem in intellectu possibili. Quid ergo mirum, si appetitus sensitivus in homine, ex conjunctione ad voluntatem, aliquem libertatis radium consequatur, ratione cujus possit esse subjectum peccati venialis,

non tamen mortalis, ad quod requiritur perfecta libertas, & deordinatio ab ultimo fine? Unde Magister sententiarum in 2. dist. 25. *Si peccati illecebra in solo sensualitatis motu tenetur, veniale, ac levissimum est.*

Ex his probata manet secunda pars, quæ asserit, peccatum, quantum ad malitiam moralem, quam importat, posse residere in intellectu; tum quia vitia imprudentiæ, infidelitatis, & similia sunt in intellectu, in quo resident prudentia, & fides; tum etiam, quia in actu imperii ab intellectu elicito reperitur aliqua libertas intrinseca, a præcedenti motione voluntatis participata, ut in Tractatu de actibus humanis ostensum est.

Tertia quoque pars, quæ affirmat in membris, & in sensibus externis malitiam moralem formaliter non residere, probata manet ex dictis. Nam in eo subjecto non potest intrinsece, & formaliter residere malitia peccati, quod non est aliquo modo intrinsece liberum: Sed membra corporis non sunt intrinsece libera, sicut nec sensus externi. Ergo malitia peccati in ipsis residere non potest. Unde S. Thomas supra qu. 20. art. 3. docet, actus exteriores non habere distinctam bonitatem, vel malitiam formalem ab ea, quæ est in actu voluntatis. Ubi nomine *actus exterioris* non intelligit quemcumque actum a voluntate imperatum (ut Curiel, & Alvarez existimant) sed solum actus membrorum externorum, ut constat ex primo argumento illius articuli, ubi ait, quod *actus exterioris principium est potentia exequens motum*, idque non negat, sed admittit in ejusdem argumenti solutione: potentia autem exequens motum est in membris corporis exterioribus. Obji-

Objicies primo contra primam partem conclusionis: Veritas, & falsitas formalis in solo intellectu formaliter resident: Ergo pariter bonitas, & malitia moralis in sola voluntate subjunctantur. Antecedens supponitur ut certum ex Metaphysica. Consequentia vero probatur ex paritate rationis.

Respondeo, veritatem, & falsitatem formalem primo, & per se esse in intellectu, secundo tamen, & per participationem esse in cogitativa formaliter; quia hæc ex conjunctione, quam habet cum intellectu, participat vim judicandi, & discurrendi circa singularia, ut docet D. Thomas supra citatus; in vocibus autem, & rebus solum esse veritatem extrinseca denominatione. Idem est de bonitate, & malitia: primo enim, & per se utraque est in actu voluntatis, secundo, & per participationem in actu appetitus sensitivi; in actibus vero membrorum exteriorum solum extrinseca denominatione.

Objicies secundo: Proprium subjectum malitiæ moralis est potentia libera: Sed appetitus sensitivus in homine non habet libertatem intrinsecam: Ergo non potest esse subjectum malitiæ moralis. Major constat, minor vero suadetur primo, quia potentiæ liberæ debet proponi objectum cum indifferentia ad utrumlibet: Sed appetitui sensitivo non proponitur objectum cum hac indifferentia, cum illi proponatur per imaginationem, vel cogitativam, aut alium sensum internum; sensus vero interni, cum non cognoscant rationes universales, sicut intellectus, non possunt objectum cum indifferentia proponere: Ergo appetitus sensitivus in homine non habet libertatem intrinsecam. Secundo, si appetitui sensi-



sitivo hominis concedatur aliqua libertas intrinseca, sufficiens ad peccandum venialiter, jam talis appetitus poterit hoc modo delinquere, utendo illa sua libertate, quantumcumque voluntas ei resistat, vel impedita sit, quod videtur absurdum. Tertio si in appetitu sensitivo libertas aliqua admittatur, nullus erit motus sensualitatis, quantumvis primo primus, qui non sit peccatum veniale, quia in omnibus appetitus utetur illa sua libertate, quam dicimus ad veniale sufficere: Consequens est falsum, & erroneum, ut docent communiter Theologi, & constat ex Augustino 1. de civit. cap. 25. ubi sic ait: *Illam concupiscentialis inobedientiam quanto magis absque culpa est in corpore non consentientis, si absque culpa est in corpore dormientis?* Ergo, &c.

Respondeo, concessa Majori, negando minorem: cum enim modus divinæ providentiæ sit rerum ordines inter se conjungere, ut supremum infimi attingat infimum supremi, appetitus ordinis inferioris, nempe sensitivi, debet in homine participare aliquid de perfectione, & libertate voluntatis, quæ est appetitus ordinis superioris, scilicet rationalis. Ad primam probationem in contrarium responderi potest cum Gregorio de Martinez, cogitativam, prout est in homine, ratione conjunctionis, quam habet cum intellectu, participare aliquid de ejus virtute, & perfectione, quo elevatur ad formandum judicium quoddam indifferens, sicut ex conjunctione cum ratione participat vim aliquam discurrendi imperfecte, & conferendi media cum fine, ut docet D. Thomas loco supra citato. Vel dici potest cum Salmanticensibus, non esse necessarium, quod indifferentia, ratio-  
ne

ne cuius appetitus sensitivus agit libere, resplendeat in propositione immediata sui objecti, quæ fit per cogitativam, vel alium sensum internum, sed sufficere, quod resplendeat in propositione objecti voluntatis, quæ fit per intellectum; quia ad libertatem illam imperfectam, quæ in appetitu sensitivo ex conjunctione cum voluntate derivatur, non requiritur, quod ipse appetitus possit se a sua operatione retrahere ( hoc enim proprium est solius potentia primario, & quasi per essentiam liberæ, qualis est voluntas) sed sufficit, quod operetur cum respectu, & subordinatione ad principium, per quod retrahi possit, quod est voluntas; nam eo ipso verificatur, quod operatur libere, non libertate primaria, & quasi per essentiam, sed secundaria, & participata; quia cum talis respectus sit ad principium liberum ut liberum, nequit actum, in quo est, a linea necessarii non extrahere, & liberum non reddere.

Ad secundam probationem minoris nego sequelam: contradicente enim voluntate non est prædicta libertas in appetitu sensitivo, quia illa ipsi communicatur ex conjunctione, & subordinatione ad voluntatem: iste autem influxus ex resistantia, & actu contrario voluntatis impeditur.

Ad tertiam nego pariter sequelam: libertas enim imperfecta conveniens appetitui sensitivo necessario exigit, ut possint ejus motus a ratione reprimi, ita quod si rationi, aut voluntati desit hæc potestas, eo ipso deficiat in appetitu sensitivo libertas: motus autem primo primi, quos ratio nullo modo advertit, non possunt ab ea reprimi, & ideo non gaudent libertate illa imperfecta, quam ap-

petitus sensitivus a voluntate participat, subindeque peccata venialia esse nequeunt.

Ex hoc intelliges, falsum esse, quod ait Author Theologiæ mentis, & cordis tom. 4. pag. 757. nos non loqui consequenter ad nostra principia, dum ex una parte docemus contra Alvarem, peccatum veniale posse esse in appetitu, & sensualitate, etiam absque actuali motione, & imperio rationis, & voluntatis; & ex alia contra Calvinum, & alios hujus temporis hæreticos asserimus, motus primo primos concupiscentiæ non esse peccata venialia, sed tantum primo secundos. Patet, inquam, hoc esse falsum: cum enim (ut diximus) libertas illa imperfecta, quæ convenit appetitui sensitivo, exigat, ut ejus motus possint a ratione reprimi, & hoc non conveniat motibus primo primis, manifestum est, hæc duo recte inter se cohærere, nimirum quod motus primo primi concupiscentiæ non sint peccata venialia, & quod nihilominus possit esse in appetitu, & sensualitate peccatum veniale, etiam absque actuali motione, & imperio voluntatis, dummodo ejus motus possint a ratione cohiberi, & reprimi, ut docent Martinez, Salmanticenses, & plures alii ex nostris Thomistis, idque expresse tradere videtur S. Thomas quæst. 7. de malo art. 6. his verbis: *Sensualitas quandoque movetur absque imperio rationis, & voluntatis, & tunc peccatum dicitur esse in sensualitate, sed tamen peccatum non potest esse mortale, sed veniale tantum.* Idem docet hic qu. 74. art. 3. ad 3. & pluribus aliis in locis. Nec valet si dicas, D. Thomam excludere solum consensum voluntatis formalem, & directum, non autem virtuales, indi-

indirectum, & interpretativum. Nam qu. 25. de verit. art. 5. ad 5. hæc scribit: *Non dicitur esse peccatum in sensualitate propter interpretativum consensum rationis: Quando enim motus sensualitatis prævenit iudicium rationis, non est consensus nec interpretativus, nec expressus, sed ex hoc ipso, quod sensualitas est subijcibilis rationi, actus ejus, quamvis rationem præveniat, habet rationem peccati. Quo nihil clarius, & expressus dici potest. Vide Salmanticenses disp. 10. dub. 2. ubi quæstionem hanc fuse, ac erudite suo more pertractant, in hoc enim nec vacat, nec expedit diutius immorari.*

## CAPUT V.

*De causis internis peccati.*

**C**AUSÆ internæ peccati tres sunt, scilicet ignorantia ex parte intellectus, concupiscentia ex parte appetitus, & malitia ex parte voluntatis. De duabus posterioribus nulla est difficultas, & controversia inter Theologos, sed circa primam duæ celebres sunt difficultates, breviter hic resolvendæ.

## §. I.

*An, & quæ ignorantia sit causa peccati, & quenam ab illo excuset.*

**D**ico primo, ignorantiam posse esse causam peccati. Ita D. Thomas hic qu. 76. art. 1. ubi sic discurret. *Secundum Philosophum causa movens est duplex, una per se, & alia per accidens. Per se quidem est, quæ propria virtute movet, sicut generans est causa movens*

gravia, & levia: Per accidens autem sicut  
removens prohibens, vel sicut ipsa remotio  
prohibentis; & hoc modo ignorantia potest es-  
se causa actus peccati, est enim privatio scien-  
tiae perficientis rationem, quæ prohibet actum  
peccati, in quantum dirigit actus humanos.

Hanc veritatem multis Scripturæ testimo-  
niis demonstrat S. Bernardus epist. ad Hugo-  
nem de S. Victore c. 5. ubi Anonymum quem-  
dam, asserentem nunquam posse peccari per  
ignorantiam, sic impugnat: „ Jam contra as-  
sertionem tertiam non multum nobis arbi-  
tror laborandum, quod manifestam præfe-  
rat falsitatem. . . . Verendum tamen, ne si  
vel breviter respondetur stulto juxta stulti-  
tiam suam, putans fore sapientiam, securius  
spargat seminarium vecordiae in auribus in-  
sipientium, & ita jam insipientiae ejus non  
sit numerus. Veritatis proinde testimoniis  
paucis, & manifestis manifestum menda-  
cium confutetur. Is forsitan, qui asserit  
nunquam posse peccari per ignorantiam,  
nunquam pro suis ignorantibus deprecatur,  
sed potius Prophetam irridet deprecantem,  
& dicentem: Delicta juventutis meae, &  
ignorantias meas ne memineris. Forsitan &  
reprehendet Deum exigentem pro peccato  
ignorantiae satisfactionem, „ Et adductis va-  
riis testimoniis Scripturæ de oblatione Ponti-  
ficis pro sua, & populi ignorantia; de Paulo,  
qui dicit se misericordiam consecutum, quia  
ignorans fecit; de Christo orante pro suis cru-  
cifixoribus nescientibus quid facerent; & de  
occisoribus Apostolorum, qui arbitrati sunt  
obsequium se præstare Deo, demum conclu-  
dit: Nunquid ex his satis apparet, in quan-  
tis jaceat ignorantie tenebris qui ignorat pec-  
cari posse interdum per ignorantiam?

Hanc



Hanc veritatem hauserat Bernardus ex Augustino, qui lib. 7. de peccat. merit. cap. 36. sic habet: „ An nullum est ignorantiae malum, & ideo nec purgandum? Et quid ait illa vox, Delicta juventutis meae, & ignorantias meas ne memineris? Et si enim damnabiliora peccata sunt, quae a scientibus committuntur, tamen si ignorantiae peccata nulla essent, id non legeremus, quod commemoravi, Delicta juventutis meae, & ignorantias meas ne memineris. „

Dico secundo. Ignorantia vincibilis est causa peccati. Patet haec conclusio, tum quia ignorantia vincibilis removet scientiam, quae, si adesset, impediret peccatum; unde est causa per accidens peccati; sicut qui removet columnam sustentantem lapidem, est causa per accidens motus lapidis: Tum etiam, quia cum talis ignorantia sit volita directe, vel indirecte, non impedit, quin actus ex illa consequens sit voluntarius, subindeque culpabilis. Unde Bernardus epist. 77. *Multa scienda nesciuntur, aut sciendi incuria, aut sciendi desidia, aut verecundia inquirendi, & ejusmodi ignorantia non habet excusationem.* Et D. Thomas hic qu. 76. art. 2. *Ignorantia vincibilis est peccatum, si sit eorum, quae aliquis scire tenetur, non autem si sit eorum, quae quis scire non tenetur.*

Dico tertio. Ignorantia invincibilis, sive sit juris positivi, sive naturalis (si ista dari possit, de quo in tract. de legibus cap. 3. §. 4.) non causat peccatum, sed ab illo excusat. Est contra Jansenium lib. 2. de statu naturae lapsae cap. 2. & sequentibus, ubi duplicem ignorantiam distinguit, unam juris naturalis, & alteram juris positivi, & docet hanc a peccato excusare, non vero illam; quia (inquit)

ignorantia juris naturalis a peccato originali profluxit, & in Adamo nobis voluntaria fuit ( quod ad peccatum actuale sufficere existimat ) non vero ignorantia juris positivi . Nosram tamen conclusionem communiter docent Scholastici cum Magistro in 2. dist. 22. & cum D. Thoma hic quaest. 76. art. 3. Unde Lutherus in cap. 12. Genesis, *Scholastici ( inquit ) dicunt ignorantiam invincibilem reddere excusabiles : tanta est caecitas in Pape Scholis , & Ecclesiis . Et Hieronymus Zanchius Luthero Calvinista lib. 1. tract. Theol. cap. 12. thesi 1. Falluntur Scholastici , cum ignorantiam , quam invincibilem vocant , ideo a peccato excusant , quia invincibilis est , ut loquuntur . Quamquam evincere possumus , eam non esse simpliciter invincibilem , cum voluntarium Adæ peccatum sit consecuta .*

Probatur primo conclusio ex Augustino , lib. 3. de lib. arbitr. cap. 19. ubi sic ait : *Non tibi deputatur ad culpam , quod invitus ignoras , sed quod negligis quaerere , quod ignoras .* Quibus verbis aperte docet , ignorantiam invitam , & involuntariam , qualis est ignorantia invincibilis , non imputari ad culpam , sed duntaxat ignorantiam , quæ oritur ex negligentia addiscendi , quæ vincibilis est , & culpabilis , utpote indirecte , & in sua causa volita . Unde S. Thomas quaest. 7. de potentia art. 7. ad 3. *Dicendum ( inquit ) quod ignorantia , quæ est omnino involuntaria , non est peccatum . Et hoc est , quod Augustinus dicit : Non tibi imputatur ad culpam , si invitus ignores : per hoc autem quod addit , Sed si scire neglexeris , dat intelligere , quod ignorantia habet , quod sit peccatum ex negligentia præcedente .* Unde idem Augustinus tract. 89. hæc verba Joan. 15. exponens :

nens: Si non venissem, & locutus eis fuisset, peccatum non haberent, ait, illos, ad quos Christus non venit, & quibus non est locutus, excusationem habere, non de omni peccato suo, sed de illo, quo in Christum non crediderunt. Similia habet Bernardus Epist. 77. dicens: Si locutus fuisset, sed non eis, inobedientiæ culpam ignorantia excusaret. Demum Augustinus in libro de quæstionibus veteris testamenti, relatus a Gratiano in decreto dist. 27. sic ait: Ille ignorans potest excusari a pœna, qui, a quo disceret, non invenit: Ubi Glossa hæc verba, Potest excusari a pœna, sic interpretatur: Id est a peccato, pro quo debetur pœna, vel a pœna eterna.

Probatur secundo ex D. Thoma, qui etiam manifeste docet nostram conclusionem. nam hic quæst. 74. artic. 1. ad 2. sic ait: Si defectus apprehensivæ virtutis nullo modo subjaceat voluntati, non est peccatum nec in voluntate, nec in apprehensiva virtute, sicut in his, qui habent ignorantiam invincibilem. Et quæst. 76. art. 1. ad finem corporis articuli dicit, quod nulla ignorantia invincibilis est peccatum. Quæ particula nulla, omnem prorsus ignorantiam invincibilem, sive sit juris positivi, sive naturalis, a ratione peccati excludit. Item art. 3. ejusdem quæstionis, ad calcem etiam corporis articuli, hæc scribit: Si sit talis ignorantia, quæ omnino sit involuntaria, sive quia est invincibilis, sive quia est ejus, quod quis scire non tenetur, talis ignorantia omnino a peccato excusat. Quibus verbis S. Doctor duo requirit, ut ignorantia sit peccatum, alterum, ut sit acquirendæ scientiæ obligatio, alterum, quod sit ignorantia depellendæ potestas; quia si non sit debitum scientiæ, igno-

ignorantia non privationis, sed meræ negationis, & nescientiæ naturalis rationem habet: Si vero desit sciendi potestas, non potest culpæ incusari voluntas, quia ad impossibile nemo tenetur: Unde

Probatur insuper conclusio duplici ratione fundamentali. Prima est: Si ignorantia invincibilis non excusaret a peccato, Deus hominibus impossibilia præciperet, quod est erroneum, & a Tridentino damnatum. Sequela patet, cum enim voluntas nostra sit potentia cæca, id duntaxat censetur esse in nostra potestate, quod sit a voluntate cum plena advertentia rationis; subindeque ignorantia, qua aliquid penitus nescitur, impedit, quominus illud sit in nostra potestate: Ergo si homo teneretur ad aliquid, quod invincibiliter ignorat, obligaretur ad impossibile. Unde Medina hic quæst. 75. artic. 2. recte observat, idcirco ignorantiam invincibilem non imputari homini ad peccatum, quod nemo obligetur ad impossibile.

Altera ratio fundamentalis sic potest breviter proponi: Illud excusat a peccato, quod tollit ab actu rationem voluntarii, redditque illum simpliciter involuntarium: Sed omnis ignorantia invincibilis hoc præstat: Ergo omnis ignorantia invincibilis a peccato excusat. Major est certa. Tum quia, ut ait Augustinus lib. de vera relig. cap. 14. *Usque adeo peccatum voluntarium est, ut nullo modo sit peccatum, si non sit voluntarium. Et hoc ita manifestum est, ut nulla Doctorum paucitas, nulla indoctorum turba dissentiat.* Tum etiam, quia peccatum est actus moralis, & humanus; de ratione autem actus moralis, & humani est, quod sit voluntarius, & deliberatus, ut docet D. Thomas

mas in hac parte supra q. 1. a. 1. Ergo & de ratione peccati. Minor etiam non est minus evidens, & expresse docetur ab eodem Doctore Angelico supra q. 6. a. 8. ubi loquens de ignorantia antecedenti, & invincibili, ait, *talis ignorantia causat involuntarium simpliciter*. Idque patet ex definitione voluntarii, quod sic describitur: *Voluntarium est id, quod est a principio intrinseco cum cognitione*: Unde sicut illud causatur ex duplici principio, scilicet ex appetitu operante, qui est principium intrinsecum, & ex cognitione dirigente, & voluntati facem præferente: ita oportet, quod oppositum ejus, scilicet involuntarium, causetur ex oppositis principiis, & proveniat vel ex eo, quod operatio est a principio extrinseco (ut contingit in his, quæ ex violentia, aut metu fiunt) aut quia tollitur, vel ligatur, aut turbatur cognitio, sicut fit per ignorantiam, & passionem, ut in tractatu de voluntario, & involuntario fufe expendimus.

Respondet Jansenius, ignorantiam juris naturalis per culpam primi parentis in hominum mentes invecam esse: si enim felicissimus innocentiaæ status perseverasset, homines in eo nihil ignorassent eorum, quæ ad jus naturale pertinent: unde cum culpa Adami sit hominibus voluntaria, quia omnium hominum voluntates in voluntate Adami, ut capitis totius generis humani, quodammodo continebantur, ignorantia invincibilis juris naturalis, ex ea fluens, & proveniens, ipsis voluntaria censetur, subindeque mala, & culpabilis; secus vero ignorantia invincibilis juris positivi; cum ista non proveniat ex peccato originali, sicut illa; nam quod feratur lex positiva, divina, vel humana, pendet a libera



bera voluntate legislatoris humani, vel divini, subindeque ejus scientia non est humanæ naturæ connaturalis, sicut cognitio juris naturalis.

Hæc solutio tamen medullam, seu potius radicem Jansenianæ doctrinæ continet, unde diligenter confutanda est: nam ut ait Augustinus, *Radicem effodere, atque extirpare, compendium est.*

In primis ergo falsum est, quod ait Jansenius, ad hoc ut ignorantia invincibilis juris naturalis mala, & culpabilis sit, sufficere, quod sit voluntaria voluntate capitis totius naturæ humanæ: licet enim ad culpam originalem sufficiat, quod sit voluntaria in capite, scilicet in Adamo, non tamen ad peccatum actuale, seu personale, ut expresse docet S. Thomas in 2. dist. 30. q. 1. ar. 2. ubi sic discurre: *Oportet, quod secundum quod aliquid rationem culpæ habet, secundum hoc ratio voluntarii in eo reperiatur. Sicut autem est quoddam bonum, quod respicit naturam, & quoddam, quod respicit personam; ita etiam est quedam culpa naturæ, & quedam personæ. Unde ad culpam personæ requiritur voluntas personæ, sicut patet in culpa actuali, quæ per actum personæ committitur; ad culpam vero naturæ (id est originale peccatum) non requiritur nisi voluntas in natura illa, hoc est in capite illius naturæ. Idem docet Augustinus in libro de duabus animabus cap. 11. ubi sic ait: *Nec peccatum, nec recte factum imputari cuiquam juste potest, qui nihil fecerit propria voluntate.* Quibus ultimis verbis aperte declarat, ad rationem peccati personalis requiri actum a propria voluntate peccantis elicatum.*

Secundo, si vera esset hæc doctrina Jansenii,

nii, sequeretur, motus concupiscentiæ, prævenientes consensum voluntatis, imo & ipsi repugnantes, esse vere, & proprie peccata homini imputabilia; cum fomes concupiscentiæ, seu rebellio appetitus sensitivi ex peccato originali proveniat. Hoc autem repugnat Tridentino sess. 5. cap. 5. dicenti, *concupiscentiam nocere non posse non consentientibus.* Et Augustino l. 1. de civit. c. 25. ubi sic ait: *illa concupiscentialis inobedientia, si absque culpa est in corpore dormientis, quanto magis in corpore non consentientis?*

Tertio ex hoc sequeretur, infidelitatem negativam esse peccatum, cum illa pariter ex peccato originali proveniat: hoc autem falsum esse, ac erroneum constat primo ex Bulla Pii V. & Gregorii XIII. contra Bajum, in qua damnatur hæc propositio: *Infidelitas pure negativa in his, quibus Christus non est predicatus, peccatum est.* Constat secundo ex Augustino epist. 105. ubi sic ait: *Ipsa ignorantia in his, qui intelligere noluerunt, sine dubitatione peccatum est; in eis autem, qui non potuerunt, pœna peccati.* Constat tertio ex D. Thoma 2. 2. qu. 10. art. 1. ubi expresse docet, quod *si infidelitas accipiatur secundum negationem puram, sicut in illis, qui nihil audierunt de fide, non habet rationem peccati, sed magis pœnæ, quia talis ignorantia ex peccato primi Parentis consecuta est.*

Quarto ex eadem doctrina Jansenii sequeretur, quidquid faciunt insani, & phrenetici, esse peccatum, & culpabiliter agere cœcum a nativitate, qui volens v. g. baculo canem abigere, hominem percutit, ignorans invincibiliter eum adesse. Nam phrenesis, insania, & cœcitas corporalis, aliæque generis humani

mise-

miseriæ, sunt effectus, & pœnæ peccati originalis, & ab eo ut rivuli a fonte promanant, ut ipse Jansenius docet lib. 3. de statu naturæ puræ cap. 11. 14. & 15. Hoc autem absurdissimum esse quis non videat?

Demum probari potest nostra conclusio, & magis impugnari sententia Jansenii ex alio absurdo, & inconvenienti, quod ex illa sequitur: Si enim ignorantia invincibilis nunquam excusaret a peccato, sequeretur, quod ille, qui in conflictu, seu concursu plurium opinionum probabilium, non solum probabilem, sed etiam probabiliorum, imo & probabilissimam eligeret, peccaret, si forte contingeret illam esse falsam, & legi æternæ, vel naturali dissonam; quia tunc, juxta Jansenium, non excusaretur a peccato ratione ignorantia invincibilis: At hoc videtur non solum absurdissimum, sed etiam durissimum, ac prorsus intolerabile. Ex hoc enim sequeretur incredibile conscientia perplexitas, imo & peccandi dura, & fatalis necessitas, quotiescumque aliquis probabiliter, & bona fide judicat aliquid sibi agendum esse, neque posse omitti sine peccato, & tamen illud naturali jure illicitum est. Peccabit enim faciendo, juxta doctrinam Jansenii, cum juxta illum nulla ignorantia invincibilis juris naturalis excuset a peccato. Peccabit etiam non agendo, quia ager contra conscientiam, quæ ipsi dicit hoc esse agendum; peccabit igitur quocumque se verbat, & sive hoc faciat, sive non faciat; necessario ergo peccabit. De quo fusius in Tractatu de legibus cap. 3. §. 4.

## §. II.

*Solvuntur objectiones.*

**O**bjicies primo cum Jansenio: Nonnulla facta ex ignorantia invincibili in Scriptura Sacra appellantur peccata: Ergo ignorantia invincibilis non excusat a peccato. Consequentia patet, Antecedens vero probatur ex variis Scripturæ testimoniis. nam Genes. 20. actio Regis Abimelech accipientis in uxorem Saram, quam invincibiliter ignorabat esse conjugem Abrahamæ, peccatum dicitur. Et Levit. 5. statuuntur sacrificia offerenda pro illis, qui peccaverint ex ignorantia. Unde ad Hebr. 9. Apostolus ait, quod semel in anno solus Pontifex intrabat in tabernaculum, quod *Sancta Sanctorum* dicebatur, non sine sanguine, quem offerebat pro sua, & populi ignorantia. Item David Psalm. 24. inter peccata sua commemorat ignorantias, sic orans: *Delicta juventutis meæ, & ignorantias meas ne memineris.* Demum Lucæ 12. dicitur, quod servus, qui non cognovit (voluntatem Domini sui) & fecit digna plagis, vapulabit paucis.

Respondeo negando Antecedens, & ad primam ejus probationem dico, actionem Regis Abimelech uxorem Abrahamæ ignoranter accipere volentis ad conjugium, vocari peccatum materialiter, quia erat illicita ex natura rei, non vero formaliter, quia ob defectum cognitionis, & scientiæ non erat culpabilis. Vel secundo dici potest, ignorantiam illam fuisse vincibilem, ut docet Henricus de Gandavo quodlib. 12. q. 25. his verbis: *Abimelech revera peccasset, si cognovisset Saram, etiam ipsa ac-*  
ce-

*cepta in uxorem ; quia non sufficienter inquisi-  
vit, an fuisset uxor Abraham. Illud ipsum iis-  
dem fere verbis tradit Hugo Cardinalis in  
cap. 20. Genesis.*

Ad secundam, & tertiam similiter dico,  
in veteri lege statui offerenda esse sacri-  
ficia pro illis, qui peccaverant ex ignoran-  
tia vincibili, & culpabili. Unde Summus  
Sacerdos semel in anno in tabernaculum,  
quod *Sancta Sanctorum* dicebatur, intrabat,  
ut offerret sanguinem pro sui, & populi  
ignorantiis, aliquo modo voluntariis, &  
vincibilibus, de quibus etiam loquitur Pro-  
pheta, cum ait: *Delicta juventutis mee, &  
ignorantias meas ne memineris.*

In ultimo loco sermo est de seruo non  
penitus ignorante præceptum domini, sed  
ad illud ex negligentia non advertente,  
seu ex ignorantia vincibili, & culpabili  
illud ignorante, ut exponunt Magister in  
2. dist. 22. & D. Thomas in catena in Lu-  
cam cap. 12. ubi hæc verba Theodreti  
refert: *Hic objiciant aliqui: merito punitur,  
qui sciens voluntatem Domini non persequi-  
tur. Sed cur punitur ignorans? quia cum ipse  
potuisset, noluit, sed pigritans ipse fuit igno-  
rantie sue causa.*

Objicies secundo: Augustinus de gratia,  
& lib. arbitr. cap. 3. sic ait: *Illa ignorantia,  
que non est eorum, qui scire nolunt, sed eo-  
rum, qui tanquam simpliciter nesciunt, nemi-  
nem sic excusat, ut sempiterno igne non ardeat,  
si propterea non credidit, quia non audivit o-  
mnino, quod crederet, sed fortassis ut mitius ar-  
deat: non enim sine causa dictum est, Effunde  
iram tuam in gentes, que te non noverunt.*

Respondeo, Augustinum ibi loqui de igno-  
rantia vincibili legis evangelicæ, quam docet  
non



non excusare a peccato infidelitatis. Ita ipsum intelligit, & interpretatur Magister sententiarum in 2. dist. 22. ubi sic ait: *Est autem ignorantia triplex, eorum scilicet, qui scire nolunt, cum possint, que non excusat, quia & ipsa peccatum est; & eorum, qui quasi simpliciter nesciunt, non venientes, vel proponentes scire, que neminem plene excusat, sed sic fortasse ut minus puniatur. Unde Augustinus ad Valentinum, (lib. de gratia, & lib. arbitr. cap. 3.) ignorantia, que non est eorum, qui scire nolunt, sed qui tanquam simpliciter nesciunt, nullum sic excusat, ut eterno igne non ardeat, sed fortasse ut minus ardeat.*

Hanc interpretationem plurima confirmant. Primo, quia non ait S. Augustinus illam ignorantiam esse eorum, qui simpliciter nesciunt, sed qui TANQUAM simpliciter nesciunt: hæc autem particula tanquam satis indicat sermonem non esse de ignorantia prorsus invincibili. Secundo statuit hanc ignorantiam neminem sic excusare, ut semper eterno igne non ardeat, sed FORTASSE ut minus ardeat. Si vero de ignorantia invincibili loqueretur, non adjecisset fortasse, nihil enim certius, illum minus saltem puniendum, qui ex ignorantia invincibili peccavit, quam qui peccavit ex malitia, vel ignorantia vincibili, & culpabili: Sed idcirco vocem illam inseruit, ut innueret se loqui de ignorantia vincibili, non affectata, sed neglecta: aliquando enim negligentia, ex qua procedit, potest esse tam modica, quod si contingat ex illa aliquid mali agi, possit actus ille aliquo modo excusari, subindeque minus puniri. Tertio id confirmat exemplum servi nescientis voluntatem domini, &c. quod Augustinus ante ver-

ba recitata adducit; nam ut observat Theodoretus supra relatus: *Ille punitur ignorans, quia cum scire potuisset, noluit, sed pigritans ipse fuit ignorantie sue causa.*

Objicies tertio: In Concilio Diospolitano, præsente Pelagio, recitata fuerunt quædam capitula, de libro Cœlestii hæretici excerpta, quorum unum erat: *Oblivio, & ignorantia non subjacent peccato, quoniam non secundum naturam eveniunt, sed secundum necessitatem.* Atque finita recitatione, Sacra Synodus dixit: *Quid ad hæc, quæ lecta sunt, capitula dicit præsens Pelagius Monachus? Hæc enim reprobat S. Synodus, & Sancta Dei Ecclesia Catholica.* Ita refert Augustinus lib. de gestis Palæstinis cap. 19. Ergo juxta mentem illius Synodi ignorantia subjacet peccato, seu peccatum est, non solum quando evenit secundum voluntatem, & vincibilis, ac voluntaria est, sed etiam quando evenit secundum necessitatem, & est involuntaria, ac invincibilis.

Respondeo, Patres illius Synodi, cum ignorantiam, quæ est secundum necessitatem, subjacere peccato, seu peccatum esse, docuerunt, voluisse solum, talem ignorantiam dici peccatum, eo quod materialiter peccatum sit, seu peccati effectus; sicut concupiscentia dicitur peccatum ab Apostolo, quia materialiter peccatum est, & in peccati pœnam inflicta, ut ex Augustino docet Tridentinum sess. 5. can. 5. Unde S. Thomas q. 3. de malo art. 7. *Ignorantia (inquit) & fomes sunt materialia in peccato originali, sicut conversio ad bonum commutabile in peccato actuali.* Quod vero hæc interpretatio legitima sit, & ad mentem Patrum hujus Concilii, constat ex eo, quod cum Pelagiani negarent peccatum originale  
ab

ab Adamo in posteros per generationem traduci, consequenter etiam negabant, concupiscentiam, & ignorantiam ab eo derivari, & dicebant eas esse naturales defectus, & non peccati supplicia, ut testatur Augustinus de bono persever. cap. 11. his verbis: *Dicunt Pelagiani ignorantiam, & difficultatem (id est concupiscentiam, ex qua oritur difficultas ad bonum honestum) sine quibus nullus homo nascitur, primordia, non supplicia esse naturæ.* Ut ergo hunc errorem Patres prædictæ Synodi penitus excluderent, dixerunt ignorantiam subjacere peccato, imo & esse peccatum, quia materialiter peccatum est, & effectus originalis peccati, cum in pœnam illius irrogetur. Unde Augustinus lib. 3. de libero arbitr. cap. 19. *Illud, quod ignorans quisque non recte facit, & quod recte volens facere non potest, ideo dicuntur peccata, quia de peccato illo liberæ voluntatis (nempe Adam) originem ducunt; illud enim præcedens meruit ista sequentia. Nam sicut linguam dicimus non solum membrum, quod movemus in ore, dum loquimur, sed etiam, quod hujus membri motum consequitur, id est formam, tenoremque verborum, secundum quem alia dicitur lingua græca, alia lingua latina: sic non solum peccatum illud dicimus, quod proprie vocatur peccatum, libera enim voluntate, & a sciente committitur, sed etiam illud, quod jam de hujus supplicio consequatur necesse est.*

## §. III.

*Nullum unquam contingit in voluntate peccatum absque prævio intellectus defectu.*

**R**atio fundamentalis est, quia voluntas est potentia cæca, ex natura sua determinata ad sequendum ductum intellectus; objectum enim specificativum illius est bonum verum, vel apparens, sibi ab intellectu propositum: unde sicut si esset aliquis cæcus, ex natura sua determinatus ad sequendum ductum alterius, non posset deficere, & a via aberrare, nisi deficiente, & aberrante ductore; ita nec voluntas potest in ordine morali deficere, nisi in intellectu aliquis defectus erroris, vel inconsiderationis præcedat. Unde Proverb. 22. dicitur: *Errant omnes, qui operantur iniquitatem.*

Confirmatur: In omni peccato quædam imprudentia reperitur: unde Prover. 1. peccatores stulti, & imprudentes appellantur: & Gregorius lib. 15. moral. cap. 23. *Omnis peccator (inquit) stultus fuit in culpa:* Ergo cum prudentiæ sit dirigere rationem practicam in ordine ad agibilia in homine, sicut ars illam dirigit in ordine ad factibilia, oportet quod in omni peccato aliquis defectus rationis practicæ, subindeque aliquis error practicæ, vel saltem aliqua inconsideratio reperiat.

Dixi, *error practicæ*, quia non est necesse, quod quando homo peccat, aliquis error speculativus in ejus intellectu præcedat; alioquin omnis peccator esset hæreticus, & quoties homo incideret in peccatum, toties haberetur in hæresim, quod est absurdum: Un-

Unde D. Thomas 2. 2. quæst. 20. artic. 2. Ille, qui fornicatur, eligendo fornicationem, ut bonum sibi ut nunc, habet corruptam estimationem in particulari, cum tamen retineat universalem estimationem, veram secundum fidem, scilicet quod fornicatio sit mortale peccatum. Si autem quæras, in quo consistat error ille practicus, qui in quolibet peccato reperitur? Respondeo, illum consistere in iudicio, quo peccator practice iudicat hic & nunc bonum ali-quod utile, aut delectabile esse bono honesto, ac observationi legis divinæ præferendum; in tali enim iudicio error practicus manifeste reperitur, cum recta ratio, & prudentia dicent oppositum.

Dixi etiam debere præcedere in intellectu peccantis defectum erroris, vel inconsiderationis; quia si peccet eligendo aliquid de se bonum, sed non cum ordine debito, non est necesse, quod habeat errorem practicum in intellectu, sed sufficit, quod in eo sit aliqua inadvertentia, aut inconsideratio, ut contigit in primo peccato Angelorum. Unde D. Thomas 1. p. qu. 63. art. 1. ad 4. Peccatum mortale in actu liberi arbitrii contingit esse dupliciter: uno modo ex hoc, quod aliquid malum eligitur, sicut homo peccat eligendo adulterium, quod secundum se est malum; & tale peccatum semper procedit ex aliqua ignorantia, vel errore, alioquin id, quod est malum, non eligeretur ut bonum. Alio modo contingit peccare per liberam arbitrium eligendo aliquid, quod secundum se est bonum, sed non cum ordine debitæ mensuræ, aut regulæ, sicut si aliquis eligeret orare, non attendens ad ordinem ab Ecclesia institutum; & huiusmodi peccatum non præexigit ignorantiam,



*sed absentiam solum considerationis eorum, quæ considerari debent; & hoc modo peccavit Angelus, convertendo se per liberum arbitrium ad proprium bonum, absque ordine ad regulam divinæ voluntatis.*

Dices. Si, quotiescumque homo peccat, præcederet aliquis defectus erroris, vel inconsiderationis ex parte intellectus, nullum daretur peccatum ex pura malitia, sed quodlibet ex ignorantia procederet: Ac hoc non est dicendum, cum Theologi communiter dividant peccata in tria genera, nimirum in peccata ex infirmitate, ex ignorantia, & ex pura malitia: Ergo nec illud.

Respondeo negando sequelam: licet enim in omni peccato reperiatur aliquis defectus erroris, vel inconsiderationis ex parte intellectus, sufficienter tamen distinguitur peccatum ex infirmitate, vel ex malitia a peccato ex ignorantia, ex diversa scilicet dispositione prava, quæ est causa formandi iudicium illud erroneum in intellectu, & pravam electionem in voluntate; nam in peccatis ex ignorantia, ignorantia vincibilis, & culpabilis est causa formandi tale iudicium, & pravam electionem; in peccatis ex infirmitate, vel passione, passio vehemens obscurans intellectum, & ad se trahens voluntatem; in peccatis vero ex pura malitia, sola inordinatio, & malitia voluntatis.

Agendum hic esset de causis externis peccatorum, & primo explicandum, quomodo Deus non sit causa peccati, tametsi totum actum peccati, quoad entitatem, & materiale producat, atque ad ipsum in sententia Thomistarum voluntatem prædeterminet? Secundo, quomodo diabolus possit esse causa

sa peccati, & alios ad peccatum inducere? Tertio, quomodo unus homo, ut principium generationis, possit culpam simul cum natura traducere, & per seminalem propagationem in posteros transfundere? Verum de primo fuse egimus in tractatu de voluntate Dei c. 4. §. 5. ubi concordiam sanctitatis divinæ cum decreto prædeterminante, & physica prædeterminatione ad materiale peccati fuse exposuimus. De secundo nulla est fere difficultas, & controversia inter Theologos: certum enim est, Diabolum indirecte solum, & per accidens esse causam peccati, primo per modum proponentis objectum malum, secundo per modum suadentis, & allicientis, quando una cum objecti propositione excitat, & movet appetitum sensitivum per passiones, aut phantasiam, quibus objectum reddit valde conveniens, & optabile, subindeque voluntatem ad peccandum trahit; non tamen eam necessitat, quia nullum bonum creatum, & delectabile, quantumvis convenienter voluntati propositum, potest ei necessitatem inferre, cum non possit eam perfecte implere, seu plene satiari, juxta illud Bernardi: *Animam capacem Dei, quidquid eo minus fuerit, non implebit.* De tertio, quod spectat ad peccatum originale, capite sequenti dicemus.

## CAPUT VI.

*De peccato originali.*

ITA difficile est peccati originalis naturam comprehendere, ut ipse Augustinus Doctorum aquila, cujus acies perspiciatissima secretiora divinæ gratiæ arcana penetra-

netravit, ad hujus difficultatis aspectum caligare videatur, & se ejus pondere ita premi, ut libro de moribus Ecclesiæ cap. 22. se illam superare non posse fateatur: *Nihil enim ( inquit ) hoc peccato antiquo est ad prædicandum notius, nihil est ad intelligendum secretius.* Ejus tamen inhærendo vestigiis, peccati originalis existentiam, essentiam, subjectum, & causas hic explanare conabimur.

## §. I.

*Existentia peccati originalis contra Pelagianos defenditur.*

**C**Atholicæ fidei veritas de peccati originalis existentia, quam impie olim negarunt Pelagius, & ejus Discipuli Cælestius, & Julianus, Augustino tanti momenti visa est, ut libro de peccato originali cap. 14. sic loquatur: *In causa duorum hominum, quorum per unum venundati sumus sub peccato, per alterum redimimur a peccatis, proprie fides Christiana consistit: Et lib. 5. contra Julianum cap. 2. asserat, quod adeo necessaria est peccati originalis notitia, ut qui illud negant, ipsa fidei fundamenta nitantur subvertere.*

Hanc fundamentalem fidei Christianæ veritatem pluribus Scripturæ testimoniis conantur Theologi statuere, sed præcipuum est illud Apostoli ad Roman. 5. quo frequenter utitur Augustinus contra Pelagianos: *Per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit, & per peccatum mors, & ita in omnes homines mors pertransiit, in quo omnes peccaverunt.* Ex quibus verbis hoc potest argumentum deduci: *Per unum hominem*

minem in hunc mundum intravit quoddam peccatum, quod omnes homines fecit peccatores, & morti obnoxios: At hujusmodi peccatum non potest esse actuale, id est actuali voluntate commissum, cum etiam infantes morti sint obnoxii, & sæpe moriantur, antequam quidquam boni, vel mali propria voluntate egerint: igitur est originale.

Tam clarum, & apertum Apostoli testimonium conabantur eludere Pelagiani, illud interpretando de transitu peccati Adæ in posteros, non per originem, sed per imitationem. Sed huic evasioni tripliciter aditum præcludit Augustinus in libro de peccatorum meritis, & remissione. Primo quidem, quia sic potius in diabolo nos peccasse diceremur; prius quippe ipse peccavit, & peccandi exemplum nobis præbuit. Secundo, quia pueri in conceptione, antequam Adamum imitari possint, in iniquitatibus sordere dicuntur. Tertio, quia Apostolus docet ita peccatum Adæ derivari ad posteros, sicut justitiam Christi ad regeneratos: At hæc non per solam imitationem, sed per veram in illo regenerationem redundat in homines: Ergo peccatum Adæ non transit in posteros per solam illius imitationem, sed per originem, & propagationem.

Non desunt etiam rationes Theologicæ ad errorem Pelagii refellendum. Prima sumitur ex generali Christi redemptione; Christus enim est redemptor omnium hominum, nec solum adultorum, sed etiam parvulorum; cum mortuus sit non solum pro adultis, sed etiam pro parvulis, juxta illud Pauli 2. ad Corinth. 5. *Christus pro omnibus mortuus est: redemptio autem supponit servitutem peccati, sicut medicina morbum: Ergo non solum a-*

dulti, sed etiam parvuli adstricti sunt servitute peccati; non actualis, ut constat: Ergo originalis. Secunda petitur ex necessitate baptismi, qui institutus est in remedium peccati, & adhibetur parvulis, juxta communem Ecclesie consuetudinem: Ergo in illis invenitur peccatum, non actuale, cum illius ante usum rationis capaces non sint: Ergo originale. Tertia ex necessitate moriendi, & innumeris calamitatibus, & miseriis, quas ab ipsis etiam incunabulis homines experiuntur, juxta illud Eccles. 40. *Grave jugum super filios Adæ a die exitus de ventre matris eorum, usque in diem sepulture.* Illæ enim miseriæ, & calamitates certissima sunt peccati originalis indicia, cum communis poena communem ostendat præcessisse culpam, & cum Deus crearet hominem immortalem, & inexterminabilem, ut dicitur Sap. 2. & in statu innocentie fuerit immunis ab omni dolore, & tristitia, ut ostendimus prima parte tract. 7. agendo de statibus naturæ humanæ. Unde Augustinus lib. 5. contra Julian. ait, quod *durissimi hujus jugi onus sentiens Tullius, hominem dixit, non ut a matre, sed tanquam a noverca natura editum in vitam, corpore & nudo, & fragili, & infirmo; animo autem anxio ad molestias, humili ad timores, molli ad labores, prono ad libidines. Rem vidit, (subdit S. Doctor) sed causam nescivit: cum enim sacris litteris eruditus non esset, ignorabat originale peccatum.*

Objiciebant in primis Augustino Pelagiani illud Chrysoptomi homil. ad Neophytos: *Infantulos baptizamus, quamvis non sint inquinati peccato, ut eis addatur sanctitas, adoptio, & fraternitas Christi.* Sed respondebat Augu-



Augustinus locis supra citatis, hoc intelligendum esse de peccato proprio, & personali actu contracto, non vero de alieno, & originali: additque Chrysostomum de hoc sensu exprimendo non fuisse sollicitum; quia disputans in Catholica Ecclesia, non se aliter intelligi arbitrabatur, tali questione nullus pulsabatur, vobis (nempe Pelagianis) nondum litigantibus, securius loquebatur.

Secundo sic discurrebant Pelagius, & Julianus apud Augustinum lib. 2. de nuptiis, & concupiscentia c. 26. & lib. 3. contra Julian. c. 24. *Non peccat iste, qui nascitur, non peccat iste, qui genuit, non peccat ille, qui condidit: per quas igitur rimas, inter tot præsidia, peccatum figit ingressum? Cui argumento lepide, & egregie respondet S. Doctor ibidem: Quid querit lutentem rimam, cum habeat apertissimam januam? Per unum hominem, ait Apostolus; per unius delictum, ait Apostolus; per unius inobedientiam, ait Apostolus. Quid querit amplius, quid querit apertius, quid querit inculcatius?*

Tertio Julianus apud Augustinum lib. 2. contra ipsum in principio, & lib. 3. de peccatorum meritis cap. 3. sic arguebat: *Si in baptisate peccata omnia remittuntur, non possunt nati de renatis trahere originale peccatum: non possunt enim parentes, quod non habent, in filios transfundere.*

Huic argumento respondet S. Doctor serm. 14. de verbis Apostoli, his verbis: *Miraris, quare peccator nascatur de semine iusti, non te delectat mirari, quare oleaster nascatur de semine olive. Accipe aliam similitudinem: non attendis, quia de grano purgato frumentum cum palea nascitur, sine*

qua seminatur . Ideo de baptizato non justus nascitur , quia non eum generat , unde regeneratus est , sed unde generatus est .

Quarto sic ratiocinabatur : Deus est causa corporum , sexuum , conjunctionum : Ergo ex generatione prolis non sequitur peccatum , alioquin Deo tribueretur . Cui respondet D. Augustinus lib. 3. quem scripsit contra illum c. 9. *Sicut de prole adulterorum , si ego dicerem , tot mala , id est lascivie , turpitudinis , criminis , bonus fructus esse non potuit , recte mihi responderes , hominem , qui de adulteris natus est , non esse fructum lascivie , turpitudinis , criminis , quorum malorum author est Diabolus , sed corporum , sexuum , conjunctionum , quorum bonorum author est Deus : Sic ego tibi rectissime dico , malum , quo nascitur homo , non esse fructum corporum , sexuum , conjunctionum , quorum bonorum author est Deus , sed prime praevaricationis , cujus author est diabolus .*

## §. II.

*Solvitur aliud argumentum difficile , & explicatur , quomodo peccatum originale voluntarium sit .*

**P**Otest hoc argumentum breviter in hunc modum proponi : Omne peccatum est voluntarium , ut constat ex Augustino lib. de liber. arb. asserente , quod peccatum a deo est voluntarium , quod , si non fuerit voluntarium , non erit peccatum : Sed peccatum originale in infantibus voluntarium esse nequit : Ergo nec peccatum . Major constat , minor vero probatur primo , quia voluntarium est illud , quod est a principio intrinseco cum cognitione : Sed peccatum originale non est in parvulis a principio

cipio intrinseco , sed ab extrinseco , scilicet Adamo ; imo & absque ulla cognitione , cum usu rationis careant : Ergo non est ipsis voluntarium . Secundo , voluntarium liberum , de quo in præsentis loquimur , debet esse in potestate voluntatis illius , cui voluntarium dicitur , ut sit , vel non sit : At peccatum originale non est in potestate parvulorum , ut sit , vel non sit : Ergo non est ipsis voluntarium , seu liberum . Tertio , ut illud , quod fit voluntate alterius , sit mihi voluntarium , necesse est , ut ego voluntatem meam , & vices meas illi commiserim : Sed posterius Adami in ipsum propriam voluntatem non transtulerunt , quoad conservationem , vel amissionem iustitiæ originalis , cum non essent , quando Adam fuit creatus : Ergo privatio iustitiæ originalis , in qua peccatum originale consistit , ipsis voluntaria non est .

Quidã difficultate hujus argumenti oppressi , eaque victi dixerunt olim peccatum originale non esse vere , & proprie peccatum , cum non sit vere , & proprie voluntarium . Sed hæc sententiã manifeste repugnat Scripturæ , peccatum originale simpliciter vocãti peccatum , & asserenti per illud homines constitui peccatores , ut constat Joan. 1. *Ecce agnus Dei , ecce qui tollis peccatum mundi .* Ad Roman. 5. *Per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit . Et paulo post : Sicut per inobedientiam unius hominis peccatores constituti sunt multi .* Repugnat etiam Tridentino sess. 5. can. 5. *anathema dicenti ei , qui asseruerit , per baptismum non tolli totum id , quod veram , & propriam rationem peccati habet .* Nō obstat , quod Augustinus lib. 16. de civit. cap. 27. ait , quod *parvuli nascuntur non proprie , sed originaliter*

peccatores. Et lib. 3. de liber. arbitr. cap. 19. insinuat peccatum originale non esse proprie peccatum. Nam per peccatum proprie intelligit propria voluntate commissum, & personale, quod solum est reprehensibile, & per pœnitentiam retractabile. Unde idem S. Doctor lib. 1. retract. cap. 13. explicans, quod aliquando dixerat, requiri scilicet voluntarium ad peccatum, & nullo modo esse peccatum, si non sit voluntarium, ait hoc esse verum de peccato originali. Quod ut clarius percipiatur, duo breviter hic præmittenda sunt.

Primum est, aliquid posse dici alteri voluntarium dupliciter, physice scilicet, & in ordine ad propriam ipsius voluntatem; & moraliter, in ordine ad voluntatem alterius, in quo propria voluntas moraliter continetur; sic voluntas curatoris, vel tutoris moraliter censetur esse voluntas pupilli, aut minoris, ut constat ex l. cum plures §. quæ bona fide, ff. de administr. & peric. tutor. Item voluntates filiorum impuberum censentur in jure contineri moraliter in voluntate patris, adeo ut is possit pro eis testari, non tantum in bonis, quæ ab ipso testatore accipiunt, sed in omnibus, quæ aliunde acquisiverint, l. sed si plures §. ad substitutos ff. de vulg. & pupill. substit.

Secundum est, triplex esse genus peccati, actuale nempe, habituale personale, & habituale originale, quæ non eodem modo, sed valde diverso voluntaria sunt. Peccatum enim actuale petit actualiter procedere a voluntate; personale autem habituale non petit actualem voluntatis influxum, sed sufficit, quod ab illa per actum proprium, & personalem aliquando processerit, & talis actus non fuerit sufficienter retractatus. Ad originale vero,  
cum

cum non sit propria voluntate commissum, non exigitur, quod sit voluntarium parvulis, taliter quod ab illis per actum propriæ voluntatis processerit, sed sufficit, quod comperat illis ex vi actus voluntatis alienæ, capitis nempe, quæ tamen voluntas illorum aliquo modo reputetur. Unde .

Ad argumentum initio propositum respondeo negando Minorem, & ad primam ejus probationem dico, peccatum originale eo modo, quo est voluntarium, esse a principio intrinseco cum cognitione: cum autem non sit nobis voluntarium physice, & per actum propriæ voluntatis, sed moraliter tantum, per ordinem ad voluntatem Adami, non est necessarium, ut procedat ex principio intrinseco proprio, & ex propria cognitione, sed satis est, ut procedat a principio intrinseco Adæ, quod etiam est quodammodo intrinsecum nobis, eo quod Adam sit principium naturæ humanæ, & caput nostrum non solum naturale, sed etiam morale.

Ad secundum dicendum est, voluntarium personale debere esse in potestate voluntatis propriæ illius, cui voluntarium dicitur; voluntarium vero capitale solum debere esse in potestate voluntatis capitis, continentis moraliter membrorum voluntatem: quare cum peccatum originale non sit parvulis voluntarium voluntate personæ, sed duntaxat voluntate capitis naturæ humanæ, non requiritur, quod sit in potestate illorum hunc defectum habere, vel non habere, sed sufficit, quod fuerit in potestate Adami peccare, vel non peccare. Solutio est D. Tho. in 2. dist. 30. qu. 1. ar. 2. ad 1. ubi sic ait: *Peccatum originale, cum non sit vitium personæ, ut persona est, sed*



*quasi per accidens, inquantum persona habet talem naturam, ideo non oportet, quod sit in potestate hujusmodi personæ hunc defectum habere, vel non habere, sed sufficit, quod sit in potestate alicujus, qui est caput in natura illa.*

Ad tertium dicatur, quod ut peccatum originale sit hominibus voluntarium voluntate capitis, non requiritur, quod ipsi voluntatem, & consensum suum, quoad conservationem, vel amissionem justitiæ originalis, in Adamum transtulerint, sed sufficit, quod Deus constituens illum caput nostrum naturale, & morale, posuerit in illo omnium nostrum voluntates: nam cum sit rerum omnium nostrarum supremus dominus, & gubernator, magisque habeat in sua potestate voluntates nostras, quam nos ipsi, jure suo, absque nostro consensu, statuere potuit, ut voluntas Adæ esset voluntas nostra quoad conservationem, vel amissionem justitiæ originalis; non quidem quatenus personæ singulares sumus, sed quatenus sumus partes, & membra totius multitudinis hominum, a primo parente humanam naturam accipientium. Nam si in humanis, & civilibus princeps, & legislator potest voluntates plurium in unam alicujus transferre, ita ut quidquid ab isto factum fuerit, ab illis etiam fieri, & approbati sentiantur, ut patet in pupillis, & minoribus, quorum voluntates, ex jussu Principis, & legum dispositione, in voluntatem curatoris, vel tutoris transferuntur, etiam illorum consensu inexpectato; quanto magis eadem invenitur potestas in Deo supremo Principe, & legislatore, qui majus, & excellentius habet nostrarum voluntatum dominium, quam qualibet humana potestas, & quam nos ipsi?

Ex

Ex dictis colligitur, admittendum esse in Deo aliquod decretum, quo statuit voluntatem Adæ esse habendam pro voluntate posterorum, quantum ad conservationem, vel amissionem justitiæ originalis; quia ut peccatum originale sit nobis voluntarium voluntate Adami, non sufficit, ut ille sit caput naturale, sed requiritur etiam, ut sit caput morale: ad hoc autem necessarium fuit prædictum decretum, quia esse caput morale non habuit Adam ipso jure naturæ, sed divina institutione, quæ tale decretum includit. Fuit etiam necessarium ex parte Adami, ut illud decretum ipsi manifestaretur; alioquin invincibiliter ignorasset, se operari ut caput morale omnium hominum, subindeque non potuisset ut caput naturæ delinquere, sed solum ut particularis persona. Ex quo inferes, pactum inter Deum, & Adamum intercessisse, ut si obediret, non tantum ipse justitia originali potiretur, sed ex ipso ad omnes ejus posteros transfiret; si vero peccaret, talem pro se, & pro tota posteritate justitiam amitteret. Nam ordinatio illa Dei de transfundenda, aut non transfundenda justitia originali, ex conditione adimpletionis divini præcepti, cognita ab Adamo, & ab ipso acceptata, habet rationem pacti, unde in Scriptura eo nomine appellatur, ut patet ex illo Osee 6. *Ipsi sicut Adam transgressi sunt pactum, ibi prævaricati sunt omnes.* Quæ verba de prædicto pacto, quod in paradiso cum Adamo transgressi sumus, intelligunt Hieronymus, Cyrillus, Prosper, & alii. Idque sonant verba illa, *ibi prævaricati sunt omnes*, scilicet in paradiso, ubi Adam prævaricatus est. Hujus mirabilis pacti Dei cum Adamo meminit Augustinus

nus lib. 16. de civit. c. 29. ubi exponens illud Genesi. 37. *Delebitur anima illa (nempe cujus caro non fuerit circumcisa) quia pactum meum irritum fecit, sic loquitur: Omnes in illo uno testamentum Dei dissipaverunt, in quo omnes peccaverunt.*

## §. III.

*Quomodo peccatum originale per generationem in posteros Adæ traducatur?*

Certum est, peccatum originale per generationem, & feminalem propagationem ab Adamo traduci in posteros, ut indicat Tridentinum sect. 6. cap. 3. his verbis: *Homines nisi ex semine Adæ propagati nascerentur, non nascerentur injusti, cum ea propagatione, per ipsum dum concipiuntur, propriam injustitiam contrahant.* Id etiam docet S. Thomas hic q. 81. ar. 1. ad 2. ubi sic ait: *Per virtutem seminis traducitur humana natura a parente in prolem, & simul cum natura nature infectio: ex hoc enim fit iste, qui nascitur, consors culpæ primi parentis, quod naturam ab eo sortitur per quandam generativam motionem.* Verum gravissima difficultas est, quomodo mediante semine, quod est substantia quædam corporea, peccatum originale ab Adamo traduci possit in posteros, & productio gratiæ, seu justitiæ originalis impediri?

Quidam antiqui, ut ab hac difficultate se expedirent, dixerunt in semine humano esse qualitatem aliquam morbidam, in eo permanenter existentem, & virtualiter continentem peccatum originale, illudque causantem; sicut in semine leprosi est quædam cor-

raptio, quæ est principium, & causa lepræ. Ita Gregorius, Ricardus, Henricus, Almainus, & alii, qui talem qualitatem, non ex peccato Adami, sed ex serpentis sibilu venenoso, fuisse derivatam asserunt. Verum hæc sententia, seu potius delirium a Theologis communiter rejicitur, tum quia talis qualitas videtur omnino fictitia, tum etiam, quia dato, quod sibilus venenosus serpentis illam potuisset causare, eam solum produxisset in Eva, cum quæ serpens colloquium miscuit; non vero in Adamo, cum quo sermonem non habuit. Et dato, quod in ipso qualitatem illam causasset, unde quæso potuisset tam fortes, & validas radices obtinere, ut tot annorum curriculis firma perseverasset, nisi Deo speciali concursu illam conservante? quod nefas videtur divinæ providentiæ attribuire. Ut ergo vera sententia explicetur

Observandum est cum Ferrariensi 4. contra Gent. cap. 50. & pluribus aliis Thomistis, quod quia Adamo data fuit justitia originalis, non pro se tantum, sed sub eo pacto, ut si in innocentia permaneret, in omnes posteros, qui per seminalem propagationem ab eo descenderent, simul cum natura, & per ipsum generationis actum, illam propagaret; consequenter in semine ejus fuit virtus instrumentalis, justitiæ originalis causativa, quæ per primum Adæ peccatum ab ipso fuit ablata, ut docet S. Thomas q. 4. de malo ar. 1. ad 9. cujus verba infra referemus. Unde sicut in statu innocentie duplex consideranda esset ratio in semine Adami, una naturalis, & quasi propria, secundum quam esset instrumentum generantis in ordine ad naturam secundum se communicandam; alia su-

per-

pernaturalis, seu divinitus superaddita, secundum quam se haberet ut instrumentum Dei in ordine ad propagandam cum natura justitiam originalem: Ita post peccatum, in eodem semine Adami, & posterorum ab ipso descendentium, duplex ratio, seu munus reperitur: unum naturale, quatenus habet esse instrumentum generationis, & propagationis naturæ; hæc enim ratio, seu perfectio, sicut & alia naturalia, non est amissa per peccatum: aliud accidentale, & extrinsecum, quatenus est instrumentum Adami peccantis, ad communicandum defectum originalis justitiæ, in quo, ut infra dicemus, peccatum originale consistit. Primum ei convenit, ratione suæ naturalis, & positivæ perfectionis; secundum vero habet ex privatione supradicti vigoris, productivi justitiæ originalis, causata ex peccato ipsius primi parentis. Quæ doctrina desumpta est a D. Thoma q. citata de malo, ubi hæc scribit: *Ex peccato primi parentis destituta est caro ejus illa virtute, ut ex ea possit decidi semen, per quod originalis justitia in alios propagaretur. Et sic in semine defectus hujus virtutis est defectus moralis corruptionis, & quedam intentio ejus, sicut dicimus intentionem coloris esse in aere, & intentionem animæ esse in semine. Et ex hoc etiam est ibi virtus ad similem imperfectionem, sicut est ibi virtus ad productionem humane nature in prole generata.* Quibus verbis S. Doctor tria docet. Primum est, in semine hominis fuisse in statu innocentiae virtutem instrumentariam productivam justitiæ originalis, qua in penam peccati primi Parentis, privatum, & destitutum fuit. Secundum, in statu naturæ corruptæ semen, ut tali virtute destitutum,



tutum, esse instrumentum, quo Adam transfundit peccatum originale in posteros. Tertium, privationem virtutis productivæ naturæ cum justitia originali esse corruptionem, & infectionem seminis, & veluti quandam virtutem intentionalem, & productivam peccati originalis, quod consistit in privatione justitiæ originalis. Unde juxta hanc doctrinam D. Thomæ probabiliter dici potest, semen humanum, ut descendens primordialiter ab Adamo, ut carens prædicto vigore, seu virtute instrumentali productiva justitiæ originalis, esse quodammodo causam instrumentalem physicam peccati originalis, ut docent Salmanticenses hic disp. 14. dub. 3. §. 3. quia semen defectuosum, ratione talis privationis, continet peccatum originale; eo proportionali modo, quo ratione naturalis virtutis continet naturam humanam, & sicut ratione prædicti vigoris contineret virtualiter justitiam originalem. Cum enim peccatum originale sit quid privativum, & in privatione justitiæ originalis consistat, ut §. 5. dicemus, sufficit ad illius efficientiam vis, ut ita dicam, privativa: nam si virtus positiva causæ continet perfectionem positivam effectus, non est cur privatio virtutis causæ non contineat defectum privativum, qui reperitur in effectu; cum, ubi affirmatio est causa affirmationis, negatio sit causa negationis.

Nec obstat huic causalitati instrumentali, & continentiæ virtuali peccati originalis, quod semen sit quid corporeum, & materiale; nam licet tale peccatum non possit esse in re materiali, & corporea, tanquam in subiecto, aut tanquam in causa effectiva principali, bene tamen virtualiter, sicut in causa  
in-

instrumentali, quomodo ipsa iustitia originalis in semine Adami ante peccatum continebatur. Unde D. Thom. hic q. 81. a. 1. ad 1. „ Etsi culpa non sit actus in semine, est  
 „ tamen ibi virtute humanæ naturæ, quam  
 „ comitatur talis culpa. *Et in 1. dist. 30. q.*  
 „ *1. art. 2. ad 4.* Licet semen non habeat in  
 „ se infectionem culpæ in actu, habet ta-  
 „ men in virtute; sicut etiam patet, quod  
 „ ex semine leprosi generatur filius lepro-  
 „ sus, quamvis in ipso semine non sit lepra  
 „ in actu; est enim in semine virtus aliqua  
 „ deficiens, per cuius defectum contingit de-  
 „ fectus lepræ in prole. Similiter ex hoc i-  
 „ pso, quod in semine est talis dispositio,  
 „ quæ privatur illa impassibilitate, & ordi-  
 „ nabilitate ad animam, quam in primo sta-  
 „ tu corpus humanum habebat, sequitur,  
 „ quod in prole, quæ est susceptiva origina-  
 „ lis peccati, efficiatur originale peccatum  
 „ in actu.

## §. IV.

*Corollaria præcedentis doctrine.*

**S**upposita existentia, & transfusione pec-  
 cati originalis, plura occurrunt dubia ex  
 dictis facile resolvenda. Colligitur ergo pri-  
 mo ex dictis, nullum aliud peccatum primi pa-  
 rentis, præter primum, derivari ad posteros  
 per originem. Nam illud solum Adæ pecca-  
 tum derivatur ad posteros, quod fuit capita-  
 le: At solum primum ejus peccatum fuit ca-  
 pitale, quia illud solum corruptit naturam,  
 eamque spoliavit iustitia originali, cætera e-  
 nim Adæ peccata illam supponebant destru-  
 ctam: Ergo solum primum Adæ peccatum  
 derivatur ad posteros. Et hoc est, quod vult  
 D.

D. Thomas hic art. 2. dum ait, ideo solum primum peccatum Adæ, non posteriora, traduci in posteros; quia primum erat *peccatum nature*, alia vero peccata erant *pure personalia*; id est in primo peccato Adamus gerebat vices totius naturæ, eratque veluti totius humani generis procurator, in aliis vero peccatis vices suas duntaxat agebat, & privatarum rerum satagebat. Ex quo sequitur, peccatum Adami, quod in posteros transfunditur, fuisse transgressionem illius præcepti Gen. 2. *De ligno scientie boni, & mali non comedes*, quia peccatum illud fuit primum, quo violavit mandatum divinum, cujus transgressioni mortem, & justitiæ originalis privationem in omnes posteros transfundendam comminatus est. An vero si Adam præceptum illud minime violasset, & in aliud peccatum primo lapsus fuisset, illud pariter transfunderetur in posteros, res est dubia, & valde incerta apud Theologos, aliis affirmantibus, aliis negantibus. Nihilominus sententia affirmans præferenda videtur ob authoritatem D. Thomæ, qui eam apertissime tradit in 2. dist. 33. in fine expositionis litteræ ad secundum argumentum, & 2. 2. qu. 163. art. 3. ad 2. & pluribus aliis locis. Ratio etiam suffragatur: Idcirco enim peccatum transgressionis præcepti de non comedendo de ligno vetito traducitur in Adæ posteros, quia per illud amisit justitiam originalem: Sed per quodcumque aliud peccatum mortale, si fuisset primum, illam amisisset; nam justitia originalis, utpote includens ipsam gratiam sanctificantem, erat impossibilis cum quocumque peccato mortali: Ergo quodcumque peccatum mortale ab Adamo commissum, si fuisset primum, fuisset in posteros

stros traductum, subindeque fuisset causa peccati originalis.

Nec valet, si dicas, quod Adamus per quodcumque peccatum mortale, si fuisset primum, amisisset quidem pro se iustitiam originalem, non tamen pro posteris. Nam eo ipso, quod Adamus per primum peccatum amisisset iustitiam originalem, amisisset etiam vigorem ad eam communicandam posteris; quia, ut supra ostendimus, talis vigor quasi dimanabat ab ipsa iustitia, & erat illi annexus: Ergo non solum pro se, sed etiam pro posteris, per primum peccatum iustitiam originalem amisisset. Consequentia manifesta est, amittere enim iustitiam originalem pro posteris, est amittere vim ad eam posteris communicandam.

Colligitur secundo, quod si Adam non peccasset, peccante Cain, filii ejus non contraherent peccatum originale; quia tale peccatum non fuisset capitale, sed personale, cum solus Adam fuerit a Deo constitutus caput suæ posteritatis.

Colligitur tertio, quod si Adam non peccasset, Eva tamen peccante, posterius peccatum originale non contraherent; quia Eva non fuit constituta caput generis humani, sicut Adam.

Colligitur quarto, quod si Adam genuisset filios ante peccatum, & postea peccasset, filii illi in innocentia progeniti peccatum originale non contraxissent. Nam illi soli contrahunt originale peccatum, qui ratione virtutis seminalis erant contenti in Adamo, quando actu peccavit.

Colligitur quinto, quod si aliquis miraculose formaretur ex humana carne, sicut Eva ex costa Adæ, peccatum originale non con-

tra-

traheret, quia non descenderet ex Adamo per seminalem propagationem, unde Adamus non esset caput illius naturale, nec per consequens morale; cum juxta ordinem rerum de facto statutum a Deo, Adamus solum sit caput morale illorum, quorum est caput naturale.

## §. V.

*Peccatum originale formaliter, & essentialiter consistit in privatione justitiæ originalis, quantum ad primum ejus effectum, ut est voluntaria nobis voluntate Adami.*

Ita D. Anselmus lib. de conceptu virg. l. c. 26. ubi ait: *Peccatum originale aliud intelligere nequeo in ipsis infantibus per inobedientiam Adæ, nisi nuditatem justitiæ.* Ita etiam D. Thomas variis in locis. nam hic q. 82. art. 3. ait, quod *privatio originalis justitiæ, per quam voluntas subdebaturo Deo, est formale in peccato originali.* Et deinde sic concludit: *Peccatum originale materialiter quidem est concupiscentia, formaliter vero est defectus originalis justitiæ.* Similia habet qu. 3. de malo art. 7. dicens: *In peccato originali est aliquid formale, scilicet carentia originalis justitiæ.* quod etiam repetit qu. 4. art. 2. in corp. & ad 10. & pluribus aliis in locis, quæ brevitate causa prætermitto.

Multiplex etiam ratio id suadet. Prima est: peccatum originale formaliter, & essentialiter consistit in eo, quod per se primo tollitur per baptismum, cum hoc sacramentum ad delendam culpam originalem sit institutum: Sed per baptismum per se primo tollitur privatio



vatio iustitiæ originalis, quantum ad effectum primum, cum per illud per se primo conferatur gratia habitualis, mentem Deo coniungens: Ergo peccatum originale consistit formaliter in privatione iustitiæ originalis, ut aufert effectum ipsius primum, communem tali iustitiæ, & gratiæ sanctificanti, qui est rectificare animam, & ipsam Deo ultimo fini coniungere.

Secunda est: Illud in unaquaque re se habet ut ratio constitutiva, a quo tanquam a radice, & fonte, cætera ad illam pertinentia dimanant, & consequuntur: Sed a privatione iustitiæ originalis, quantum ad primum eius effectum, conjunctionem scilicet mentis ad Deum, dimanant aliæ deordinationes, ex peccato Adami ad nos transfusæ per generationem, nimirum fomes, seu concupiscentia, & rebellio appetitus inferioris contra superiorem, pœnalitates corporeæ, ut morbi, dolores, defatigatio corporis, necessitas moriendi, aliæque miseriæ, quas quotidie experimur, & quæ vulnera naturæ appellari solent; nam cum iustitia originalis, mentem Deo subjiciens, esset veluti frænum aureum, quo vires inferiores continebantur, ea sublata, consequens fuit, ut deperiret perfecta subjectio inferiorum virium ad rationem, & corporis ad animam: Ergo privatio iustitiæ originalis, quantum ad primum eius effectum, est ratio constitutiva peccati originalis.

Tertia est: Peccatum originale non consistit formaliter in positivo, ut constabit ex infra dicendis: Ergo debet consistere in privatione: Sed illa non potest esse alia, quam privatio iustitiæ originalis, quantum ad effectum eius primum: Ergo in tali privatione forma-

maliter consistit. Minor probatur primo : In illius formæ privatione peccatum originale debet consistere, per cujus introductionem expelli possit formaliter. At nulla alia forma potest expellere formaliter culpam originalem, nisi justitia originalis : Ergo in nullius alterius privatione potest consistere. Secundo probatur eadem minor : cum peccatum originale sit peccatum naturæ, in illa privatione consistere debet, quæ prius, & immediatius ipsam naturam afficit : hæc autem est privatio justitiæ originalis, secundum effectum primum ; sicut enim iste effectus, nempe conjunctio hominis ad Deum, erat immediate in essentia animæ, quæ est propria hominis natura, ita ejus privatio immediate, & primario eandem naturam afficit : ipsa ergo erit propria, & formalis ratio talis peccati constitutiva, reliquæ vero, quæ sunt in voluntate, & aliis potentiis, pertinebunt ad illud secundario, & ex consequenti, sicut ipsæ potentiæ pertinent ad naturam.

Dices cum Curiele, ex peccato Adami derivari in posteros privationem habitualem conformitatis ad legem, quam transgressus est, hancque privationem videri aptiorem omnibus aliis ad peccatum originale constituendum ; quia cum de ratione peccati sit contrarietas, & oppositio ad legem, omne peccatum debet constitui per aversionem ab illa ; ita quidem, ut si sit peccatum actuale, constituatur per aversionem actualem, quæ est privatio conformitatis in ipso actu ; si vero sit habituale, sicut est originale, constituatur per habitualement aversionem, quæ est privatio conformitatis habitualis debitæ haberi a supposito.

Sed

Sed contra: Sicut in nobis habitualis conformitas ad legem non est aliqua forma, vel habitus distinctus a gratia, & virtutibus, quæ manent in eo, qui legem adimplet, & per quas est habitualiter dispositus, atque in præparatione animi ad eam servandam: ita nec in Adamo, si legem observasset, habitualis conformitas ad ipsam fuisset alia forma, vel habitus, quam ipsa justitia originalis, & perfectiones, ac virtutes in ea inclusæ, per quas ad legis observationem fuisset habitualiter dispositus: Ergo privatio habitualis conformitatis ad legem nec in Adamo, nec in ejus posteris, aliud esse potest, quam privatio justitiæ originalis.

Quarta ratio potest sic breviter proponi: Defectio justitiæ originalis in parvulis habet veram rationem peccati: Ergo cum personale esse non possit, fateri debemus esse originale. Antecedens, in quo est difficultas, sic ostenditur: Talis defectus non est sola negatio, sed privatio justitiæ debitæ inesse, cum eam Adamus acceperit non sibi soli, sed transfundendam in posteros, ex voluntate, & pacto Dei, si in observantia legis perseverasset. Ille etiam est disconveniens rationali naturæ, cum tollat ab illa bonum ei conveniens, & consonum. Demum talis defectus voluntarius est voluntate primi parentis, in quo omnes nostræ voluntates, ut in capite, continebantur: Ergo habet omnia requisita ad rationem peccati.

Objicies primo. Si peccatum originale in privatione justitiæ originalis consisteret, non tolleretur per baptismum, cum per illum non restituatur nobis justitia originalis: Sed hoc dici nequit; cum hoc sacramentum ad tollendum

Adm originale peccatum institutum sit :  
Ergo nec illud.

Respondeo cum S. Thoma qu. 4. de malo art. 2. ad 2. quod *justitia originalis restituitur in baptismo, quantum ad hoc quod superior pars anime conjungitur Deo, per cujus privationem inerat reatus culpæ, sed non quantum ad hoc quod rationi subjiciuntur inferiores vires, ex hujusmodi enim defectu est concupiscentia, quæ manet post baptismum.*

Objicies secundo : Privatio justitiæ originalis est pœna peccati originalis : Ergo in illa nequit essentia culpæ originalis consistere . Antecedens expresse docetur a S. Thoma hic qu. 85. artic. 5. ubi sic ait : *Subtractio originalis justitiæ habet rationem pœne, sicut etiam subtractio gratiæ.* Ratio etiam id suadet ; nihil enim est magis commune, & decantatum, quam quod justitia originalis Adamo, & ejus posteris ablata sit in pœnam peccati . Consequentia vero probatur : Pœna supponit in subiecto culpam, cum idcirco pœna inducatur, quia subiectum est illa dignum ratione culpæ : Ergo si privatio justitiæ originalis sit pœna peccati originalis, non potest esse ipsa culpa originalis formaliter, seu ratio formalis constitutiva illius.

Respondeo privationem justitiæ originalis, quantum ad primarium ejus effectum, qui est subicere mentem Deo ut ultimo fini, non esse pœnam peccati originalis, sed potius rationem formalem constitutivam illius ; quantum vero ad effectus secundarios, qui sunt subiectio corporis ad animam, & appetitus inferioris ad superiorem, esse illius pœnam ; ex privatione enim horum effectuum justitiæ originalis oriuntur in homine concupiscentia, fo-

mes peccati, necessitas moriendi, & alia  
hujus vitæ pœnalitates, quæ sunt pœnæ  
peccati originalis, & effectus illius.

Objicies tertio: Peccatum nostrum ori-  
ginale debet esse ejusdem rationis, ejusdem-  
que speciei cum peccato Adami: idem e-  
nim saltem specie peccatum, quod ille  
commisit, in nos transfundit: Sed pecca-  
tum Adami non in privatione, sed in po-  
sitivo consistebat; fuit enim peccatum com-  
missionis contra præceptum negativum non  
edendi de ligno vetito; peccatum vero  
commissionis, ut infra dicemus, in positi-  
vo consistit: Ergo peccatum nostrum ori-  
ginale non in privatione justitiæ origina-  
lis, sed in aliquo positivo consistit.

Respondeo distinguendo majorem: pec-  
catum nostrum originale debet esse ejusdem  
speciei cum peccato Adami, habituali, con-  
cedo: actuali, nego. Similiter distinguo  
minorem: peccatum Adami consistebat in  
aliquo positivo: peccatum actuale, conce-  
do minorem: habituale, nego minorem,  
& consequentiam. Igitur in Adamo duplex  
fuit peccatum: unum actuale, a quo Ada-  
mus dictus est peccans, & nos, prout era-  
mus in illo tanquam membra in capite,  
dicimur in illo peccasse: aliud vero habi-  
tuale, quod fuit terminus talis actus, de-  
nominavitque Adamum peccatorem. Pri-  
mum quidem fuit positivum, sicut cætera  
peccata actualia commissionis; secundum  
vero non fuit pro formali nisi privatio  
gratiæ, vel originalis justitiæ, ut constat  
ex dicendis capite sequenti, ubi ostende-  
mus peccatum habituale in privatione gra-  
tiæ sanctificantis consistere. Cum ergo  
peccatum originale in nos transfusum non  
sit



lit actuale, sed habituale, neque ab eo dicamur peccantes, sed peccatores, æquiparari, & assimilari debet potius peccato habituali Adami, consistenti in privatione, quam peccato ejus actuali, importanti de formali aliquid positivum.

## §. VI.

*Corollaria præcedentis doctrine.*

EX dictis colligitur primo, essentiam peccati originalis non consistere formaliter in concupiscentia, seu fomite inclinante ad peccatum, ut docent Lutherus, & Calvinus. Nam per baptismum tollitur in nobis quidquid habet veram, & propriam rationem peccati, ut definitur in Tridentino sess. 5. can. 5. & constat ex verbis illis Apostoli ad Roman. 8. *Nihil damnationis est in his, qui sunt renati in Christo Jesu.* At concupiscentia non tollitur per baptismum, sed ad agonem in renatis relinquitur, ut ibidem Sancta Synodus docet: Ergo essentia peccati originalis nequit formaliter in concupiscentia consistere. Unde quando Apostolus ad Roman. 7. illam appellat peccatum, hoc debet intelligi in sensu causali, non formali; quia nimirum ex peccato est, & ad peccatum inclinat, ut loco citato idem Concilium docet, post Augustinum lib. 1. de nuptiis c. 23. ubi ait concupiscentiam vocari peccatum, quia peccato facta est, sicut vocatur lingua locutio, quam facit lingua, & manus scriptura, quam facit manus, & sicut vocatur frigus pigrum, non quod a pigris fiat, sed quod pigras faciat.

Colligitur secundo, erroneam esse sententiam Pighii, & Catharini, qui nihil in-

trinfecum in parvulis agnoscunt, in quo essentia peccati originalis consistat, unde illud constituunt in peccato actuali Adami, prout extrinsece denominat parvulos peccatores, indeque colligunt peccatum originale non multiplex, sed unicum numero in omnibus parvulis esse. Nam Tridentinum sess. 5. can. 3. docet, peccatum originale per propagationem ab Adamo transfundi in posteros, omnibus inesse, esseque omnibus proprium. Et sess. 6. c. 3. ait, quod homines dum concipiuntur, propriam injustitiam contrahunt: Sed peccatum, quod fuit in Adamo, nihil horum habet; neque enim inest ejus posteris, aut eos afficit intrinsece, sed solum extrinsece, & moraliter; neque est uniuscujusque proprium peccatum, sed unum commune omnibus, neque est aliquid traductum per generationem tamquam per causam: Ergo juxta Tridentinum aliquid distinctum a peccato Adami debet admitti, in quo essentia peccati originalis consistat.

Confirmatur: Idem Concilium ibidem comparat peccatum, & injustitiam, quam ex Adamo per generationem accipimus, cum justitia, & sanctitate, quam a Christo Domino per baptismi regenerationem recipimus: Sed hæc est nobis intrinseca, inest enim unicuique justificato sua propria sanctitas, distincta a sanctitate ipsius Christi: Ergo similiter in unoquoque ex his, qui ex Adamo propagantur, debet esse sua propria injustitia, & peccatum intrinsecum, distinctum a peccato ipsius Adami. Neque obest illud Apostoli ad Roman. 5. *Per inobedientiam unius peccatores constituti sunt multi*, hoc enim debet intelligi in sensu causa-  
li,

non formali, ut constat ex verbis sequentibus: *Ita & per unius obedientiam iusti constituuntur multi.* Nam per obedientiam Christi non constituimur iusti formaliter, sed tantum effective, quatenus Christi obedientia est causa meritoria nostræ justificationis.

Colligitur tertio, contra Durandum, Rosenfem, & alios, essentiam peccati originalis in reatu pœnæ non consistere; nam obligatio ad pœnam, vel condignitas pœnæ est aliquid consequens culpam, non vero ipsa culpa; sicut condignitas meriti non est ipsa bonitas moralis actus boni, & honesti, sed aliquid eam consequens. Unde quando Augustinus lib. 1. de nuptiis c. 25. & 26. in reatu pœnæ essentiam peccati originalis constituisse videtur, non accipit reatum formaliter, pro obligatione ad pœnam, sed radicaliter, & fundamentaliter, pro radice scilicet, & fundamento talis obligationis, quod est privatio iustitiæ originalis. Addo, quod in Scriptura Sacra interdum reatus nomine culpa intelligitur, ut patet ex illo Exodi 32. *Percussit Deus populum pro reatu vituli,* id est pro culpa adorationis vituli.

Colligitur quarto, peccatum originale non consistere formaliter in habitu inclinante animam in bonum commutabile, ut in ultimum finem, ut docent aliqui ex nostris Thomistis.

Probatum primo ex D. Thoma, qui nihil aliud in peccato originali cognoscit, nisi pro materiali concupiscentiam, & pro formali privationem originalis iustitiæ: ait enim hic quest. 81. art. 3. *Peccatum originale materialiter est concupiscentia, formaliter vero defectus originalis iustitiæ:* Ergo censet peccatum originale non consistere formaliter in habitu in-

clinante animam in bonum commutabile. Unde quæst. 5. de malo art. 2. dicit, quod *in peccato originali non est conversio, sed sola averfio, vel aliquid averfioni respondens, scilicet destitutio anime a justitia originali; & ideo peccato originali non debetur pœna sensus, sed solum pœna damni, scilicet carentia visionis divine.* Quibus verbis hanc rationem contra prædictam sententiam infinuat: Si peccatum originale consisteret in conversione habituali ad creaturam, ut ad ultimum finem, deberetur parvulis pœna sensus pro culpa originali: consequens est falsum, ut §. sequenti ostendemus: Ergo & antecedens. Probatur sequela: pœna sensus debetur peccato ratione conversionis ad creaturam, ut passim docet D. Thomas, & constabit ex infra dicendis: Ergo si in parvulis detur ratione peccati originalis positiva conversio ad creaturam, ut ad ultimum finem, erit illis debita pœna sensus, ratione ejusdem peccati.

Probatur secundo: Peccatum Adami non existit modo: Ergo nequit causare habitum ad bonum commutabile inclinantem. Nec valet, si dicas, quod licet non existat in se formaliter, existit tamen virtualiter in femine corrupto, quod est instrumentum ad producendum hujusmodi habitum. Nam ex peccato Adami nihil physicum potest produci in femine, per quod in ratione instrumenti ad producendum illum habitum constituatur: vel enim illud esset qualitas morbida, permanenter ipsi inhærens, vel qualitas fluida, & cito transiens, seu motio intentionalis, semen subordinans peccato Adami, ut causæ principali: Sed neutrum dici potest, ut constat ex dictis.

§. præ-

§ precedenti: Ergo semen non potest concurrere ut instrumentum physicum ad productionem illius habitus ad bonum commutabile inclinantis.

Dices, ex hac ratione sequi, quod etiam, juxta nostram sententiam constituentem peccatum originale in privatione justitiæ originalis, semen non possit per modum instrumenti physici ad ejus productionem concurrere, cujus oppositum §. precedenti docuimus. Sed negatur sequela, nam juxta sententiam constituentem peccatum originale in privatione justitiæ originalis, non requiritur ad ejus efficientiam superadditio alicujus virtutis positivæ in semine, sicut necessaria est juxta opinionem constituentem illud in habitu inclinante ad bonum commutabile, sed sufficit vis quædam privativa, seu defectus vigoris ad communicandum justitiam originalem, quo pollebat in statu innocentiae, ut ibidem declaravimus.

Probatum tertio: Eodem modo philosophari debemus de peccato habituali originali, ac de peccato habituali personali; cum eadem sit ratio utriusque, & plura non requirantur pro constituendo originali peccato, ex peccato personali Adami resultante, quam pro constituendo habituali peccato personali, quod causatur ex peccato actuali aliorum hominum peccantium: Atqui peccatum habituale personale non consistit in habitu inclinante voluntatem in bonum commutabile, ut in ultimum finem, sed in privatione gratiæ sanctificantis, ut voluntaria voluntate propria ejus, qui peccat, ut capite sequenti ostendemus: Ergo pariter peccatum habituale origina-



le non consistit formaliter in tali habitu ; sed in privatione justitiæ originalis , ut voluntaria voluntate capitis , Argumenta in contrarium capite sequenti proponuntur , & solventur .

Colligitur quinto , animam esse subjectum immediatum peccati originalis . Nam idem est subjectum privationis , & formæ , qua privat , v. g. cœcitas est in oculo , in quo subjectatur potentia visiva : sed anima est immediatum subjectum formæ , qua privat peccatum originale , nempe justitiæ originalis , quæ cum non distingueretur a gratia sanctificante ( ut ostendimus , cum egimus de statu innocentia ) residebat immediate in essentia animæ , sicut & ipsa gratia sanctificans : Ergo est immediatum subjectum peccati originalis .

Dices : Anima non est capax culpæ , nisi mediante voluntate : Ergo culpa originalis non recipitur immediate in essentia animæ . Consequentia patet , Antecedens probatur . Peccatum essentialiter est voluntarium : At omne voluntarium inest animæ ratione voluntatis : Ergo anima non est capax culpæ , nisi mediante voluntate .

Respondeo negando Antecedens , loquendo de culpa habituali , & ad probationem ejus dico , peccatum habituale esse voluntarium per modum termini , non per modum actus : licet autem voluntarium etiam per modum termini debeat animæ competere media voluntate per modum causæ efficientis , non tamen necessarium est , quod eidem competat media voluntate per modum subjecti ; unde culpa originalis potest in anima tanquam in subjecto recipi immediate .

## §. VII.

*Parvuli cum originali decedentes carebunt quidem visione beata, sed nullam pœnam sensus patientur; imo nec ullam ex-pœna damni tristitiam: non erunt tamen beati beatitudine naturali.*

PRIMA pars est certa de fide, ut constat ex illo Joan. 3. *Nisi quis renatus fuerit ex aqua, & Spiritu Sancto, non potest introire in regnum Dei.*

Secunda vero, quæ est contra Gregorium Ariminensem, Driedonem, & Florentium Conrium Minoritam, probatur primo ex Innocentio III. cap. *Majores*, de baptismo, & ejus effectu, ubi ait, quod *pœna originalis peccati est carentia visionis Dei, actualis vero pœna peccati est gehennæ perpetuæ cruciatus.* Prior autem pars videtur omnino intelligenda de carentia visionis Dei, cum exclusione cruciatus gehennæ, alias eadem pœnæ corresponderent peccato originali, quæ actuali: Ergo, &c.

Probatur secundo ex SS. Patribus: Nazianzenus enim oratione in Sanctum lavacrum, loquens de parvulis in originali decedentibus, expresse dicit, quod illi *nec caelesti gloria, nec suppliciiis a justo judice afficiuntur.* Ambrosius lib. de Abraham c. ultimo asserit, illos habituros *pœnæ immunitatem, sed non regni cælestis honorem.* Nyssenius in oratione de infantibus, qui immatura morte abripiuntur, ait illos *neque in doloribus, neque in mœstitia futuros esse.* Demum Augustinus lib. 5. contra Julian. c. 8. alias 11. *Quis dubitaverit (inquit) par-*

vulos non baptizatos in damnatione omnium levissima futuros? qualis, & quanta erit, quamvis definire non possim, non tamen audeo dicere, quod eis, ut nulli essent, quam ut ibi essent, potius expediret. Quibus verbis in primis docet, eos in damnatione omnium levissima esse futuros, quod non esset verum, si aliquam pœnam sensus sustinerent; mitior enim procul dubio, & tolerabilior erit eorum damnatio, si ab omni pœna sensus immunes sint, & solam pœnam damnantur. Deinde innuit hanc de proditore Juda sententiam, melius erat illi, si natus non fuisset, non posse parvulis illis accommodari; quod falsum esset, si illi pœna ignis torquerentur: nam licet non esse secundum se non sit appetibile, utpote puri boni privatio, bene tamen in quantum est ablativum cruciatus, & pœnæ, ut docet D. Thomas in Supplem. qu. 98. art. 3.

Addo, quod idem Augustinus lib. 3. de libero arbitr. c. 23. agens de iisdem parvulis ait. *Metuendum non est, ne cum vita esse poterit media inter recte factum, & peccatum, etiam sententia Judicis media esse non possit inter premium, atque supplicium*: At si parvuli paterentur pœnam damni, & sensus, illorum sententia non esset media inter præmium, & supplicium, ut de se patet: Ergo ex mente Augustini parvuli in peccato originali decedentes sola pœna damni puniuntur.

Nec valet, si dicas, sententiam parvulorum ideo ab Augustino mediam inter præmium, & supplicium constitui, quia mitiori pœna, quam adulti puniuntur. Non valet, inquam, nam etiam inter adultos unus mitius alio punitur, & homines mitiori pœna, quam Demones regulariter loquendo sunt puniendi; & ta-

& tamen nemo dicet, adultum minori pœna puniendum habiturum, vel auditurum mediam sententiam inter præmium, & supplicium: Ergo si parvuli pœnam sensus, & damni paterentur, male Augustinus assereret, mediam esse inter præmium, & supplicium parvulorum sententiam.

Probatum tertio eadem pars hoc discursu. Pœna debet proportionari culpæ: Sed pœna sensus non est proportionata culpæ originali: Ergo culpa originalis non punitur pœnâ sensus. Major constat, minor vero ostenditur primo: Pœna sensus contingit per passionem hujus particularis personæ; peccatum autem originale non est per voluntatem personæ, sed per voluntatem naturæ: Atqui puniri per passionem personalem, non est proportionatum cum hoc, quod est peccasse non per propriam voluntatem, sed per voluntatem alienam: Ergo pœna sensus non est proportionata cum peccato originali. Secundo: Peccatum originale non est propria voluntate contractum: Sed pœna sensus debetur peccato, ratione propriæ voluntatis, juxta illud Bernardi serm. 3. de resurrectione: *Tolle propriam voluntatem, & infernus non erit. Nihil ardebit in inferno, præter propriam voluntatem*: Ergo pœna sensus non est proportionata, nec debita peccato originali. Tertio: Acerbitas pœnæ sensibilis respondet delectationi culpæ, ut constat ex illo Apocal. 18. *Quantum glorificavit se, & in deliciis fuit, tantum date illi tormentum, & luctum*: Sed in peccato originali nulla delectatio reperitur: delectatio enim operationem consequitur, peccatum autem originale non consistit in operatione: Ergo pœna sensus non respondet ori-

ginali peccato, nec proportionem habet cura illo. Demum Ecclesia in imponenda pœna peccatis debita, imitatur ordinem, & modum præscriptum a divina justitia in punitione peccatorum: Sed Ecclesia nullam pœnam positivam imponit pro peccato originali: Ergo censet, pœnam sensibilem non esse proportionatam tali peccato, nec infligi pro illo a divina justitia.

Tertia pars nostræ assertionis, nempe quod parvuli in originali decedentes nullam patientur ex pœna damni tristitiam, probata manet, contra Bellarminum, Valentiam, & alios Recentiores, ex dictis in probatione præcedentis. Gregorius enim Nyssenus supra relatus ait, quod illi parvuli neque in doloribus erunt, neque in mœstitia; & Augustinus loco supra citato dicit, quod pœna illorum erit mitissima; quod falsum esset, si ratione beatitudinis amissæ, dolorem, & tristitiam interiorem sentirent; cum dolor, quem damnati sentiunt, ob amissam beatitudinem, gravissimus sit, ac major dolore sensibili ab igne inferni causato, ut docet Chysofostomus homil. 24. in Matth. & homil. 47. ad populum Antiochenum, his verbis. *Ego autem illius gloriæ amissionem gehenna multo amariorem esse dico.* Demum Augustinus profitetur se non audere asserere, parvulos sine baptismo morientes tanta pœna esse plectendos, ut eis non esse natos potius expediret: Si autem illi ex amissione beatitudinis dolorem, & mœstitiam interiorem sentirent, melius ipsis esset omnino non esse; cum talis dolor, ut diximus, gravissimus sit, & major dolore sensibili per pœnam sensus incusso: Ergo illi parvuli nullam patiuntur tristitiam ex  
amif-



amissione beatitudinis, & pœna damni. Id etiam ostendit ratio principalis pro priori parte adducta: Ideo enim illi parvuli non puniuntur pœna positiva sensus, quia peccatum originale delectationem non infert, nec est propria, sed aliena voluntate commissum: Sed hæc ratio pari efficacia militat contra tristitiam, & dolorem interiorem ortum ex carentia beatitudinis: Ergo illi parvuli nullum de tali carentia mœrorem, & tristitiam interiorem concipiunt. Addo, quod ex hac sententia sequitur, parvulos esse torquendos verme conscientiae, quod est absurdum. Sequela probatur: Si parvuli tristerentur de beatitudine amissa, etiam tristerentur, & dolerent de culpa originali, etsi aliena voluntate causata, sine spe remissionis illius: Sed in hoc vermis conscientiae damnatorum consistit: Ergo si admittatur tristitia, & afflictio interior in parvulis de amissa beatitudine, debet consequenter in illis admitti vermis conscientiae, sicut in aliis damnatis.

Quarta demum pars, quæ denegat illis parvulis naturalem beatitudinem, probatur contra Catharinum asserentem parvulos cum originali decedentes, post diem iudicii, non solum carituros omni dolore tum interno, tum externo, sed etiam fore beatos, ac felices, & in quodam veluti paradiso terrestri perpetuo vitam acturos, plenos sapientia, & virtutibus, sua sorte optime contentos, Deum toto corde diligentes, & laudantes, Angelorum denique colloquio, & revelationibus sæpe fruentes. Probatur, inquam, hæc quarta pars nostræ assertionis, & hæc Catharini sententia confutatur in primis, quia beatitudo naturalis non est compossibilis cum averlione a  
Deo

Deo authore naturæ, sicut nec supernaturalis cum aversione a Deo ut authore supernaturali: Sed parvuli ratione culpæ originalis sunt averfi a Deo, nedum ut authore gratiæ, sed etiam ut naturæ conditore, cum peccatum originale utramque aversionem contineat, & juxta communio-rem Theologorum sententiam una aversio non possit stare sine alia, supposita elevatione naturæ humanæ in finem supernaturalem: Ergo non sunt beati beatitudine naturali.

Deinde impugnatur eadem sententia hoc discursu: Parvuli in originali decedentes in infernum, seu in lymbum descendunt, ibi perpetuo in tenebroso, & caliginoso loco mansuri: At cum hujus loci habitatione non potest stare naturalis felicitas: Ergo illi non erunt beati beatitudine naturali. Minor constat, major vero probatur primo ex Augustino serm. 14. de verbis Apostoli, ubi expresse docet, non esse locum medium inter regnum, & infernum: Sed parvuli post judicium non erunt in loco regni, scilicet in cælo empyreo: Ergo erunt in inferno, seu in lyombo, qui nomine inferni in Scriptura designatur, ut constat ex illo Genes. 37. ubi Jacob, mortem filii sui Joseph deplorans, dixit: *Descendam ad filium meum lugens in infernum*. Secundo probatur eadem major ex eo, quod juxta communem Theologorum sententiam judicium particulare cujuslibet, & judicium universale eandem continent sententiam: Sed animæ parvulorum cum peccato originali decedentium in particulari judicio destinantur ad lymbum: Ergo post universale judicium in eodem loco manebunt. Tertio eadem major suaderi potest ex communi doctrina

Theologorum asserentium, quod post universale iudicium omnia elementa suum situm naturalem possidebunt, ita ut ignis supra aerem, aer supra aquam, & hæc supra terram, terraque aquis omnino cooperta sit. Cum enim (inquiunt) aqua initio mundi totam ambiret terram, ut natura ejus postulare videbatur, ac deinde iussu Dei in locum unum congregata fuerit, ut superesset locus in terra generationi animalium, & plantarum, generatione ista cessante cum motu corporum cœlestium, ratio ipsa, & natura rerum postulat, ut aqua ad locum pristinum revertatur, totamque cooperiat superficiem terræ: Ergo inhabitantes post universale iudicium non habitabunt super faciem terræ, ut docet Catharinus ( nisi in aquis ad instar piscium natantur dicantur, quod ridiculum est ) sed in lyngo, loco subterraneo, & tenebroso, inclusi manebunt.

Objicies primo contra secundam partem assertionis: Parvulis in extremo iudicio dicitur Matth. 25. *Ite maledicti in ignem æternum, qui paratus est Diabolo, & Angelis ejus*: Sed nomine ignis æterni, Diabolo, & Angelis ejus parati, intelligitur æterna pœna sensus: Ergo illam parvuli sustinebunt. Major probatur; nam verba illa Christi ad omnes referuntur, qui in sinistra sunt collocandi, scilicet ad omnes reprobos: Sed parvuli non erunt in dextra, sed in sinistra: Ergo sententia illa Christi non solum ad adultos, sed etiam ad parvulos est dirigenda. Unde Augustinus serm. 14. de verbis Apostoli, & lib. de fide, & operibus cap. 3. affirmat, parvulos sine baptismo decedentes ituros in ignem æternum. Et Gregorius lib. 8. moral. dicit, quod, *licet illi ex*

proprio nihil egerint, tamen illuc ad tormenta perveniunt. Item Fulgentius de fide ad Petrum cap. 17. *Firmissime tene, & nullatenus dubites, non solum homines jam ratione utentes, verum etiam parvulos, si sine Sacramento baptismatis de hoc seculo transfuerint, ignis æterni supplicio puniendos; quia etsi peccatum propriæ actionis non habuerunt, originalis tamen peccati damnationem carnali conceptione traxerunt.*

Respondeo, concessa majori, negando minorem, nempe quod nomine ignis æterni pœna sensus determinate intelligatur: nam juxta phrasim Scripturæ, nomine ignis quilibet pœna designatur, ut docet August. q. 9. in Josue, & patet ex illo Psal. 65. *Transivimus per ignem, & aquam, & eduxisti nos in refrigerium.* Unde hoc nomine Christus pœnam damni pro parvulis, & sensus pro adultis significavit. Eodem modo intelligendi, & interpretandi sunt Augustinus, & Fulgentius, dum docent pueros sine baptismo decedentes igne torqueri; loquuntur enim metaphorice, & nomine ignis pœnam damni significant. Ita docent S. Thomas q. 5. de malo ar. 2. ad 1. & in 2. dist. 33. q. 2. ar. 1. ad 1. D. Bonaventura ibid. ar. 3. q. 1. ad 1. & Glossa in cap. *Nulla* de consecrat. dist. 4. Quod vero hæc interpretatio legitima sit, constat primo, quia intentum Augustini erat contra Pelagianos suadere, parvulos non esse felicitate æterna donandos. At hoc sufficienter convincitur, nomine ignis accipiendo æternum supplicium, nempe æternam pœnam damni, cum qua æterna felicitas nequit conjungi: ergo sic accipiendus est. Secundo, quia Fulgentius asserit pertinere ad fidem, quod parvuli in originali decedentes ignis æter-

æterni supplicio puniantur : Nullus autem sine manifesto errore asserere potest , dogma fidei esse , quod illi parvuli æternum cruciabuntur pœna sensus , sed solum quod sint damnati , & æternum puniendi pœna damni : Ergo Fulgentius nomine ignis pœnam damni significare voluit . Unde Glossa supra citata sic ait : *Carentia visionis Dei est pœna ignis , de qua intelligendus est Canon Firmissime , desumptus ex Fulgentio .* Tertio , si D. Augustinus in rigore accipiat , secum conciliari non poterit ; nam aliis locis supra relatis aperte docet , parvulos nullam pœnam sensus sustinere .

Ex his intelliges , quod quando idem S. Doctor serm. 14. de verbis Apostoli ait : *Dominus iudicaturus , duas partes facturus , dextram , & sinistram , sinistris dicturus est : Ite in ignem æternum : dextris : Venite benedicti , &c. Nullus relictus est locus medius , ubi ponere queat infantes ,* explicandus est , cum S. Thoma supra citato , de loco medio ad sensum Pelagianorum , qui volebant tales parvulos alicubi habituros felicitatem extra regnum cœlorum .

Objicies secundo : Cum parvuli in hac vita corporales ærumnas , & dolores sustineant , si post mortem ab omni pœna sensus sint immunes , sequitur illos esse melioris conditionis post mortem , quam ante mortem : At hoc videtur absurdum : Ergo & illud .

Respondeo negando sequelam majoris : melius enim est omnes sustinere misérias , cum aptitudine ad videndum Deum , quam omni pœna sensus carere , sine huiusmodi aptitudine .

Objicies tertio : Veniale peccatum , quod levius est originali , in altera vita punietur pœna



na sensus. Ergo multo magis originale eadem pœna punietur. Sed nego consequentiam, & paritatem; nam peccatum veniale, quamvis sit levius originali, est tamen voluntarium voluntate propria, & habet aliquam conversionem, & delectationem inordinatam, secus autem peccatum originale: Unde cum pœna sensus correspondeat propriæ voluntati, & conversioni, ac delectationi inordinatæ, non mirum, si illud in altera vita pœna sensus puniatur, istud vero sola pœna damni.

Objicies quarto contra tertiam partem assertionis: Omnis adultus damnatus tristabitur, sentietque maximum dolorem, & afflictionem interiorem ob amissam beatitudinem; quia talis amissio, seu carentia est maximum ipsorum malum, utpote eos privans maximo bono, nempe visione beatifica: Ergo similiter ob eandem rationem amissio, seu carentia beatitudinis tristitiam, & afflictionem causabit in parvulis.

Respondeo, concesso Antecedente, negando consequentiam, & paritatem. Rationem discriminis assignat D. Thom. in 2. dist. 35. q. 2. art. 2. his verbis: *Quia omnis homo usum liberi arbitrii habens proportionatus est ad vitam æternam consequendam, quia potest se ad gratiam præparare, per quam vitam æternam merebitur, ideo si ab hoc deficiat, maximus erit dolor, quia amittet illud, quod suum esse possibile fuit. Pueri autem nunquam fuerunt proportionati ad hoc, quod vitam æternam haberent; quia neque eis debebatur ex principiis nature, cum omnem naturalem facultatem excedat, nec actus proprios habere potuerunt, quibus tantum bonum consequerentur; & ideo nihil omnino dolebunt de carentia visionis divine,*

ut, imo magis gaudebunt de hoc, quod par-  
ticipabunt multum de divina bonitate, &  
perfectionibus naturalibus.

Dices: Etsi beatitudo non fuerit in pote-  
state parvulorum, ratione voluntatis pro-  
priae, fuit tamen illis possibilis voluntate  
capitis: Sed hoc sufficit, ut rationabiliter  
doleant de illius amissione: Ergo dolorem  
habebunt de amissa beatitudine. Probatur  
Minor: Si quis patrimonio privetur ob pa-  
rentis delictum, non minus dolet, quam  
si propria culpa exhæredetur; & tamen tunc  
patrimonium non fuit in illius potestate,  
sicut nec culpa parentis: Ergo amissio bo-  
ni non existentis in subjecti potestate do-  
lorem rationabilem causat.

Respondeo negando minorem, & ad e-  
jus probationem, concesso Antecedente,  
nego consequentiam, & paritatem. Ra-  
tio autem discriminis est, quia ad pro-  
prium patrimonium quilibet est ordinatus  
ab intrinseco, habetque naturale jus ad il-  
lud; & ideo siue aliena, siue propria cul-  
pa aliquis exhæredetur, rationabiliter do-  
let: ad gloriam autem habendam nullum  
jus præcessit in parvulis, vel si præcessit,  
dependet omnino ab extrinseco, & ideo  
ob amissam beatitudinem non possunt tri-  
stari rationabiliter; quemadmodum nullus  
sapiens homo affligitur de hoc, quod non  
possit volare sicut avis, vel quia non est  
rex, vel imperator, quia hoc non est ei  
debitum.

Objicies quinto contra ultimam partem  
assertionis: Parvuli ob peccatum originale  
nulla privantur perfectione sibi naturaliter  
debita, ut constat ex communi Theologorum  
axiomate, asserente naturalia post peccatum

integra remansisse : sed beatitudo naturalis est perfectio homini debita : Ergo illa parvuli non privantur ob culpam originalem. Unde D. Thomas quæst. 5. de malo art. 2. ait, *per peccatum originale privari hominem jure ad beatitudinem supernaturalem, quod justitia originalis præstabat, non autem jure ad bona naturalia.*

Confirmatur : Deus in resurrectione generali, non obstante culpa originali, concedet infantibus in originali decessis plura dona gratuita, ut immortalitatem, impassibilitatem, & quantitatem, seu magnitudinem, quam habituri essent, si ad adultam ætatem pervenissent : Ergo multo minus denegabit illis beatitudinem naturalem.

Respondeo, concessa majori, negando minorem. nam licet naturalis beatitudo sit entitative naturalis, non tamen est naturalis possessive ex principiis naturæ humanæ debitis; unde in statu naturæ puræ homo illam non consequeretur, nisi ex speciali auxilio Dei conditoris naturæ, ut diximus agendo de statu naturæ puræ, & magis constabit ex dicendis in tractatu de gratia. Ex quo patet ad testimonium D. Thomæ : nam S. Doctor cum ait per peccatum originale non privari hominem *jure ad bona naturalia*, loquitur de bonis naturalibus entitative, & possessive, id est quæ ex principiis naturæ humanæ debitis possidentur, de quibus etiam intelligendum est commune illud Theologorum effatum : *Naturalia post peccatum integra remanserunt.*

Ad confirmationem, concessa antecedente, neganda est consequentia, & paritas : nam dona illa non sunt cum peccato originali impossibilia ; naturalis autem beatitudo  
cum

cum illo stare non potest, quia, ut supra dicebamus, beatitudo naturalis importat conversionem in Deum ut authorem naturæ, peccatum vero originale a Deo nedum ut authore gratiæ, sed etiam ut conditore naturæ avertit.

Objicies ultimo: Si parvuli ex hac vita cum peccato originali migrantes manerent post diem judicii perpetuo inclusi in lyngo, eique alligati, pœnam sensus paterentur per alligationem ad talem locum; sicut Dæmones, & animæ separatæ in inferno, vel purgatorio existentes torquentur pœna sensus per alligationem ad ignem corporeum. Sed negatur sequela, & paritas, etsi enim illi parvuli debeant perpetuo includi in lyngo, eique alligari, quia tamen non apprehendunt illum locum, & talem detentionem, & alligationem, ut sibi disconvenientem, & nocivam, subindeque ex illa non tristantur, nec ei reluctantur, nullam pœnam sensus ex ea patiuntur. E contra vero, cum Dæmones, & animæ in inferno, vel purgatorio existentes apprehendant alligationem ad ignem corporeum, ut nocivam, & ipsorum libertati contrariam, ac disconvenientem, subindeque ex ea valde tristantur, & affligantur, talis alligatio in illa pœnæ sensus rationem habet. Solutio est D. Thomæ q. 26. de verit. ar. 1. ad 5.

Ex dictis perfecte intelliges statum parvulorum in peccato originali decedentium. Illi enim nulla pœna positiva puniuntur, sed tantum pœnis privativis, nimirum carentia gloriæ, & naturalis beatitudinis, absque eo quod ex hoc aliquem merorem, seu tristitiam concipiant. Erunt post diem judicii, quoad corpora, integri, nulloque membro carebunt, ejusdemque quantitatis, seu magnitudinis,  
quam

quam habituri fuissent, si ad adultam pervenissent ætatem, eo quod Dei opera perfecta sint, & resurrectio corporum sit opus divine virtutis. Quoad animas vero, illæ aliqua objecta naturalia cognoscent, per species a Deo infusas in statu separationis: nam omnem cognitionem ipsis denegare, improbabile censet D. Thomas in 2. dist. 33. qu. 2. art. 2. Dei etiam conditoris naturæ aliquam cognitionem habebunt, non tamen undequaque perfectam, quæ ad beatificandum illos beatitudine naturali sufficiat. Deum Deum authorem naturæ diligent dilectione naturali, non quidem amicabili, efficaci, & perfecta (hæc enim stare non potest cum aversione a Deo conditore naturæ, quæ in peccato originali includitur) sed dilectione imperfecta, quæ fertur in Deum, prout est essendi naturale principium, ut docet D. Thomas loco mox citato, in resp. ad ultimum argumentum.

## CAPUT VII.

### *De peccato habituali personali.*

**P**eccatum habituale aliud est originale, quod per generationem transfunditur, & resultat in nobis ex peccato actuali Adami, quo Dei præceptum in Paradiso terrestri violavit, de quo egimus capite precedenti: aliud personale, quod resultat ex peccato actuali a nobis commisso, & in nobis remanet, donec per contritionem, & infusionem gratiæ auferatur, vocaturque a D. Thoma, & aliis antiquis Theologis *macula peccati*, ad similitudinem maculæ in rebus corporalibus. Nam sicut aliquod corpus maculari dicitur, quan-



quando ex contactu, & commixtione alterius nativum amittit splendorem, seu nitorem, ut vestis, cum inficitur luto, vel oleo; ita anima maculam spiritualem contrahit, dum inordinato voluntatis affectu, qui est veluti quidam animæ tactus, creaturæ adherens, perdit nitorem, seu splendorem, quem habet ex refulgentia luminis divinæ sapientiæ, & gratiæ sanctificantis. Unaquæque enim res sicut unione ad nobiliora perficitur, ita permixtione cum inferioribus deturpatur, & vilescit; non enim dicimus argentum esse impurum ex permixtione auri, quo melius, & pretiosius evadit, sed ex permixtione plumbi, vel stanni, quo inficitur, & vitiatur. Unde D. Thomas, post Augustinum, opusc. 61. recte ait, *Animam mediam inter Deum, & creaturas, conversione ad Deum illuminari, meliorari, & perfici, & conversione ad creaturas obtenebrari, deteriorari, & corrumpi.* Difficultas ergo est, in quo consistat hæc macula peccati, quæ a Theologis recentioribus *peccatum habituale* appellatur, non quod semper supponat habitum vitii productum, sed quia permanet, & tandiu durat, quandiu non est per veram penitentiam retractatum, ut constabit ex infra dicendis.

Dico ergo primo, maculam peccati, seu peccatum habituale personale non esse habitum inclinantem voluntatem ad bonum commutabile, ut ad ultimum finem. Est contra illos Thomistas, qui docent, peccatum habituale originale consistere in conversione habituali ad creaturam: eodem enim modo de peccato habituali personali philosophandum existimant.

Probatur primo conclusio ex D. Thoma in 4. dist.

4. dist. 18. qu. 1. art. 2. in *sed contra*, ubi sic discurre: Ex peccato non remanet positive aliquid in anima, nisi dispositio, vel habitus, quæ consequuntur peccatum ex parte actus, ex quo aliquid ponit: Sed macula non est dispositio ex actu causata, nec habitus, quod patet ex hoc, quod dispositio, & habitus possunt sine gratia destrui per contrariam consuetudinem; macula autem sine gratia non auferitur: Ergo macula non ponit aliquid positive in anima.

Confirmatur: Per justificationem tollitur omnino macula peccati, & tamen non tolluntur omnino prave dispositiones, & habitus vitiosi: Ergo macula peccati non est prava aliqua dispositio, vel habitus.

Probatur secundo: Finis ultimus peccatoris est bonum proprium, & privatum ipsum, ut infra ostendemus, cum agemus de peccato mortali: At circa bonum proprium, & privatum nullus constituitur habitus; cum voluntas, utpote inclinatio totius suppositi, sit circa tale bonum per se sufficienter disposita, ut in tractatu de virtutibus in communi ostensum est: Ergo macula peccati, seu peccatum habituale non consistit in habitu inclinante voluntatem ad bonum commutabile, ut ad ultimum finem.

Probatur tertio. Habitus non generantur, nec destruantur, nisi per plures actus repetitos, ut communiter docent Philosophi: Sed macula peccati per unicum actum peccaminosum causatur in anima, & per unicum charitatis, & contritionis actum deletur: Ergo non est habitus.

Dico secundo, maculam peccati mortalis, seu peccatum habituale, quatenus est mortale, esse privationem nitoris gratiæ sanctifican-

cantis, cum respectu ad actum peccati precedentem, a quo causatur.

Probatur primo ex D. Thoma hic quaest. 86. art. 1. ad 3. ubi sic ait: *Macula non est aliquid positive in anima, nec significat privationem solam, sed significat privationem quandam nitoris anime in ordine ad suam causam, quae est peccatum.* Quo nihil clarius, & expressius in favorem nostrae conclusionis dici potest.

Probatur secundo: Id, quod primo, & per se excluditur per justificationem, est macula peccati, seu peccatum habituale, cum justificatio impii sit remissio peccatorum, ut ostendit D. Thomas infra quaest. 113. art. 1. Sed quod primo, & per se excluditur per justificationem, est privatio gratiae, cum ejus infusio sit terminus ad quem justificationis, ut Theologi docent in Tractatu de gratia. Unde S. Doctor ibidem art. 2. ait, quod *non posset intelligi remissio culpe, si non adesset infusio gratiae.* Ergo macula peccati, seu peccatum habituale in privatione nitoris gratiae sanctificantis consistit.

Probatur tertio: Per illud homo constitui debet peccator, & injustus habitualiter, cuius oppositum constituit illum habitualiter sanctum, & justum, cum denominationes oppositae a formis, seu rationibus oppositis petendae sint: Sed gratia sanctificans immediate constituit hominem sanctum, & justum habitualiter: Ergo ejus privatio immediate illum denominat, & constituit peccatorem, & injustum habitualiter; & per consequens in tali privatione ipsum peccatum habituale formaliter, & immediate consistit.

Dixi vero, peccatum habituale, *quatenus est mortale*, consistere in privatione gratiae

sanctificantis, quia si loquamur de peccato habituali secundum se, & abstrahendo a mortali, consistit in privatione conformitatis ad legem, seu rectitudinis rationis; talisenim privatio ex quocumque peccato in anima relinquatur, ex solo autem peccato mortali privatio gratiæ sanctificantis. Unde S. Thomas hic artic. 1. utriusque privationis meminit, dum ait: *Anima hominis duplicem habet nitorem* (quo privatur per peccatum) *unum quidem ex resurgentia luminis naturalis rationis, per quam dirigitur in suis actibus; alium vero ex resurgentia divini luminis, scilicet sapientiæ, & gratiæ, per quam etiam homo perficitur ad bene, & decenter agendum.*

Dixi etiam maculam peccati mortalis esse privationem nitoris gratiæ, ut dicit respectum ad actum peccati præcedentem, a quo causatur; quia ut macula illa habeat rationem culpæ, & peccati habitualis, debet esse moralis, & voluntaria; subindeque connotare actum voluntatis, a quo fuit causata. Ex quo facile intelligitur, quomodo licet privatio gratiæ non sit nisi una in unoquoque peccatore, sint tamen in eo maculæ speciei diversæ, secundum diversitatem specificam peccatorum, ex quibus resultat, ut docet D. Thomas loco citato, & est simile (inquit) de umbra, quæ est privatio luminis ex objecto alicujus corporis, & secundum diversitatem corporum objectorum diversificantur umbre. Ex quo solutum manet præcipuum adversæ sententiæ fundamentum, inde petitum, quod cum privatio gratiæ unica sit, & ejusdem speciei in quolibet peccatore, si in illa essentialiter consisteret macula peccati, seu peccatum habituale, illud non esset nisi unum spe.

specie, etiam post peccata diversæ speciei ab illo commissa: quod fundamentum, ut constat ex dictis, ruinosum est. Unde idem S. Doctor in 2. dist. 32. quæst. 1. artic. 1. ad 2. Cum omnium peccatorum mortalium genera hoc commune habeant, quod gratiam collunt, non tamen omnium est una macula, sed diversa, secundum quod defectus gratiæ ad diversas causas refertur: unde defectus gratiæ ex actu luxuriæ proveniens est macula illius peccati, & sic de aliis.

Objicies primo contra primam conclusionem: Homo transacto actu peccati non solum manet habitualiter averſus a Deo, sed etiam conversus habitualiter ad creaturam, seu ad bonum proprium, & privatum, tanquã in ultimum finem: Sed hæc conversio fieri nequit nisi per habitum positivum moraliter malum: Ergo in peccatore, transacto actu peccati, remanet habitus aliquis moraliter malus, inclinans ejus voluntatem ad bonum proprium, & privatum, tanquam in ultimum finem, in quo peccatum habituale consistit.

Confirmatur: Peccatum actuale consistit in positiva tendentia ad objectum dissonum regulis morum, seu in actuali conversione ad bonum commutabile, ut ad ultimum finem, ut capite sequenti ostendemus: Ergo peccatum habituale ex actuali relictum, & causatum in simili tendentia, seu conversione habituali debet consistere.

Ad objectionem, concessa majori, nego minorem. cum enim ad rationem communem boni proprii, & privati voluntas per seipsam sit sufficienter determinata, & inclinata, sicut quælibet alia potentia ad rationem communem sui objecti, non indiget habitu eam determinante, & inclinante



ad tale bonum, neque est capax illius, ipsa quippe inclinatio essentialis præstat eminentius quidquid præstare posset habitus.

Ad confirmationem, concessio Antecedente, nego consequentiam, & paritatem: Ideo enim peccatum actuale in tendentia ad objectum dissonum regulis morum consistit, quia primum, quod in illo intelligitur, est positiva tendentia in objectum prohibitum; privatio vero gratiæ, aut rectitudinis actui debitæ consequenter tantum, & secundario ad illud se habet: primum autem, quod intelligitur in peccatore remanens, transacto actu peccati, non est habitualis tendentia in objectum prohibitum, seu conversio habitualis ad bonum commutabile, sed privatio gratiæ, & charitatis, ex qua oritur tota perversitas, quæ in habituali conversione ad bonum proprium, & privatum reperitur.

Objicies secundo contra secundam conclusionem: Si quis in puris naturalibus, seu in statu naturæ puræ positus graviter peccaret, ex tali peccato maculam contraheret: At non haberet privationem gratiæ, sed solam ejus negationem, cum in tali statu natura humana ad ordinem gratiæ non esset elevata: Ergo macula peccati, seu peccatum habituale non consistit formaliter in gratiæ privatione.

Respondeo, peccatum habituale in statu naturæ puræ fore alterius rationis, quam modo est, ac proinde habiturum aliud constitutivum, nempe privationem subjectionis, seu conversionis in Deum, ut ultimum finem naturalem.

Hanc responsionem improbat Author Theologiæ mentis, & cordis tomo 4. pag. 346. &

846. & ait id nequaquam dici posse: Tum quia essentia peccati mortalis, qua mortalis, est læsio divinæ gratiæ, amicitia, & charitatis: Ergo macula ex illo peccato consurgens est privatio illius gratiæ, amicitia, & charitatis. Tum etiam, quia in statu naturæ puræ per peccatum mortale homo eam maculam contraheret, quæ in sola posset justificatione abstergi, cum justificatione sit remissio peccatorum: non posset vero tunc justificari, nisi per gratiæ infusionem, quia non est assignabilis alia justificationis forma: Ergo, &c.

Verum hæc frivola sunt, & multo sudore non indigent, ut solvantur. Ad primum enim respondetur, quod licet in statu naturæ elevatæ ad ordinem supernaturalem, per gratiam, & charitatem, peccatum mortale, qua tale, sit læsio divinæ gratiæ, & charitatis, atque amicitia Dei supernaturalis; secus tamen in statu naturæ puræ, cum in eo nec esset gratia, nec charitas, nec amicitia Dei supernaturalis, sed solum amor Dei, ut authoris naturæ, & conversio in illum ut finem naturalem; unde in illo statu peccatum mortale, qua tale, solum talem dilectionem, & conversionem excluderet.

Ad secundum nego, quod in statu naturæ puræ remissio peccati, & justificatio hominis non posset fieri sine infusione gratiæ habitualis; cum enim peccatum habituale hominis in statu naturæ puræ constituti, & ad finem supernaturalem non elevati non esset privatio gratiæ, aut rectitudinis supernaturalis, sed tantum conversionis in Deum, ut finem naturalem, per hujusmodi conversionem posset tolli, cum privatio tollatur per formam ipsi directe oppositam;

subindeque posset tunc peccator justificari per actum dilectionis efficacis Dei, ut authoris naturæ, adjuncto favore Dei extrinseco, condonantis rationem offensæ. Alioquin, si in statu naturæ puræ, ad remissionem, & expulsionem peccati necessaria esset infusio gratiæ habitualis, vel alterius doni supernaturalis, sequeretur impossibilem esse remissionem peccatorum, manente homine in illo statu; cum per infusionem gratiæ habitualis, vel alterius doni supernaturalis educeretur homo a statu naturæ puræ, & constitueretur in statu gratiæ. Unde si vera esset huius Authoris sententia, homo manens in statu naturæ puræ necessario esset miser, quippe qui semel lapsus in peccatum, nullum haberet medium, quo posset justificari, & beatitudinem naturalem, ad quam esset ordinatus, consequi. Ex quo ulterius sequeretur, statum naturæ puræ esse impossibilem, & divinæ providentiæ repugnantem; cum divinæ providentiæ suavitati repugnet, hominem in aliquo statu condere, in quo necessario sit miser, & suum ultimum finem, ac beatitudinem naturalem consequi non valeat. Quare idem Author hac ratione ductus, tomo 5. pagina 23. negat statum naturæ puræ esse possibilem. Cur ergo hic in vanum laborat in assignanda ratione formali, per quam peccatum habituale in statu illo constitueretur, & forma, per quam homo lapsus in peccatum mortale justificaretur? Debebat conformiter ad sua principia respondere ad argumentum propositum, majorem esse de subjecto non supponente, cum status naturæ puræ impossibilis sit.

Ex dictis confutata manet sententia Scoti, & Nominalium, asserentium maculam pec-

peccati, seu peccatum habituale consistere in reatu, seu condignitate pœnæ, ex actu peccati consecuta. Etenim non ideo aliquis est peccato sordidus, & maculatus, quia dignus est pœna, sed idcirco pœna dignus est, quia peccati macula inficitur.

Exclusa etiam manet ex dictis opinio Vasquesii, existimantis peccatum habituale, seu maculam esse duntaxat denominationem extrinsecam a præterito actu peccati, donec per pœnitentiam retractetur, perseverante petita. Macula enim est quid intrinsecum, sicut nitor gratiæ, quo privat; unde sicut esse sanctum, & mundum oritur a forma aliqua intrinseca, & permanente, nempe gratia habituali animæ inhaerente, ut de fide certum est; ita esse maculatum, immundum, & peccatorem, non est sola denominatio extrinseca petita ab actu peccati, sed privatio intrinsece suo modo afficiens animam, sicut tenebræ afficiunt aerem, & mors corpus. Addo, quod eadem est ratio de peccato habituali personali, ac de originali: ostendimus autem capite præcedenti contra Pighium, & Catharinum, peccatum habituale originale esse aliquid nobis intrinsecum, & distinctum a peccato actuali Adami, atque ab eo derivatum: Ergo similiter peccatum habituale personale erit aliquid nobis intrinsecum, distinctum a peccato actuali præterito, & non sola denominatio extrinseca ab illo petita.

Ex dictis etiam facile colligi potest, in quo consistat macula peccati venialis: consistit enim in privatione fervoris charitatis, ex peccatis venialibus causata, quæ non tollit formam, ex qua oritur animæ

decor, & pulchritudo, nimirum gratiam, & charitatem, sed eam obnubilat, & quasi tegit, ut minus reluceat, & splendescat in actibus; habetque se ad animam existentem in gratia, sicut ad faciem venustam pulvis, quo nonnihil sordescit, nec tamen eius pulchritudo destruitur. Quo sensu dixit S. Leo Papa serm. 4. quadragesimæ: *Dum per varias actiones vite hujus sollicitudo distenditur, necesse est de mundano pulvere etiam religiosa corda sordescere.*

## CAPUT VIII.

### *De peccato commissionis.*

**C**ONSIDERATO peccato habituali, tam originali, quam personali, consequens est, ut de peccatis actualibus differamus, & primo quidem de peccato commissionis, secundo de peccato omissionis, tertio de peccato mortali, ultimo de veniali.

#### §. I.

*Peccatum commissionis, in ratione mali moralis, non constituitur per privationem, sed per aliquid positivum.*

**P**ROBATUR primo ex tribus principiis doctrinæ D. Thomæ, ex quibus hujus assertionis veritas manifesta relinquitur. Primum habetur hic qu. 72. art. 1. ubi docet peccata distingui specificè, non ex privatione, sed ex ordine positivo ad objectum dissonum legi, & rationi: unde cum idem sit constitutivum, & distinctivum rei, manifestum est, juxta doctrinam



D. Thomæ, rationem constitutivam peccati non esse privationem, sed ordinem positivum ad objectum dissonum legi, & rationi. Nec valet, si dicas, D. Thomam ibi non loqui de distinctione specifica peccatorum pro formali, sed duntaxat pro materiali malitiæ. Etenim S. Doctor quæstione citata tractat de specificatione, & distinctione peccatorum, ut sunt formaliter peccata, & in genere moris; nam de actibus humanis in esse physico consideratis egit supra a quæstione 8. usque ad 18. quæ est de bonitate, & malitia morali actuum humanorum: Ergo non recte exponitur de specificatione, & distinctione peccatorum in esse physico, & pro materiali malitiæ. Unde ibidem artic. 6. sic ait: *Dicendum, quod in peccatis invenitur duplex differentia, una materialis, alia formalis. Materialis quidem attenditur secundum naturalem speciem actuum peccati: formalis autem secundum ordinem ad unum finem proprium, quod est objectum proprium.* Quid clarius, ut constet D. Thomam loqui omnino formaliter de peccato, & de ejus specificatione, & distinctione, cum asserit eam desumi ex ordine ad objectum? Et certe valde diminutus fuisset, si explicando principia, ex quibus sumitur distinctio specifica peccatorum, ageret solum de distinctione illorum pro materiali, & non pro formali.

Secundum principium doctrinæ D. Thomæ est, hoc inter malum simpliciter, & malum morale reperiri discrimen, quod primum per privationem, secundum per positivum constituitur. Ita docet 1. p. quæst. 48. art. 1. ad 2. tertio contra Gent. cap. 9. de malo qu. 1. artic. 1. ad 4. & hic quæst. 72. artic. 9. ad 1.

ubi sic ait : *Malum in quantum hujusmodi privatio est, & ideo diversificatur specie secundum ea, quæ privantur. Sed peccatum non sortitur speciem ex parte privationis, vel aversionis, sed ex conversione ad objectum.* Nec dici potest, D. Thomam locis illis loqui de malo pro materiali, in quo fundatur : nam juxta hanc interpretationem non potest subsistere discrimen illud, quod statuit inter malum simpliciter, & malum morale : cum enim malum simpliciter in bono fundetur, & necessario supponat entitatem aliquam, a qua sustentetur, aliquid positivum pro materiali importat.

Tertium principium doctrinæ D. Thomæ habetur locis citatis, ubi docet malum prout in moralibus contrarie opponi bono : At si peccatum, & malitia moralis formaliter esset pura privatio, bonum, & malum morale privative, & non contrarie opponerentur, cum forma, & privatio non gaudeant oppositione contraria, sed privativa : Ergo juxta principia doctrinæ D. Thomæ malitia moralis peccati non est pura privatio.

Nec responderi potest, D. Thomam loqui de malo morali, non pro formali, sed pro materiali malitiæ, qua ratione aliquid positivum est, & contrarie bono morali oppositum. Nam loco citato ex quæst. 1. de malo sic ait : *Actus voluntatis, in quantum fertur in malum, contrariatur proprie bono, & hæc contrarietas ex actibus in habitum transit, in quantum actus, & habitus assimilantur.* At voluntatis actus, in quantum fertur in malum, non dicit materiale, sed formale malitiæ. Item habitus vitiosus, in quantum talis formaliter, contrarie opponitur virtuti, ut docet idem S. Doctor  
hic

hic quæst. 71. art. 1. Ergo loquitur de contrarietate inter bonum, & malum morale, prout sunt talia formaliter.

Probatur secundo assertio ratione fundamentalis: Ante privationem rectitudinis intelligitur in peccato commissionis tendentia positiva ad objectum dissonum legi, & rationi: At tendentia ista, pro priori ad privationem, est mala moraliter: Ergo pro priori ad privationem peccatum commissionis intelligitur constitutum in ratione mali moralis, subindeque non per privationem, sed per aliquid positivum in ratione talis constituitur. Major est certa, ideo enim in actu peccaminoso intelligitur privatio rectitudinis, quia talis actus tendit in objectum malum, & difforme regulis morum: Ergo prius in eo concipitur tendentia positiva ad objectum dissonum legi, & rationi, quam privatio rectitudinis. Major vero probatur primo: Omnis tendentia specificatur a suo termino, sumitque suam rationem specificam ab eo, in quod tendit; atque adeo tendentia in objectum dissonum legi, & rationi non potest non accipere ab illo speciem disconvenientiæ, & dissonantiæ eidem rationi, & legi: Sed hæc est moralis malitia: Ergo tendentia positiva ad objectum dissonum legi, & rationi, pro priori ad privationem rectitudinis ex ea dimanantem, intelligitur mala moraliter. Secundo probatur eadem minor: Tendentia illa, prout antecedit privationem, quam causat, est formaliter in genere moris, cum oriatur a voluntate libere, & cum subiectione ad regulas morum operante, subindeque ut ab agente morali, respiciatque objectum ut a lege prohibitum, atque adeo ut stans sub regulis morum: Ergo

sub aliqua moralitatis specie continetur : Sed non est in specie boni moralis, ut per se notum est : Ergo est mala moraliter.

Dices, tendentiam istam, prout antecedit privationem rectitudinis, non esse malam formaliter, sed tantum materialiter, seu fundamentaliter ; quia non terminatur ad objectum reduplicative ut malum, sed solum ut malum materialiter, & specificative ; illud enim respicit ut bonum quoddam utile, aut delectabile, alias prohibitum, non autem formaliter ut dissonum legi, & rationi, cum nemo respiciens ad malum qua malum operetur.

Sed contra : Actus voluntatis terminatus ad fundamentum privationis, quæ juxta Adversarios malitiam moralem formaliter constituit, non terminatur ad illud reduplicative, ut fundamentum est objective malum ; sicut enim nemo intendens ad malum sub ratione mali operatur, ita nemo intendens fundamentum malitiæ, prout est fundamentum illius ; & tamen tendentia voluntatis ad fundamentum accipit ab illo esse fundamentum malitiæ formalis, pro priori ad privationem in ipso fundatam : Ergo pari ratione, quamvis non terminetur ad objectum reduplicative ut malum objective, seu ut dissonum legi, & rationi, habebit tamen ab illo esse mala moraliter malitia formalis, pro priori ad privationem, ad prædictam tendentiam secutam ; quia scilicet, quamvis voluntas directe, & formaliter dissonantiam, seu malitiam objectivam, quæ reperitur in objecto, non attingat, eam tamen indirecte, & interpretative attingere, & velle censetur, eo ipso quod attingit, & vult illius causam, & funda-  
men-

mentum, a quo inseparabilis est.

Confirmatur: Tendentia habitus vitiosæ ad objectum legi dissonum est mala moraliter, & tamen non terminatur ad objectum reduplicative ut malum, & regulis morum disforme: Ergo pariter tendentia actus vitiosi, & mali ad objectum dissonum legi, & rationi, erit mala moraliter, etsi non attingat formaliter, & directe dissonantiam, seu malitiam objectivam, nec ab illa moveatur, sed a ratione boni utilis, & delectabilis, quæ reperitur in objecto regulis morum disformi.

Ex his intelliges, rationem formalem constitutivam peccati commissionis non conflari a positivo, & privatione, ut aliqui existimant, sed illam adæquate in positivo consistere, nimirum in prædicta tendentia actus humani ad objectum ut legi, & rationi dissonum; quia illa, ut natura, & ratione antecedens privationem, est dissona, & disformis regulis morum, ut jam ostendimus.

## §. II.

### *Solvuntur objectiones.*

**O**bjiciunt in primis Adversarii plura Sanctorum Patrum testimonia, quibus asserunt peccatum nihil aliud esse, quam boni privationem: ait enim Augustinus in Enchir. cap. 11. *Quid aliud est, quod malum dicitur, nisi boni privatio?* Et cap. 24. *Peccatum (inquit) est primum creaturæ rationalis malum, id est prima privatio boni.* Damasc. lib. 2. fidei cap. 4. *Neque aliud est malum, quam boni privatio.* Eadem verba habet Fulgentius de fide ad Petrum cap. 21. & Basiliius homil. 8.

Re-



Respondeo SS. Patres illis locis vel loqui de malo simpliciter, & absolute, quod in pura privatione consistit; aut si loquantur de malo morali, quale est peccatum, explicari posse vel de peccato habituali, quod in sola privatione gratiæ sanctificantis consistit, ut capite præcedenti ostendimus; vel de peccato actuali, quod est privatio, non formaliter, & in se, sed causaliter, & consecutive; quia ad tendentiam positivam actus ad objectum dissonum legi, & rationi consequitur privatio rectitudinis debitiæ, & si peccatum sit mortale, privatio gratiæ. Ubi vero sunt SS. Patres nomine privationis, ad explicandam essentiam peccati; quia privatio in ratione mali notior est nobis, quam entitas moralis. Porro Augustinum agnovisse in peccato malitiam positivam, constat ex lib. 10. de perfectione justitiæ in principio, ubi sic ait: *Quærat ergo, quod eidem vitio nomen imponat, utrum rem velit dicere, an actum, an rei potius qualitatem, qua deformis actus consistit.* Ubi, ut clare constat, deformitatem actus in positiva qualitate constituit. Constat etiam ex hac definitione peccati tradita ab Augustino per contrarietatem ad legem, *peccatum est factum, vel dictum, vel concupitum contra æternam legem: contrarietas enim fit per aliquid positivum, non per nudam privationem, quæ privative solum, & non contrarie opponitur formæ, quam a subiecto excludit.*

Objiciunt secundo, SS. Patres asserere peccatum esse nihil. Ita Origenes tractat. 2. in Joan. Augustinus tractat. 2. in eundem, explicans illa verba: *Et sine ipso factum est nihil,* quæ intelligit de peccato, & subdit: *Pecca-*

*nihil est, & nihil fiunt homines, cum peccant.* Unde idem S. Doctor ibidem, & alii SS. Patres, ut se expediant a gravi illa difficultate, quomodo Deus, cum sit universalis causa omnium, non sit author, & causa peccati? non aliter respondent, quam dicendo, peccatum nihil esse, subindeque a Deo non causari, licet sit causa universalis totius entis.

Respondeo primo, quod quando Augustinus, & alii SS. Patres dicunt peccatum esse nihil, solum intendunt illud non esse aliquid substantiale, seu naturam substantialem; quia agunt contra Manichæos asserentes esse aliquas naturas malas, a bono Deo nullatenus factas. Id aperte colligitur ex ipso Augustino de natura, & gratia cap. 64. ubi Pelagio alleganti, *Joannes Constantino- politanus Episcopus dicit, peccatum non esse substantiam, sed actum malignum*, respondet Augustinus, *quis hoc negat?* Ex quibus patet, Chrysostrum, & Augustinum solum negare peccatum commissionis esse substantiam, non vero negare, sed asserere, esse actum positivum. Idem constat ex libro de perfect. justitiæ ratiocin. 4. ubi sic ait: *Iterum quærendum est, quid est peccatum, actus, an res? respondemus, peccatum quidem actum dici, & esse, non rem.* Ubi dum rem opponit actui, pro re intelligit naturam subsistentem.

Respondeo secundo, peccatum ab Augustino, & aliis SS. Patribus appellari nihil, quia nihil est ad terminandam rectam electionem moralem; quoad hoc enim positivum illud, in quo essentiam peccati commissionis posuimus, nihil est, quia rectam electionem moralem terminare non potest. Et hoc intento

Patrum sufficiebat, nempe ut explicarent quomodo illud causalitatem Dei non terminaret. Quod enim terminare nequit rectam electionem moralem, Dei causalitatem terminare non potest. Dicitur etiam potest, peccatum vocari nihil a SS. Patribus, & peccatores dici redigi in nihilum, quando peccant, quia per peccatum mortale expellitur gratia, quæ est veluti esse substantiale ordinis supernaturalis, cum in tali ordine teneat locum substantiæ, & se habeat sicut substantia in ordine naturali: in quo sensu dicebat Propheta: *Ecce ad nihilum reductus sum, & nescivi*: & Apostolus: *Si charitatem non habuero, nihil sum*.

Objiciunt tertio Adversarii plura D. Thomæ testimonia, quibus passim docet malum consistere in carentia, privatione, seu absentia boni. Verum hæc intelligi, & explicari debent, sicut testimonia SS. Patrum supra adducta, nempe vel de malo simpliciter, seu de peccato, ut est in hoc genere mali, vel de carentia, & privatione causaliter, & fundamentaliter; malum enim morale consistit in forma positiva, quæ fundamentum est, & causa privationis. Cum vero ait hic q. 85. art. 4., quod ordinatio actus est quoddam bonum, & subdit, *Et hujus privatio est essentialiter ipsum peccatum*, non loquitur de peccato commissionis, de quo solum agimus in præsentibus, sed omissionis, quod essentialiter consistit in carentia, seu privatione actus debiti, & ordinati, ut recte observarunt Salmanticensis, & constat ex verbis antecedentibus, quæ sic se habent: *Est etiam quoddam bonum, quod est ipse actus ordinatus, quod etiam habet suum modum, speciem, & ordinem; & hujus (scilicet actus) privatio est essentialiter ipsum*

*ipsum peccatum.* Item cum asserit supra q. 18. art. 1. actum esse malum, *inquantum aliquid ei deficit de plenitudine essendi*; Et cum hic q. 71. art. 6. ait, quod *actus humanus habet, quod sit malus ex eo, quod caret debita commensuratione*, dicendum est, ipsum non loqui in sensu formali, sed illativo solum, ita ut velit, infallibiliter verificari actum esse malum, si habeat carentiam alicujus debiti, aut debitæ commensurationis; quod verissimum est, etsi carentia illa non sit ratio formalis constitutiva peccati. Demum cum idem S. Doctor 2. 2. q. 118. art. 5. & q. 162. art. 6. & 3. p. q. 86. ar. 4. ad 1. docet aversionem, aut privationem, & corruptionem boni habere se formaliter in peccato, conversionem vero ad bonum commutabile materialiter, non intendit, quod privatio sit ratio primaria, & constitutiva peccati, sed quod sit ratio ultima, & completiva, quæ proinde veluti formalizat conversionem, & alias rationes in eo repertas, propter quod potest dici formalis. Sicut in hac parte supra q. 18. a. 6. speciem bonitatis, vel malitiæ, quam actus habet ex objecto, quæ est ei essentialis, appellat *materialem*: eam vero, quam habet ex fine operantis, quæ absolute accidentalis est, dicit esse *formalem*. Et q. 13. art. 1. ait, quod *si quis actum fortitudinis exerceat propter Dei amorem, actus ille materialiter est fortitudinis, formaliter charitatis*; & tamen in isto actu bonitas specifica, & essentialis est bonitas fortitudinis, bonitas vero charitatis absolute est accidentalis. Quidni ergo pariter, quamvis sola malitia positiva, quæ in peccato commissionis reperitur, sit essentialis, & constitutiva pecca-

ti, privativa vero absolute sit extra essentiam, poterit hæc dici formalis respectu illius?

Objicies quarto: Peccatum continetur sub ratione mali simpliciter, unde summum, & maximum omnium malorum a SS. Patribus appellatur: Sed malum simpliciter est privatio, & non ens, ut docet D. Thomas 1. p. quæst. 48. ar. 1. Ergo peccatum non est aliquid positivum, sed mera privatio bonitatis, & rectitudinis.

Respondeo in peccato duo reperiri, nempe rationem formalem, per quam constituitur, & privationem rectitudinis, quæ se habet quasi proprietates consequens ad illam: ratione primi non continetur sub ratione mali simpliciter, & absolute, sed tantum sub ratione mali respectivæ, & secundum quid; non enim est malum simpliciter, sed huic naturæ, scilicet rationali, cui est disconveniens; sicut calor non est absolute in se malus, sed tantum respectu aquæ, quam naturali frigiditate privat: ratione vero secundi sub malo simpliciter, & absolute continetur: quia privatio, cum sit non ens, seu carentia entis, nullam rationem boni implicare, & involvere potest.

Dices: Id, quod taliter est malum, & disconveniens homini, quod nulli alteri est conveniens, & bonum, est omnibus modis malum, & per consequens est malum simpliciter: Sed peccatum in ratione peccati est malum rationali naturæ, & nulli alteri naturæ est conveniens, & bonum: Ergo in ratione peccati est malum simpliciter.

Respondeo primo negando majorem, tristitia enim, & error speculativus realiter sunt



sunt disconvenientia homini, quod nulli alteri naturæ conveniunt: non enim Deo, cui omnino repugnat, nec naturæ irrationali, ad quam nullam habitudinem dicunt: quia tamen in se ipsis bonitate transcendentali gaudent, id est, quia nihil illis deest ex requisitis ad sui integritatem, non sunt mala simpliciter. Sic in præsentī, quamvis peccatum in ratione peccati nulli alteri naturæ conveniens sit, & bonum, quia tamen in seipso integrum est, non est malum simpliciter, seu absolute, sed solum respectīve ad naturam rationalem.

Secundo dici potest, quod ut peccatum in ratione peccati esset malum simpliciter, taliter deberet esse disconveniens homini, quod nec explicaret, nec implicaret convenientiam ad aliam naturam, nec ad ipsum hominem, sub aliqua consideratione: peccatum autem, etsi sub explicita ratione deformitatis nullam convenientiam dicat, sub implicita tamen ratione entitatis, & actualitatis, sub qua a Deo causatur, conveniens est naturæ rationali, non quidem convenientia morali, sed physica, aut metaphysica, quatenus est ultima ejus actualitas, non explicans sub illo conceptu rationem deordinationis, vel deformitatis; & idcirco non est malum simpliciter, sed malum respectīve.

Objicies quinto. Si peccatum commissionis consistat in positivo, causabitur a Deo, cum nullum ens reale, & positivum possit subterfugere divinam causalitatem: Sed hoc repugnat divinæ sanctitati: Ergo, &c.

Respondeo primo, hoc argumentum solvendum esse ab Adversariis; nam fundamentum privationis rectitudinis, reduplicative

ut tale, aliquid positivum est: Ergo si necesse sit, quod Deus causet omne positivum in peccato commissionis repertum, oportebit, quod causet fundamentum privationis rectitudinis, reduplicative ut tale, subindeque ipsam privationem rectitudinis; cum illa per se primo, & directe causari non possit, sed per accidens, & secundo resultat ad positionem fundamenti. Consequentia manifesta est, Antecedens vero sic ostenditur. Fundamentum privationis non consistit in mera negatione, quia privatio supra meram negationem fundari non potest; nec in alia privatione, alias istius privationis alia privatio pro fundamento assignari deberet, & sic daretur processus in infinitum: Ergo fundamentum privationis rectitudinis, reduplicative ut tale, aliquid positivum est.

Respondeo secundo, distinguendo majorem: peccatum causabitur a Deo, sub ratione positivæ entitatis, concedo: sub ratione deformitatis, nego. Hoc autem non repugnat divinæ sanctitati, quia ex hoc non sequitur, Deum esse causam peccati, ut peccatum est, sed solum quatenus est ens, & actus. Unde D. Thomas hic qu. 79. ar. 2. sic 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, scilicet Dei. Unde defectus iste non reducitur in Deum tanquam in causam, sed in liberum arbitrium; sicut defectus claudicationis reducitur in tibiam curvam sicut in causam, non tamen in virtutem motivam, a qua tamen causatur quidquid est motionis in claudicatione; & secundum hoc Deus est causa actus*  
pec.

*peccati, non est tamen causa peccati, quia non est causa hujus, quod actus sit cum defectu.*

Dices. Divina causalitas, utpote ad ens terminata, non per nostram considerationem, sed ut est a parte rei, non potest ad unam formalitatem terminari, & præscindere ab aliis cum ea identificatis: Sed positiva deformitas est realiter, imo & transcendentaliter cum entitate identificata: Ergo divina causalitas terminata ad entitatem non potest a deformitate positiva præscindere.

Confirmatur: Multo magis præcisivus est intellectus humanus, quam causalitas divina: Sed intellectus humanus non potest per intellectionem entitatem peccati præscindere ab ejus deformitate, cum in illo intime, & transcendentaliter imbibatur: Ergo a fortiori id præstare nequit divina causalitas.

Ad instantiam respondeo majorem esse veram, quando formalitas cum entitate identificata continetur sub objecto causalitatis, & efficientiæ divinæ, secus vero, quando sub illo non continetur: deformitas autem peccati non continetur intra objectum causalitatis Dei, sicut ejus entitas; quia objectum adæquatum divinæ omnipotentiae est id solum, quod est reducibile in Deum tanquam in ultimum finem; deformitas vero peccati, cum avertat a Deo, ut sine ultimo, non est in ipsum ut ultimum finem referibilis; subindeque potest Deus sua causalitate entitatem peccati attingere, præscindendo ab ejus deformitate, quamvis ista realiter, imo & transcendentaliter cum entitate identificetur. Sicut anima movendo, & applicando tibiam curvam ad gressum, ita causat motum illum, quatenus est physicus, & vitalis, ut tamen illum non efficiat, quatenus est obliquus, & defe-

defectuosus ; quia nimirum obliquitas illa, quamvis cum vitalitate identificata, vel saltem cum illa intime, & inseparabiliter connexa, non continetur intra objectum adæquatum potentiæ loco motivæ, sed in tibiâ curvam, & deficientem reducitur. Quo exemplo utitur D. Thomas loco supra relato.

Ex hoc patet responsio ad confirmationem: ideo enim intellectus noster concipiens entitatem, non potest a deformitate præscindere, quia non solum entitas, sed etiam deformitas continetur sub objecto intellectus nostri. Sicut etiam ob eandem rationem intellectus Dei non potest entitatem intelligere, & a deformitate præscindere, bene tamen Dei voluntas potest entitatem amare, non amata deformitate entitatem includente ; quia in ordine ad intellectum continetur intra sphæram divinæ intelligibilitatis, non autem continetur intra sphæram amabilitatis Dei. Quidni ergo poterit similiter divina omnipotentia suo concursu, & causalitate attingere entitatem peccati, non attingendo ejus deformitatem, cum similiter entitas contineatur intra sphæram divinæ causalitatis, non vero deformitas? Sed de hoc fusius in Tractatu de voluntate Dei cap. 4. §. 5. explicando concordiam sanctitatis Dei cum decreto prædeterminante, & physica prædeterminatione ad materiale peccati.

## CAPUT IX.

### *De peccato omissionis.*

**E**Xplicato peccato commissionis, & ratione formali, per quam constituitur, consequens est, ut agamus de peccato omissione.

tionis, & aliquas difficultates, quæ circa illud occurrunt, & inter Theologos agitari solent, breviter hic resolvamus, & explicemus.

## §. I.

*Non potest dari omissio culpabilis sine actu precedente, aut concomitante, qui sit causa, vel occasio omittendi.*

**I**Ta videtur docere D. Thomas hic q. 71. art. 5. ubi sic ait: *Si in peccato omissionis consideretur id, quod per se pertinet ad rationem peccati, sic aliquando est ommissio absque omni actu tam exteriori, quam interiori. Si vero in peccato omissionis intelligantur etiam cause, vel occasiones omittendi, sic non est ommissio absque aliquo actu.* Quibus verbis clare docet, quod licet ommissio culpabilis secundum suam propriam, & essentialem rationem non exigat actum, qui essentialiter consistit in carentia actus præcepti, seu in privatione illius, ut tamen in individuo consideratur, & prout hic & nunc exercetur, requirit actum, qui sit causa, vel occasio illius. Unde quando articulum illum his verbis concludit, *Verius dici potest, quod aliquod peccatum* (nempe omissionis) *possit esse absque omni actu*, solum excludit actum, qui sit de illius essentia, vel qui directe, & per se ad illam terminetur, non vero actum, qui sit causa, vel occasio omittendi; alioquin sibi aperte contradiceret, & in eodem articulo pugnantia scriberet, ac doceret.

Nec valet, si dicas, D. Thomam ibi loqui de eo, quod regulariter, & ordinarie contingit, non vero de eo, quod absolute fieri potest.

Nam



Nam ibi impugnat sententiam aliquorum, qui negabant ad peccatum omissionis semper requiri actum per modum causæ: illi autem non poterant negare, regulariter, & de lege ordinaria, talem actum requiri, cum hoc contra evidentem experientiam pugnet, sed solum de lege extraordinaria, & in aliquo casu metaphysico: Ergo D. Thomas non solum de necessitate morali, sed etiam de physica, aut metaphysica loquitur. Unde supra qu. 6. art. 3. ad 3. sic ait: *Eo modo requiritur ad voluntarium actus cognitionis, sicut & actus voluntatis*: Sed ad omissionem voluntariam, & culpabilem necessarius est actus intellectus, non solum necessitate morali, sed etiam physica, aut metaphysica; cum repugnet sine cognitione aliquid esse voluntarium, ut ex definitione voluntarii constat: Ergo & actus voluntatis.

Non desunt etiam efficaces rationes, quibus assertionis nostræ veritas suaderi potest: sed præcipua, ac fundamentalis sumitur ex ratione voluntarii, quæ ad omissionem culpabilem necessario requiritur. Unde sic arguo: Ut ommissio aliqua culpabilis fit, & peccaminosa, debet esse voluntaria non solum in actu primo, sed etiam in actu secundo: At secluso omni actu voluntaris, eam antecedente, vel concomitante, non potest esse voluntaria in actu secundo, sed solum in potentia, & actu primo, cum voluntarium in actu secundo dicat actum, ut ex terminis constat, & aliquam voluntatis causalitatem, & influxum actualem requirat: Ergo ommissio, secluso quocumque actu voluntatis, eam antecedente, vel concomitante, culpabilis, & peccaminosa esse nequit.

Nec

Nec valet communis responsio Adversariorum, qui dicunt, quod ut omissio aliqua sit culpabilis, sufficit, quod sit voluntaria in actu secundo moraliter, & interpretative, id est juxta viri prudentis æstimationem, & interpretationem, ad quod non requiritur positivus aliquis voluntatis influxus, sed sufficit, quod homo possit, & teneatur aliquid facere, & non faciat. Non valet, inquam, hæc responsio: Primo quia cum peccatum essentialiter sit voluntarium, eo modo, quo aliquid habet rationem culpæ, debet habere rationem voluntarii: Sed omissio culpabilis, de qua agimus, non tantum secundum prudentis æstimationem, vel interpretationem, sed vere, & reipsa, independenter ab hujus, vel illius existimatione, habet esse peccaminosa, & continet veram, & realem malitiam, quamvis privativam, per quam in ratione peccati constituitur: Ergo reipsa, & independenter ab hominum existimatione, & interpretatione, subindeque physice, & realiter, & non solum moraliter, & interpretative debet esse voluntaria. Secundo: id, a quo omissio denominatur voluntaria in actu secundo, debet esse aliquid a parte rei in ipso omittente: Sed volitio interpretativa nihil est in omittente a parte rei, sed in solo intellectu interpretantis: Ergo ab ea omissio culpabilis non potest denominari voluntaria in actu secundo, sed solum ab actu physico, & reali voluntatis, eam antecedente, vel concomitante.

Dices, omissionem non denominari voluntariam ab ipsa formali interpretatione, quæ est in alieno intellectu, sed a fundamento ad ita interpretandum, quod est in voluntate, quoties adest potentia, & debitum

operandi, cum negatione operationis.

Sed contra: Ex his tribus, quæ referuntur, scilicet potentia, debito, & carentia operationis, tertium, cum sit ipsa ommissio, non potest habere rationem fundamenti, ex quo illa denominetur voluntaria, ut de se manifestum est, duo vero priora non sufficiunt ad rationem fundamenti proximi; quia fundamentum debet esse tale, quod non separetur ab omissione, sed infallibiliter eam inferat; potentia autem, & debitum separantur ab illa, & tam in eo, qui omittit, quam in eo, qui non omittit, reperiuntur: Ergo præter illa tria debet dari actus, qui sit causa omittendi, ad hoc ut ommissio denominetur voluntaria in actu secundo, subindeque culpabilis.

Secunda ratio præcedenti affinis, potest sic proponi: Non potest dari peccatum sine exercitio libertatis: Sed libertas per puram omissionem actus exerceri nequit: Ergo pura ommissio, secluso quocumque actu voluntatis, eam antecedente, vel concomitante, nequit esse peccatum. Major constat, minor vero sic ostenditur. Exercitium voluntatis, ut liberæ, debet esse vitale: Sed pura negatio nequit esse vitalis: Ergo libertas per puram negationem, aut omissionem actus exerceri nequit. Minor certa videtur: nam vivere in actu secundo est se movere ab intrinseco: Sed voluntas non se movet per negationem actionis, & motus: Ergo negatio actionis non est vita, sed negatio vitæ. Major vero suadetur primo: Voluntas, ut libera, est potentia vitalis: Ergo exercitium illius, ut liberæ, est exercitium vitæ, & consequenter *vitalis*. Secundo, voluntas carens omni actu est veluti

luti mortua, vel saltem dormiens: Ergo pura negatio actus nequit esse vitalis. Tercio, libertas in actu secundo est modus vitæ actualis, vel species illius: Ergo omne exercitium libertatis in actu secundo debet esse vitale; non enim potest dari species sine genere, nec modus sine substantia rei, cuius est modus. Demum non datur duplex vita in actu secundo, altera in negatione motus, altera in motu consistens: Ergo nec duplex libertas in actu secundo, altera consistens in actu secundo, altera consistens in negatione, seu omissione illius.

Huic rationi respondent Adversarii eodem modo, quo præcedenti, nimirum voluntatem actu peccantem peccato omissionis non vivere in actu secundo physice, & formaliter, bene tamen moraliter, & æquivalenter; quia ommissio pura actus, quoad hoc, quod est peccare, æquivalet actui physico, supposito, quod homo possit, teneatur, & non faciat. Verum præterquam quod difficile intelligi potest, quomodo voluntas actu peccans peccato omissionis, physice mortua, vel dormiens sit, & tamen sit vivens moraliter formaliter, & physice æquivalenter; hæc solutio confutata manet ex dictis contra responsionem ad præcedentem rationem; cum enim omne liberum voluntarium sit, si, ut aliqua ommissio culpabilis sit, non sufficiat, quod sit voluntaria moraliter, & interpretative, non sufficit etiam, quod sit libera moraliter, & interpretative, seu æquivalenter.

Obijcies primo: Ut aliqua ommissio sit voluntaria, subindeque culpabilis, & peccaminosa, sufficit, quod aliquis possit, teneatur, & non faciat, ut docet D. Thomas supra qu.

6. artic. 3. unde Jacobi 4. dicitur: *Scienti bonum, & non facienti, peccatum est illi: Ergo omissio, absque omni actu eam antecedente, vel concomitante, potest esse voluntaria, & culpabilis. Quare idem S. Doctor hic qu. 71. art. 5. ad 2. ait, quod aliquid dicitur voluntarium, non solum quia cadit super ipsum actus voluntatis, sed quia in potestate nostra est, ut fiat, vel non fiat.*

Respondeo, quod quando D. Thomas, & alii Theologi cum ipso docent, quod, ut omissio sit voluntaria, sufficit, quod homo possit, teneatur, & non faciat, *ly non facere*, non sumitur pure negative, & prout omnem suspensionem, & negationem actus importat, sed privative, & moraliter, secundum quod talis negatio causatur a voluntate; quare cum voluntas non possit illam causare, nisi aliquem actum eam antecedentem, vel concomitantem habeat, per *ly non facere*, non excluditur, sed subintelligitur actus voluntatis, omissionem concomitans, vel antecedens. Unde quando Jacobi 4. dicitur: *Scienti bonum, & non facienti, peccatum est illi*, *ly non facienti* intelligi debet de negatione voluntaria, & libera in actu secundo, ad quam requiritur exercitium libertatis, ut supra ostendimus. Similiter quando S. Thomas ait, *aliquid dici voluntarium, quia est in potestate nostra, ut fiat, vel non fiat*, vel solum loquitur de voluntario in actu primo, vel intendit aliquid posse dici voluntarium in actu secundo, sine actu directo, & immediate ad ipsum terminato, quomodo non negamus omissionem posse esse voluntariam, & culpabilem, ut constat in eo, qui vult studium, ludum, aut venationem eo tempore,



re, quo tenetur interesse missæ sacrificio.

Objicies secundo, Si Deus, instante obligatione alicujus præcepti affirmativi, v. grat. dilectionis Dei, denegaret voluntati concursum suum ad omnem actum positivum, cum hujus præcepti adimpletione impossibilem, in tali casu posset non diligere Deum, subindeque peccare peccato omissionis; & tamen tunc nullum actum cum hujusmodi præcepti impletione impossibilem eliceret, cum repugnet, voluntatem sine concursu Dei operari: Ergo metaphysice loquendo, & de potentia absoluta, non repugnat dari omissionem culpabilem, absque omni actu physico eam antecedente, vel concomitante.

Respondeo, concesso Antecedente, negando consequentiam. licet enim illo casu voluntas posset non diligere Deum; non posset tamen peccare peccato omissionis; quia cum exercitium libertatis debeat ab actu positivo incipere, & in casuposito nullus actus positivus in voluntate existeret, negatio amoris non esset in actu secundo libera, & voluntaria, sed solum in actu primo; subindeque non esset moralis, & imputabilis ad culpam, sed pure naturalis, & physica.

#### §. IV.

*Alia difficultates circa peccatum omissionis breviter resolvuntur.*

**Q**uæres primo, utrum omne opus de se incompatible cum observantia præcepti affirmativi vitietur ex malitia omissionis?

Respondeo, si talis actus in omissionem influat per modum causæ, vel occasionis,

ex illa vitiari, & esse peccatum, secus vero si in illam nullo modo influat, sed ad eam mere per accidens, & concomitanter se habeat.

Utraque pars manifesta est: nam actus, qui terminatur ad aliquid influens in omissionem per modum causæ, vel occasionis, consequenter terminatur, & influit in ipsam omissionem: Ergo ex illa vitiatur. E contra vero actus, qui ad illam mere per accidens, & concomitanter se habet, nullatenus ad eam terminatur, nec in illam influit, & per consequens ex illa vitiari nequit. Utrumque explicari potest hoc exemplo: Si aliquis propter desiderium, & aviditatem studendi omittat missam, studium illud est malum; quia quamvis de se bonum, est ratio, & causa volendi aliquid malum, nimirum missæ omissionem. Si vero postquam homo ob pigritiam, vel laborem itineris, aut consimilem causam decrevit non interesse sacro, & eo tempore, quo urget præceptum audiendi missam, studio vacet, studium illud ex omissione missæ non vitiatur; quia nullo modo in eam influit, sed ad eam mere per accidens, & concomitanter se habet. Unde hæc regula generalis statui potest, ad dignoscendum quandonam actus, qui conjunctus est cum omissione, sit causa, vel occasio illius, & quando ad illam mere per accidens, & concomitanter se habeat. Si opera cum observantia præcepti impossibilia supponant in voluntate firmum, & efficax decretum, seu propositum non observandi præceptum, tunc mere per accidens, & concomitanter ad ejus omissionem se habent; quia cum supponant causam sufficientem omissionis, præ-

dictum scilicet voluntatis propositum, in eam de facto non influunt. Si vero tale propositum non supponant, in omissionem influunt, ut causæ, vel occasiones illius.

Adverte tamen, ut opera illa non censentur influere in omissionem, requiri, quod nulla sit spes mutandi propositum, sed illud moraliter perseveraturum sit; si enim sit spes revocandi propositum, & verisimile sit, quod illud mutabitur, opera cum adimplerione præcepti impossibilia censentur influere in ejus omissionem. Ex quo intelliges, eum, qui prope horam duodecimam, in qua instabat præceptum audiendi sacrum, se somno dedit, post firmum omittendi propositum, non peccare se somno tradendo, quia in tam brevi tempore nulla est spes mutandi propositum: E contra vero clericum navigantem, & post firmum propositum non recitandi horas canonicas in tota navigatione projicientem breviarium in mare, peccare mortaliter illud projiciendo; quia in tam longa temporis mora, qua navigatio durare debet, posset retractare propositum, & verisimile est, quod illud mutaret: per projectionem vero breviarii necessitatur ad omissionem præcepti, quamvis mutet propositum, & per consequens hujusmodi projectio est causa omissionis.

Quæres secundo, an actus, qui est causa omissionis, duplicem habeat malitiam specie diversam, unam ex omissione, quam causat, & alteram oppositam illi virtuti, a qua procederet, si malam omissionem non causaret: v. g. utrum studium causans omissionem sacri sit non solum contra religionem, qua præcipitur auditio missæ, sed etiam contra virtutem studiositatis, quæ inordinatum studendi

amorem regulare, & moderari debet?

Respondeo, illum unam tantum specie malitiam moralem habere, sumptam ex omissione, quam causat. Qui enim omittit sacrum propter studium, non magis peccat, quam peccaret, si manendo otiosus absque tali actu ipsum omitteret, ut videtur per se notum: At si omitteret sacrum absque tali actu, per solam otiositatem, committeret unicum peccatum, scilicet contra virtutem religionis: Ergo & qui omittit sacrum propter studium, solum contra virtutem religionis peccat, non vero contra virtutem studiositatis.

Dices: Omittens sacrum propter studium hoc facit ex nimio affectu studendi: Sed ad virtutem studiositatis pertinet nimietatem in affectu studendi corrigere, & moderari: Ergo qui omittit sacrum propter studium, facit contra virtutem studiositatis, & non solum contra virtutem religionis.

Respondeo, nimietatem in affectu studendi duplicem esse: una est intra propriam materiam, quando scilicet quis studet res prohibitas, vel inanes, aut quæ propriam facultatem superant; altera intra propriam materiam non est, sed ad aliam transfertur, ut quando quis studet, & a studio impeditur observantia præcepti spectantis ad materiam alterius virtutis. Prima constituit vitium curiositatis, & per virtutem studiositatis corrigitur; secunda vero non a studiositate, sed ab illa virtute, cujus præceptum per studium impeditur, corrigi debet; & hujus conditionis est nimietas affectus studendi, impediens sacri auditionem, quando instat præceptum; quare non per studiositatem, sed per religionem corrigitur.

Quæ-

Quæres tertio, an omiffio culpabilis in fomno, vel ebrietate contingens, fit in fe ipfa formaliter peccatum, vel folum peccati effectus?

Refpondeo, illam effe vere in fe peccatum. Ratio eft, quia ut aliquid vere fit, & dicatur peccatum, & non folum effectus peccati, fufficit, quod fit voluntarium indirecfe, & in fua caufa: At omiffio facri contingens in fomno indirecfe, & in fua caufa voluntaria eft, cum fupponamus omittentem, quando fe fomno dedit, illam prævidiffe: Ergo illa in fe formaliter peccatum eft. Minor conftat. Major vero triplici exemplo declaratur, & fuadetur. In primis enim pollutio nocturna in fomno contingens, licet non fit in fe formaliter libera, & voluntaria, quia tamen eft libera, & voluntaria in fua caufa, puta in turpi cogitatione, vel in actu impudico, aut alio confimili actu, peccatum eft, ut docet S. Thomas 3. p. qu. 80. art. 7. Item fi quis voluntarie fe inebriet, aut fomno committat, prævidens, quod in ebrietate, vel in fomno fervum occidet, non folum peccat, quando dat caufam, fed etiam quando de facto occidit, quamvis tunc nullam habeat libertatem formalem; quia nimirum talis occifio in fua caufa libera, & voluntaria eft; unde fi tunc occidat Clericum, manet excommunicatus, ut docent Sylvefter, Paludanus, & alii. Demum quando aliquis peccat ex ignorantia vincibili, actus peccati eft folum indirecfe voluntarius, & in caufa, nempe ignorantia: Ergo ad peccatum fufficit voluntarium indirectum, & in caufa.

Confirmatur. Non plus voluntarii requiritur ad peccandum, quam ad merendum, vel recipiendum valide aliquod Sacramentum:



Sed ad merendum, vel recipiendum valide aliquod Sacramentum, sufficit voluntarium indirectum, & in causa: Ergo & ad peccandum. Major videtur certa, minor etiam constat exemplo illius, qui in vigilia habens propositum martyrii, vel baptismatis, nocte vel baptizaretur in somno, vel pro Christo occideretur; ille enim vere & baptismatis gratiam, & martyrii aureolam in hoc felici somno consequeretur, ut communiter docent Theologi. Cur ergo similiter omissio in somno, vel ebrietate contingens non poterit esse in se formaliter mala, & peccaminosa, ratione actus voluntarii, qui illam præcessit, in quo indirecte, & tanquam in causa voluta est? Nam ut talis actus influat de facto in omissionem evenientem in somnis, sufficit, quod existat moraliter eo tempore, quo contingit omissio: Atqui eo ipso, quod non est retractatus, censetur existere moraliter eo tempore, quo contingit omissio: Ergo vere in illam influit moraliter, eique confert libertatem, & moralitatem sufficientem, ut vere, & formaliter sit in se mala, & peccaminosa, quamvis in somno, vel ebrietate contingat.

Dices. Ex hac ratione, & doctrina sequitur, quod sacerdos ebrius, aut dormiens poterit Sacramentum Eucharistiæ cōficere, si ante somnum, vel ebrietatem habuerit intentionem consecrandi, & faciendi, quod facit Ecclesia; quia similiter talis consecratio erit libera, & voluntaria indirecte, & in causa. Sed nego sequelam. Tum quia licet Christus prolationem verborum voluntariam solum in causa ad dignitatem sacramenti elevare poterit, id tamen noluit, ob reverentiam debitam Sacramentis. Tum etiam, quia oportet

tet Sacramenta confici a ministro, cum morali certitudine materiæ debitæ: in somno autem, aut in ebrietate talis certitudo esse nequit; quamvis enim ante somnum panem, & vinum pro conficienda Eucharistia prope se relinqueret, postea in somno existens aliam posset materiam applicare, & verba supra illam proferre. Addo, quod verba in somno, vel ebrietate prolata non sunt formaliter verba, defectu actualis significationis, sed duntaxat materialiter, sicut verba prolata a pica, vel a psittaco; subindeque non sunt idonea, nec sufficientia ad conficiendum Eucharistiæ sacramentum.

Quæres quarto, an peccata commissionis, & omissionis, ex eodem motivo procedentia, sint ejusdem speciei?

Respondeo, quod licet illa in esse physico considerata distinguantur specie, & plusquam specie; (habent enim se in hoc genere sicut affirmatio, & negatio, & sicut ens, & non ens, inter quæ nulla datur convenientia) si tamen considerentur in esse moris, sunt ejusdem speciei. Ita D. Thomas hic qu. 72. art. 6. ubi sic ait: *Si loquamur de specie peccati commissionis, & omissionis formaliter, sic non differunt specie, quia ad idem ordinantur, & ex eodem motivo procedunt: avarus enim ad congregandam pecuniam & rapit, & non dat, que dare debet, & similiter gulosus ad satisfaciendum gulæ & superflua comedit, & jejunia debita prætermittit.* Quibus verbis hanc rationem fundamentalem nostræ resolutionis insinuat: Actus humani, & peccata habent speciem ex fine: Ergo si ommissio, & commissio ad idem ordinantur, & ex eodem motivo procedant, erunt ejusdem speciei in esse

moris . Porro cum duplex sit finis actionum humanarum , alius , qui dicitur finis operis , qui actui humano intrinsecus est , & essentialis , alius , qui vocatur finis operantis , qui tali actui accidentaliter est ; quando omissio , & commissio ordinabuntur ad eundem finem operis , erunt ejusdem speciei essentialis in esse moris , & in ratione peccati , ut contingit , quando ad idem vitium spectant : quando vero ordinabuntur ad eundem finem operantis , erunt ejusdem speciei accidentaliter in esse moris , & in ratione peccati , ut patet , si quis omissionem audiendi sacrum , & commissionem furti ordinet ad mœchiam , vel homicidium .

## C A P U T X.

### *De peccato mortali , & veniali .*

**P**Lures , & graves circa peccatum mortale , & veniale occurrunt difficultates , quas breviter hic expediemus , & resolvemus .

#### §. I.

### *Præcipua inter peccatum mortale , & veniale discrimina .*

**S**uppono primo tanquam certum , peccatum veniale distingui natura sua a mortali , & non solum ex parte subjecti , seu peccantis , cui omnia sint mortalia , si sit infidelis , aut reprobus ; omnia venialia , si fidelis , aut prædestinatus , ut volunt Vuicleff , Lutherus , Calvinus , alique hæretici : Neque ex sola Dei misericordia , quædam nolentis punire mor-

morte aeterna, licet de se omnia sint ea iuste punibilia, ut olim docuerunt Gerson, & Almainus.

Probatum primo ex Scriptura: Christus enim Lucæ 9. vocat quædam peccata festucas in oculo, alia trabes: At festucæ non possunt per se excæcare oculum, in quibus sunt: Ergo levia quædam sunt peccata, quæ non tantum actu non extinguunt gratiam, quæ est animæ lumen, sed quæ nec eam extinguere possunt; subindeque de se, & ex natura, ac levitate intrinseca venialia sunt. Item Paulus 1. ad Corinth. 3. quædam peccata, quæ iusti committunt, retinendo tamen adhæsiōnem vivam ad Christum, ut fundamentum suum, comparat feno, ac stipulæ superimpositis fundamento, ut explicat Cyprianus in epist. ad Antonianum, Ambrosius serm. 2. in psal. 138. & Augustinus lib. 21. de civit. cap. 26. Sed fenum, & stipula non possunt ex se destruere fundamentum: Ergo nec illa peccata, ex se, & ex natura sua, sunt capacia destruendi gratiam, & charitatem, per quam Christo ut fundamento unimur.

Probatum secundo ratione, quam insinuat S. Thomas hic qu. 88. art. 1. Peccatum est quædam animæ infirmitas: unde sicut inter infirmitates corporis quædam sunt graves, quæ mortem inducunt, auferendo principium vitæ, quædam vero leves, quæ in eo periculo non constituunt, quamvis ad id disponant; ita & inter peccata, aliqua de se, & ex natura sua sunt gravia, quæ mortem spirituales animæ inferunt, eam privando gratia, & charitate; alia levia, quæ licet ad talem effectum disponant, de se tamen illum producere non valent.

Addo 2

Addo, quod Gersonis sententia reprobata videtur a Pio V. & Gregorio XIII. qui hanc Michaelis Baji propositionem damnarunt: *Nullum est peccatum natura sua veniale, sed omne peccatum meretur pœnam æternam.* Unde post hanc censuram talis opinio ad minus temeraria censenda est.

Dices. Offensa infinita meretur de se, & ab intrinseco pœnam æternam, & secundum durationem infinitam: Sed peccatum veniale, cum sit offensa Dei, qui est infinitus, est offensa infinita: Ergo de se, & ab intrinseco pœnam æternam meretur; subindeque non habet ex levitate sua intrinseca, quod veniale sit, sed tantum ex divina lege, & misericordia, quæ puniens illud citra condignum, talem pœnam ei non imputat. Unde Augustinus variis in locis asserit, neminem fore salvum, si absque misericordia judicetur a Deo.

Respondeo, concessa majori, negando minorem. licet enim peccatum veniale sit offensa Dei infiniti, non est tamen offensa infinita, sicut peccatum mortale; quia non offendit illum simpliciter, tollendo ab eo rationem ultimi finis secundum effectum, sicut culpa mortalis, sed tantum secundum quid, divertendo hominem ab illo, quatenus diligit aliquod objectum creatum præter ordinem ultimi finis, ut magis infra declarabitur.

Ad Augustinum vero dicendum, ipsum solum velle, neminem re ipsa consecuturum vitam æternam sine misericordia, quatenus venialia etiam debent remitti, ut quis salvus fiat, & ingrediatur regnum cœlorum, in quod nihil immundum, & coinquinatum intrare potest. Quod autem in hoc sensu loquatur, patet ex lib. 9. confess. cap. ultimo, ubi



bi rogat lectores, ut orent pro matre sua defuncta, ut (inquit) consequatur Dei misericordiam: Atqui defunctis non remittuntur peccata mortalia, sed venialia tantum: Ergo istorum remissio est misericordia quaedam, necessaria cuique, ut recipiatur in vitam æternam.

Suppono secundo, discrimen, quod ex natura rei inter peccatum mortale, & veniale reperitur, non consistere in eo, quod mortale sit contra præceptum, veniale vero contra consilium, ut docent Scotus, Gabriel, & alii. Nam sicut consilium ad nullum peccatum obligat, ita nec contra illud agere ullum est peccatum: unde Apostolus 1. Corinth. 7. *De virginibus præceptum Domini non habeo, consilium autem do.* Et paulo post: *Si nupserit virgo, non peccavit.* Ratio vero, quare consilium ad nullum obliget peccatum, est, quia non tenetur homo in suis actionibus sequi, quod perfectius est.

Dices. Vovere, vel proponere facere contra consilia, peccatum est: Ergo & agere contra illa. Respondeo ideo votum contra consilia esse peccatum, quia vanum, cum careat debita materia melioris boni, in qua omne votum, ut obliget, fundari debet. Propositum vero agendi contra consilia nequaquam peccatum est; si enim (teste Apostolo) virgo non peccat, si nubat, a fortiori non peccabit, quando nubendi propositum concipiet.

His præmissis, breviter hic declaranda sunt præcipua inter peccatum veniale, & mortale discrimina. Primum, ac præcipuum est, quod peccatum mortale includat saltem virtualiter magnum Dei contemptum, in eo consistentem, ut homo præferat amorem creaturæ a-

mori

mori Creatoris, & præ amore illius non curret dissolvere amicitiam, & conjunctionem cum Deo ultimo fine. Veniale vero, hoc ipso quod amicitiam, & conjunctionem cum Deo ultimo fine non dissolvit, virtualem hunc contemptum Dei ultimi finis non includit.

Ex hoc discrimine, quod magis infra declarabitur, oritur aliud assignatum a D. Thoma q. 7. de malo art. 1. his verbis: *Si charitas excludatur, est peccatum mortale; si autem sit talis defectus rectitudinis, qui charitatem non excludat, erit peccatum veniale.* Ab hoc enim contemptu habet peccatum mortale, quod charitatem excludat, non autem veniale, in quo talis contemptus non includitur. Hinc desumitur denominatio illa mortalis, & venialis in peccato: cum enim charitas, qua anima Deo jungitur, sit veluti forma, qua vivit vita supernaturali, peccatum, quod illam destruit, recte mortale dicitur, utpote causans mortem spiritualem in anima; illud vero, quod eam relinquit in subjecto, veniale appellatur; quia non excludit principium veniæ, sed relinquit in subjecto aliquid, per quod eam obtinere potest, nempe charitatem.

Ex hoc sequitur tertium discrimen in eo situm, quod peccatum mortale importat defectum ordinis ad ultimum finem, seu aversionem, & deordinationem ab ultimo fine; veniale vero habet solum deordinationem circa ea, quæ sunt ad finem, conservato ordine ad ultimum finem. Cum enim charitas sit, quæ convertit, seu ordinat hominem in ultimum finem, consequens est, ut peccatum, quod charitatem excludit, avertat, & deordinet ab ultimo fine, illud vero, quod eam

eam non expellit, talem aversionem, & deordinationem non causet.

Ex hoc discrimine aliud oritur, nempe quod mortale inordinationem irreparabilem inducat, non autem veniale. Nam, ut dicitur D. Thomas hic q. 88. art. 1. ultimus finis in moralibus est sicut primum principium in speculativis: unde sicut error circa prima principia est incorrigibilis, seu irreparabilis; ita peccatum, quod inducit aversionem ab ultimo fine, reparari nequit per aliquod principium intrinsecum, sed solum per virtutem divinam; contra vero illud, quod non importat inordinationem a fine, sed tantum a mediis, reparari potest per aliquod principium intrinsecum, scilicet per rectam intentionem finis, sicut error circa conclusiones corrigi potest ex recta cognitione principii. Ex quo nascitur quintum discrimen, consistens in eo, quod peccatum mortale inducit reatum pœnæ æternæ, veniale autem pœnam solum temporalem meretur. Nam ut ratiocinatur D. Thomas hic qu. 87. art. 3. peccatum ex hoc inducit reatum pœnæ, quod pervertit ordinem divinæ justitiæ; unde illud pœnam æternam meretur, quod inordinationem, quantum est de se, irreparabilem, subindeque æternam importat; illud vero meretur pœnam temporalem, quod dicit inordinationem ab intrinseco reparabilem, subindeque de se transitoriam, & temporalem.

Ultimum discrimen consistit in eo, quod peccatum mortale est contra legem, peccatum autem veniale non est proprie contra legem, sed præter, vel extra legem. Nam ut ait S. Thomas hic q. 88. ar. 1. ad 1. *Venialiter*

*peccans non facit, quod lex prohibet, nec prætermittit id, ad quod lex per præceptum obligat, sed facit præter legem, quia non observat modum rationis, quem lex intendit. Et q. 7. de malo art. 1. ad 1. Communiter dicitur, quod peccatum veniale non est contra legem, sed præter legem; quia si in aliquo recedit ab ordine legis, non tamen ipsum corrumpit, quia non corrumpit dilectionem, quæ est plenitudo legis.*

Confirmatur: Triplex est genus peccati venialis: aliud est veniale ex genere suo, quod semper manet veniale, & intra propriam materiam nunquam fit mortale, ut verbum otiosum: aliud est veniale ex imperfecta deliberatione, ut turpis cogitatio, vel motus infidelitatis iudicium antevertens: aliud demum est veniale ex levitate materiæ, ut furtum pomi: nullum autem ex his venialibus est contra legem: non quidem primum, quia actus otiosus est de se indifferens, & caret solum ordine ad bonum finem; nec secundum, vel tertium, quia lex cum agentibus liberis imponatur, ab iis solum violatur, qui libere, & deliberate operantur; & cum bonum commune intendat, non violatur simpliciter illis actibus, qui ob parvitatem materiæ nullum notabile nocumentum inferunt.

Ex dictis inferes primo, malitiam peccati mortalis, & malitiam venialis essentialiter, & specie inter se differre; nam, ut supra ostendimus, inordinatio, & malitia peccati mortalis pertingit usque ad finem, & ipsum destruit; inordinatio autem, seu malitia peccati venialis non pertingit usque ad finem, sed sistit in ipsis mediis, quæ peccans non refert actualiter ad finem, sed duntaxat habitualiter,

ter, ut infra dicemus: Sed inordinatio, & malitia pertingens ad finem essentialiter, & specie differt ab illa, quæ sistit in mediis, & quæ usque ad finem non pertingit: Ergo malitia peccati mortalis essentialiter, & specie differt a malitia peccati venialis.

Dices: Illa peccata sunt ejusdem speciei, quorum objecta specie non differunt: Sed objecta peccati mortalis, & peccati venialis interdum non differunt specie, ut patet in objecto furti; nam ejusdem speciei est res aliena, sive sit in parva, sive in magna quantitate: Ergo peccatum mortale, & veniale sunt ejusdem speciei in ratione peccati.

Respondeo distinguendo Majorem: quorum objecta specie non differunt, formaliter, & in esse objecti, concedo majorem: materialiter tantum, & in esse rei, nego majorem. Similiter distinguo minorem: objecta peccati mortalis, & venialis interdum non differunt specie, materialiter, & in esse entis, concedo minorem: formaliter, & in esse objecti, nego minorem; nam sub hac ratione attenditur eorum differentia penes habitudinem improportionis ad ultimum finem, quæ est diversæ rationis, & speciei in objecto mortaliter, & venialiter tantum peccaminoso, cum primum dicat improportionem averſivam, & destructivam ipsius finis, non vero alterum; quæ diversa improportio constituit objecta formaliter diversa in ratione objectorum, & refundit in actus ad illa terminatos distinctionem essentialem in ratione peccati, seu mali moralis.

Inferes secundo, peccatum veniale dispo-  
nere quidem ad mortale, nunquam tamen  
ita posse aggravari, ut transeat in mortale,  
vel



vel ex pluribus venialibus possit fieri unum mortale. Ita D. Thomas hic qu. 88. art. 3. 4. & 5. Patet hoc corollarium quantum ad singulas partes. In primis enim, quod peccatum veniale disponat ad mortale manifestum est, quia homo negligendo venialia, paulatim, & sensim assuescit contemptui, & transgressioni legis, quo fit, ut tandem in majora peccata incidat, juxta illud Proverb. *Qui spernit modica, paulatim decidet.* Unde Chrysostomus homil. 87. in Matth. hoc mirabile paradoxum docet, nimirum majori sollicitudine aliquo modo cavendum esse a venialibus, quam a mortalibus: *Solet mihi (inquit) nonnunquam non tanto studio magna videri peccata esse vitanda, quam parva, & viliora: illa enim ut aversemur, ipsa peccati natura efficit; hæc autem ipsa re, quia parva sunt, desides reddunt, & dum contemnuntur, non potest ad expulsionem eorum animus generose insurgere, unde cito ex parvis magna fiunt, negligentia nostra.*

Quod vero peccatum veniale nunquam possit ita augeri, & aggravari, ut transeat in mortale, non minus evidens est: nam ea, quæ sunt ordinis inferioris, quantumcumque intra propriam speciem augeantur, nunquam possunt pertingere ad ea, quæ sunt ordinis superioris: Sed malitia peccati venialis est inferioris ordinis, & diversæ speciei a malitia mortalis; cum ista sit averfiva ab ultimo fine, & destructiva ipsius, non vero illa, ut ex supra dictis patet: Ergo, &c.

Ex hoc probata manet tertia pars corollarii. nam peccata venialia, quantumcumque multiplicentur, non possunt avertere ab ultimo fine, nec reatum pænæ æternæ inducere:

re: Ergo non possunt facere unum mortale per integritatem, sicut nec ex multis punctis simul junctis potest linea consurgere.

Dices. Plura furta levia multiplicata constituunt tandem unum peccatum mortale: Ergo ex multis venialibus unum mortale potest effici.

Resp. negando Antecedens. nam quando aliquis committit plura furta levia, ex illis simul junctis, & collectis unum peccatum mortale non resultat, sed ultimum furtum, quo pervenitur ad magnam materiæ quantitatem, est peccatum mortale; quia licet furtum sit rei secundum se levis, ex connotatione tamen furtorum præcedentium, cum quibus moraliter conjungitur, redditur furtum rei gravis, & grave damnum infertur proximo.

#### §. IV.

*Qui mortaliter peccat, ultimum finem in creatura virtualiter saltem, & interpretative constituit.*

**I**Ta communiter docent Theologi contra Adrianum. Ratio est, quia omnis, qui mortaliter peccat, plus appetitive diligit creaturam, quam Deum, siquidem ejus voluntatem, & præceptum propter illam contemnit, juxta illud Joan. 12. *Dilixerunt gloriam hominum, plusquam Dei*: Sed finis est id, quod maxime diligitur: Ergo qui mortaliter peccat, ultimum finem in creatura constituit.

Confirmatur ex August. lib. 83. quæstionum q. 30. ubi totam perversitatem humanæ vitæ collocat in hoc, quod homo fruatur utendis, & utatur fruendis: At ex eodem S. Doctore lib. 10. de civit. cap. 10. & lib. 1. de Doctrina  
Chri-

Christiana cap. 4. & 5. frui non est aliud, quam alicui tanquam ultimo fini adhærere: Ergo qui mortaliter peccat, & aliquam creaturam inordinate, & contra Dei præceptum diligit, illi ut fini ultimo adhæreret. Unde ad Ephes. 5. avaritia *idolorum servitus* appellatur, quia ut ibidem lect. 3. observat S. Thom. *Idololatria est, quando honor soli Deo debitus impenditur creature: Deo autem duplex honor debetur, scilicet ut in eo finem nostrum constituamus, & ut in eo fiduciam nostram finaliter ponamus: ergo qui hoc in creaturis ponit, reus est idololatriæ. Hoc autem facit avarus, qui finem suum in re creata ponit, & etiam totam suam fiduciam.*

Dices: Si peccans mortaliter ultimum finem in creatura constitueret, homo posset simul habere plures ultimos fines; cum possit plura peccata, habentia diversa objecta disparata, committere: Sed hoc implicat contradictionem, ut in tractatu de ultimo fine cap. 1. §. 3. ostensum est: Ergo & illud.

Huic objectioni, quam Cajetanus *argumentum Novitiorum* appellat, respondeo negando sequelam majoris, & ad illius probationem dico, creaturam, in qua mortaliter peccans finem ultimum constituit, non esse illam, quæ est objectum peccati mortalis (hæc enim est tantum finis proximus, & intermedius) sed bonum proprium, & privatum ipsius peccatoris, non præcise secundum se consideratum, sed ut connotans privationem gratiæ, & charitatis. Ita Cajetanus supra qu. 1. art. 5. ubi hæc scribit: *Peccator nec in gulæ, nec in injustitiæ apparenti bono seorsum constituit ultimum finem; cujus signum est, quia neutrum sibi sufficit, sed omnia commutabilia bona,*  
ad

ad quæ peccator convertitur, referuntur ad unum communem finem, qui est simpliciter ultimus sibi, scilicet ipsemet, quoniam omnia appetit, ut conferentia ad bonum proprium, ita quod hujusmodi bona non appetuntur, ut fines ultimi simpliciter, sed ut fines ultimi partiales, ut scilicet partes boni proprii, quod est simpliciter finis ultimus illius, & intentum in omni peccato mortali. Quam doctrinam desumpsit ex S. Thoma in 2. dist. 42. quæst. 2. art. 1. ubi sic ait: *Finis ultimus in amore commutabilium bonorum est ipse homo, propter quem alia querit; & ideo si radix peccatorum accipiatur ex parte ipsius peccantis, erit una; si autem sumatur ex parte eorum, quæ propter seipsum peccans querit, erunt plures.* Ratio etiam huic doctrinæ, & solutioni suffragatur: Illud enim est finis ultimus peccatoris, propter quod, & sub cuius ratione appetit omnia bona particularia, quæ prosequitur: Sed quidquid peccator appetit, appetit sibi ipsi, & sub ratione boni proprii, & privati: Ergo illud est finis ultimus peccatoris. Major patet, minor probatur. Cum amor sit quædam inclinatio fundata in aliqua natura, & in ipsa, ut ita dicam, radicata, semper tendit in bonum ipsi naturæ conjunctum, & conveniens; alias non corresponderet suo principio radicali, nec principium, & terminus illius inclinationis inter se proportionem haberent. Unde cum charitas radicetur in gratia sanctificante, quæ est divinæ naturæ participatio, &, ut sic loquar, quædam natura deifica, semper inclinat justum in bonum ipsius Dei, & omnes ejus actus bono divino subijcit, & subordinat: quare Apostolus ait, quod *charitas non querit, quæ sua sunt.* E contra vero philantia, seu amor

amor inordinatus sui, qui charitati opponitur, cum dimanet a natura corrupta, & vitiata, & in ea radicetur, semper tendit, & inclinatur peccatorem in bonum proprium, & privatum, juxta illud ejusdem Apostoli: *Omnes, quæ sua sunt, quærunt*. Unde Aristoteles 9. Ethic. cap. 8. pravos, seu peccatores vocat *philautos*, seu amatores sui. Et Augustinus 14. de civit. c. 28. docet, quod sicut amor Dei, usque ad contemptum sui, ædificat civitatem Jerusalem, seu justorum; sic amor sui, usque ad contemptum Dei, ædificat civitatem Babylonis, seu peccati.

Dixi, finem ultimum peccantis mortaliter esse bonum proprium, & privatum, non præcise, & secundum se consideratum, sed ut connotans privationem gratiæ: nam ultimus finis peccantis mortaliter est irreferibilis in Deum, & ipsi oppositus: bonum autem proprium secundum se non importat talem oppositionem, & irreferibilitatem, sed abstrahit a relatione, vel exclusionem relationis in finem supernaturalem, connotando tamen gratiæ privationem, quæ est in quolibet peccante mortaliter, efficitur omnino irreferibile in Deum, & ipsi oppositum. Ex quo intelliges, omnes actus existentis in peccato mortali non esse malos, & peccaminosos, nec per omnes peccatorem ultimum finem in creatura constituere; nam licet omnes fiant in bono proprio, & nullus ad supernaturalem ordinem transeat; non tamen fiunt in tali bono privative, excludendo gratiam, & charitatem, per quam bonum proprium ad bonum supernaturale, & in Deum ultimum finem potest referri. Unde existens in peccato mortali potest elicere aliquos actus honestos, & moraliter bonos, sicut colere pa-



parentes , subvenire egentibus , diligere amicos , &c. ut dicemus in tractatu de gratia.

## §. III.

*Quem finem ultimum actu intendat ille , qui venialiter peccat ?*

**R**atio dubitandi est , quia ille , qui peccat venialiter , non potest habere Deum pro ultimo fine talis actus , cum peccatum veniale non sit in Deum ut ultimum finem ordinabile ; nec etiam creaturam , alioquin non venialiter , sed mortaliter peccaret , cum sit peccatum mortale , ultimum finem in creatura constituere .

Aliqui , ut ab hac gravi difficultate facile se expediant , dicunt peccantem venialiter nullum habere finem ultimum in particulari , sed solum in communi , scilicet bonum satiativum appetitus , seu beatitudinem in communi , in quam omnes actiones sive bonæ , sive malæ possunt actu referri , juxta illud Boetii lib. 2. de consolat. prosa 2. *Omnis mortalium cura , quam multiplicium studiorum labor exercet , diverso calle procedit , sed ad unum beatitudinis finem nititur pervenire .* Ita P. Contensonus tomo 3. pagina 162. Verum hæc sententia communiter a nostris Thomistis rejicitur , ex eo quod in omni operatione humana homo agit propter aliquem finem ultimum materiale , seu in particulari , verum , vel apparentem , ut ostendimus in tractatu de beatitudine cap. 1. §. 2. Sed peccatum veniale , quando fit cum deliberatione , est vere , & proprie actio humana , ut constat . Ergo habet aliquem finem ultimum , non solum for-

malem, & in communi, scilicet rationem boni ut sic, sed etiam materialem, & in particulari, seu rationem illam boni ut sic, ut determinatam, & contractam ad aliquod bonum particulare, verum, vel apparens, subindeque vel ad Deum, vel ad creaturam.

Alii existimant, peccantem venialiter habere pro fine negative ultimo sui actus creaturam illam, quam inordinate diligit, & quæ est objectum peccati venialis. Ita Suarez, Vasquez, & alii Recentiores communiter. Sed hic etiam modus dicendi displicet nostris Thomistis, quia finis ultimus negative dicitur ille, qui ad finem ulteriorem non ordinatur, ut illi Authores dicunt: Sed creatura illa, quam peccans venialiter inordinate diligit, & quæ est objectum peccati venialis, sæpe ordinatur ad finem ulteriorem, ut patet in eo, qui furatur assem ad dandam eleemosynam, vel qui dicit mendacium leve ad salvandam vitam proximi: imo semper venialiter peccans refert objectum peccati venialis ad bonum proprium, & privatum; cum omnis inclinatio tendat ad bonum proprium, & perfectivum illius naturæ, a qua dimanat, & in qua radicatur, seu illius suppositi, in quo talis natura existit: Ergo creatura illa, quæ est objectum peccati venialis, non est, nec esse potest finis ultimus, etiam negative, peccantis venialiter.

Dico igitur, justum venialiter peccantem respicere bonum proprium, & privatum, ut ultimum finem, non simpliciter, & absolute, sed secundum quid, & cum addito, nempe in ratione finis præcise actualis.

Prima pars patet ex supra dictis. cum enim actus, qui in homine justo non im-

peran-

perantur a charitate, non habeant aliud principium, in quo actualiter radicentur, & fundentur, quam propriam operantis naturam, non possunt habere alium finem, in quem actualiter referantur, quam bonum proprium, & perfectivum talis naturæ, seu suppositi, in quo illa existit; alias inclinatio non corresponderet suo principio radicali, seu principium, & terminus inclinationis non haberent inter se proportionem, ut §. præcedenti dicebamus.

Secunda vero pars, nempe quod tale bonum non sit finis simpliciter, & absolute ultimus peccantis venialiter, ex eo constat, quod finis simpliciter, & absolute ultimus omnem relationem tam habitualement, quam actualem ad ulteriorem finem excludit: Sed bonum proprium, & privatum in justo peccante venialiter per habitum charitatis est habitualiter relatum in Deum: Ergo non potest dici, nec esse finis absolute, & simpliciter ultimus illius, sed cum addito tantum diminvente, nempe in ratione finis præcise actualis, seu per exclusionem dumtaxat relationis actualis in Deum, non exclusa habituali, quod est esse ultimum solum secundum quid.

Sed quæres, quid dicendum sit de illo, qui est in statu peccati mortalis, & venialiter peccat? in illo enim per habitum charitatis bonum proprium, & privatum non est habitualiter relatum in Deum: Ergo habebit rationem ultimi finis simpliciter.

Respondeo, quod iste, etiam dum venialiter peccat, non habet bonum privatum pro ultimo fine simpliciter, sed tantum secundum quid; quia, ut §. præcedenti dicebamus, de ratione finis ultimi simpliciter est,

quod non solum præscindat ab ordine ad finem ulteriorem, sed etiam quod talem relationem positive excludat: licet autem ille, qui non est in statu gratiæ, per peccatum mortale tendat in bonum privatum, excludendo relationem ejus in Deum ut ultimum finem; tamen quando peccat venialiter, tendit in bonum proprium, præscindendo solum a tali relatione, non vero positive excludendo illam, ut ibidem declaravimus. Unde licet peccans mortaliter constituat in bono proprio, & privato ultimum finem simpliciter, non tamen ille, qui solum venialiter peccat.

Dices. Peccans venialiter non utitur creatura illa, circa quam peccat, & quæ est objectum peccati venialis, quia uti creaturis nullam dicit inordinationem: Ergo illa fruitur, cum non detur medium inter fruitionem, & usum, juxta illud Augustini: *Omnis, qui amat aliquid, aut amat utens, aut fruens*: Sed fruitio est tantum respectu ultimi finis, ut docet D. Thomas supra qu. 11. art. 5. Ergo peccans venialiter constituit ultimum finem in illa creatura, quam inordinate diligit, & quæ est objectum peccati venialis.

Respondeo, dato Antecedenti, negando consequentiam, & ad ejus probationem dico, inter fruitionem, & bonum usum dari aliquid medium, nempe usum malum, & illicitum, qui proprie dicitur abusus, in quo veniale peccatum consistit, ut docet S. Bonaventura in 2. distin. 42. artic. 2. quæst. 1. his verbis: *Si quæras, quid sit peccatum veniale, utrum sit usus, vel fruitio? dicendum, quod neque est usus, neque fruitio, sed abusus. Unde cum Augustinus dicit, Omnis, qui amat aliquid, aut amat utens, aut fruens,*

*fruens, accipit large usum, & fruitionem; usum pro omni amore relato sive directe, vel indirecte, fruitionem pro amore non relato. Quæ doctrina ex ipso Augustino desumpta est lib. de doctrina Christiana c. 4. ubi præter fruitionem, & licitum usum, ponit usum illicitum, eumque abusum appellat.*

## §. IV.

*Peccatum mortale, in ratione offensæ, continet malitiam, & gravitatem in esse moris simpliciter infinitam.*

PROBATUR hæc assertio triplici ratione. Prima, & fundamentalis est: Gravitas offensæ crescit juxta mensuram dignitatis personæ, cui irrogatur: Sed persona offensa per peccatum mortale, scilicet Deus, est dignitatis infinitæ simpliciter: Ergo peccatum mortale, in ratione offensæ, est gravitatis simpliciter infinitæ. Minor, & Consequentia patent. Major vero passim docetur ab Aristotele, & D. Thoma, & exemplis convincitur. Injuria enim irrogata plebejo minor est illa, quæ irrogatur militi: illa, quæ militi infertur, minor ea, quæ infertur equiti; & hæc minor illa, qua offenditur Princeps; quia Princeps equitem, eques militem, miles plebejum excedit in dignitate. Hanc rationem insinuat Salvianus lib. 6. de provid. cap. 7. his verbis: *Semper per dignitatem injuriam perferentis crescit culpa facientis; quia necesse est, ut quanto major est persona ejus, qui contumeliam patitur, tanto major sit noxa ejus, qui fecit. Et hinc est, quod legimus in lege, etiam eos, qui videntur contra mandatum sacrum levius fecisse,*



*fecisse, severissime tamen esse punitos, ut intelligeremus scilicet, nihil ad Deum pertinens leve esse dicendum: quia etiam quod videbatur exiguum esse culpa, grande hoc faciebat divinitatis injuria.*

Communis hujus argumenti solutio est, offensam non crescere arithmetice, hoc est ad æqualitatem, ex dignitate personæ, cui irrogatur, sed solum geometrice, hoc est secundum proportionem. Unde ex hoc quod Deus, per peccatum offensus, sit dignitatis infinitæ simpliciter, non sequitur, quod peccatum, in ratione offensæ, sit gravitatis simpliciter infinitæ, sed solum quod excedat offensas omnes irrogatas creaturis, & sit superioris ordinis ad illas.

Sed contra: Ideo Deus offensus communicat offensæ contra ipsum commissæ gravitatem ordinis superioris, quia ipse superioris ordinis est: At non solum est dignitatis ordinis superioris, sed etiam dignitatis simpliciter infinitæ: Ergo offensæ contra ipsum commissæ communicat gravitatem simpliciter infinitam.

Confirmatur, & magis illustratur hæc ratio: Deus per peccatum offensus non est minus ex se potens dare infinitatem simpliciter, quam superioritatem ordinis offensæ sibi irrogatæ; & alias ex parte offensæ non est assignabilis ratio, cur unum, & non aliud participet: Ergo gravitas offensæ Deo illatæ non solum est ordinis superioris ad offensas omnes irrogatas creaturis, sed etiam infinita simpliciter.

Dices, personam infinitam impediri, ne communicet infinitam gravitatem offensæ, ex limitatione conatus peccantis: sicut enim objectum infinitum, si finito modo attingatur,

tur,

cur, actui infinitam perfectionem non confert, ut constat in visione beatifica, & in actu charitatis; ita majestas divina, quamvis sit infinita, quia tamen attingitur a peccante per actum limitatum, & finitum, non transfundit malitiam, & gravitatem infinitam in offensam, quam illi irrogat.

Sed contra: Licet limitatio conatus, & modi tendendi in objectum impediatur, ne actus infinitam bonitatem, vel malitiam in esse physico ab objecto, vel persona, in quam tendit, desumat, ut patet in exemplis adductis; non obstat tamen, quin ab illis accipiat infinitum valorem, aut malitiam in esse moris, ut constat in actibus meritoriis, & satisfactoriis Christi: licet enim in ordine physico, & in genere entis finiti, & limitati essent, utpote procedentes ab anima, & potentiis ejus, quæ in ordine physico finitæ, & limitatæ perfectionis erant; nihilominus limitatio illa physica non obstat, quin a persona Verbi traherent dignitatem, & valorem infinitum moraliter, ut præter Scotum omnes fere Theologi docent in tractatu de Incarnatione: Ergo pariter limitatio conatus, & modi tendendi actus in personam offensam, non impedit, quin a persona offensa Infinitæ dignitatis actus offensivus trahat gravitatem, & malitiam in genere moris infinitam.

Confirmatur: Conatus peccantis, seu modus tendendi in Deum, actui offensivo conveniens, non solum est finitus, sed etiam inferioris ordinis ad personam offensam: Atqui talis inferioritas ordinis non obstat, quin persona offensa, quia superioris ordinis est, tribuat offensæ gravitatem ordinis superioris: Ergo nec etiam obstat, quin

persona infinita, quia infinita est, gravitatem infinitam illi communicet.

Secunda ratio sumitur ex D. Thoma in 2. sent. dist. 42. quæst. 1. art. 5. in corp. ubi hæc habet: *Dicendum, quod ratio, quare mortale peccatum ad eternam pœnam obligat, potest sumi ex tribus. Primo ex parte ejus, in quem peccatur, qui est infinite magnus, scilicet Deus; unde & offensa illius infinita pœna digna est, quia quanto est dignior, in quem peccatur, tanto peccatum magis punitur. Et in resp. ad 2. Ex hoc (inquit) quod contra infinitum peccat, debetur sibi pœna infinita; non autem potest esse infinita acerbitate, quia in creatura finita non potest esse qualitas infinita, sed compensatur per durationem infinitam. Ex qua doctrina hoc argumentum pro nostra sententia desumo: Sicut causa efficiens continens effectum physice infinitum, non potest non esse physice infinita, ita & causa continens effectum moraliter infinitum, non potest non esse infinita in genere moris, alioquin effectus suam causam principalem excederet in eo genere, in quo est causa: Atqui peccatum mortale, in ratione offensæ, efficienter moraliter continet infinitum effectum, cum mereatur pœnam infinite acerbam, ut constat ex verbis D. Thomæ jam relatis: Ergo in quantum est offensa Dei, est infinitum moraliter, seu continet gravitatem, & malitiam in esse moris simpliciter infinitam.*

Confirmatur: Ex eo colligunt Theologi in tractatu de Incarnatione contra Scotum, satisfactionem Christi continere valorem simpliciter infinitum in esse moris, quia gaudet vi satisfactoria sufficiente pro culpis synagogaematice infinitis: Ergo vis meritoria pœ-

penarum syncategorematicè infinitarum arguit in peccato mortali infinitatem simpliciter in ratione offensæ.

Tertia ratio pro nostra assertione sumitur ex doctrina, quam tradunt communiter Theologi in tractatu de Incarnatione, agendo de Christi satisfactione; ibi enim docent satisfactionis valorem ita crescere ad incrementum personæ satisfaciens, ut quando hæc est infinitæ dignitatis, communicet actui satisfactorio valorem infinitum simpliciter, ex quo inferunt satisfactionem Christi fuisse valoris simpliciter infiniti: Atqui similiter gravitas offensæ crescit ad incrementum dignitatis personæ offensæ, ut prima ratione ostendimus, & variis exemplis declaravimus: Ergo ex persona infinitæ dignitatis, qualis est Deus per peccatum offensus, accipiet gravitatem simpliciter infinitam in esse moris.

Respondent Adversarii negando paritatem. hoc enim (inquiunt) inter satisfactionem, & offensam reperitur discrimen, quod persona satisfaciens comparatur ad satisfactionem, non ut objectum, sed ut subjectum, quod induit rationem formæ moralis, subindeque seipsa illam dignificat formaliter, & valorem satisfactorium influit ipsi æqualem, atque adeo infinitum, si talis persona infinita sit. E contra vero persona offensa comparatur ad injuriam ipsi illatam, non ut subjectum, sed solum ut objectum; unde non induit rationem formæ moralis respectu illius, nec se ipsa gravificat offensam, & per consequens illa non constituitur infinite gravis ex infinita dignitate personæ offensæ.

In hoc discrimine tota contrariæ sententiæ

ria probabilitas consistit. Verum illud falsum nititur fundamento, nimirum quod persona offensa comparetur solum per modum objecti ad injuriam ipsi illatam, quod falsum esse ostendo tripliciter. Primo ex vulgari illo proloquio: *Honor est in honorante, injuria autem in persona offensa*. Secundo ex differentia, quæ inter peccatum in ratione malitiæ, & in ratione offensæ reperitur: nam sub priori consideratione dicitur, & est malum peccantis, sub posteriori non ipsius peccantis, sed Dei offensi malum dicitur: Ergo in ratione offensæ Deum ut subjectum morale respicit. Tertio ex communi modo loquendi; non enim offendens, sed persona offensa, dicitur pati offensam: Sed ille dicitur offensam patiens, qui offensæ subjectum est: Ergo persona offensa est morale subjectum offensæ. Ex quo intelliges, quod sicut persona Verbi, quia subjectum est ætuum, qui ab humanitate Christi eliciuntur, est in genere moris forma tales actus dignificans, & infinito modo meritorios, & satisfactorios constituens: ita quia Deus est subjectum morale offensæ in peccato mortali repertæ, habet rationem formæ moralis talem offensam gravificantis, subindeque in eam influentis malitiam, & gravitatem in esse moris infinitam simpliciter.

Nec obstat, quod D. Thomas 3. p. qu. 1. art. 2. ad 2. dicit, peccatum habere quandam infinitatem ex infinitate Divinæ majestatis. Ideo enim hanc particulam diminutivam addidit, ut denotaret peccatum non esse infinitum physice, & in genere entis, sed duntaxat moraliter, seu in genere moris; illud-



Iudque adhuc in hoc genere non esse infinitum secundum omnem rationem moralitatis, quæ in ipso reperitur: non enim habet malitiam simpliciter infinitam, in quantum est malum hominis, sed solum quatenus est malum Dei, & prout habet rationem offensæ.

Non obest pariter, si dicas, ex solutione, & doctrina tradita sequi, non solum peccatum mortale, sed etiam veniale esse in ratione offensæ gravitatis infinitæ simpliciter; cum istud non minus, quam illud Deum ut subiectum morale respiciat, subindeque ab illo ut a forma gravitatem, & infinitatem accipiat. Respondetur enim, quod licet peccatum veniale in ratione offensæ subiectetur in Deo, non tamen recipit ab illo infinitatem simpliciter; quia cum sit levis offensæ, est incapax recipiendi infinitatem: forma enim subiecto incapaci unita non præbet illi effectum, quem de se præstare potest; sicut subsistentia Verbi unita naturæ irrationali, illam non sanctificaret, nec personam constitueret; quia talis natura non est capax illorum effectuum.

Demum non refert, si objicias, ex nostra sententia sequi, unum peccatum in ratione offensæ alio majus non esse, cum unum infinitum non sit majus alio in eo genere, in quo est infinitum. Respondeo enim, gravitatem offensæ non solum sumi a persona læsa, sed etiam ab objecto, ab intensione actus, & aliis capitibus, ex quibus sumitur peccatorum malitia. Unde licet gravitas personalis, quæ reperitur in offensa contra Deum commissa, in omnibus peccatis mortalibus æqualis sit; illa tamen, quæ ex objecto, ex circumstantiis, & aliis capitibus sumitur, inæqualis est, juxta

objectorum, & circumstantiarum inæqualitatem. Sicut licet in omnibus actionibus Christi valor personalis, utpote simpliciter infinitus, esset æqualis, earum tamen bonitas objectiva ex objecto, & circumstantiis desumpta non erat æqualis, sed major, vel minor, juxta majorem, vel minorem excellentiam objecti talium actuum, ut docent Theologi in tractatu de Incarnatione.

Ex dictis facile intelligitur ratio, cur bonitas infinita Dei actui charitatis, quem terminat, infinitam dignitatem non conferat; Dei tamen infinita majestas det offensæ gravitatem infinitam simpliciter: quia nimirum bonitas infinita Dei ad actum charitatis comparatur ut objectum, persona autem offensa comparatur ad injuriam, ut illius subjectum morale: in hoc autem subjectum morale ab objecto distinguitur, quod illud totum, quod ex se potest, communicat actui, istud vero non influit, nisi per commensurationem ad conatum actus, & influxum principii operativi.

### §. V.

*Utrum peccatum mortale per se, & ex malitia sua intrinseca, reatum pœnæ aeternæ inducat?*

**S**uppono primo, quodlibet peccatum per se condigne mereri pœnam sibi proportionatam. Ut enim discurret D. Thomas hic qu. 87. artic. 1. quicumque peccat, erigit se contra aliquem ordinem præscriptum, sub quo ipse continetur: justum autem est, ut qui contra præscriptum ordinem insurgit, tantum a  
 pri-

principe illius ordinis deprimatur, quantum se supra talem ordinem erexit, quod est pœnam pati. Triplex autem est ordo, humanus, naturalis, divinus. Primum transgreditur creatura violando legem humanam, secundum violando naturalem, tertium frangendo divinam: unde triplicem pœnam incurrit peccatum, unam taxatam a lege humana, aliam a naturali, quæ est morius conscientiæ, tertiam a divina.

Suppono secundo, ut de fide certum, peccatum mortale in hac vita per baptismum, vel pœnitentiam non dimissum, lege divina in futuro æterna pœna esse puniendum. Hoc enim Scriptura variis in locis declarat, præsertim Isaia 66. ubi de damnatis dicitur: *Vermis eorum non morietur, & ignis eorum non extinguetur.* Et Apocal. 14. *Cruciantur igne, & sulphure in secula seculorum.* In hujus rei typum ignis fornacis Babylonica quadraginta novem cubitis supra fornacem ascendebat, sed nunquam ad quinquagesimum, qui erat annus Jubilæi, perveniebat, ut per hoc significaretur ( ut recte observavit P. Ludovicus Granatensis ) ignis tartarei combustionem fore perpetuam, & damnatos nunquam indulgentiam, seu veniam peccatorum consecuturos. Unde in Psalm. 48. de illis dicitur: *Sicut oves in inferno positi sunt, mors depascet eos.* Quæ verba expendens Bernardus serm. 2. de verbis Apostoli: *Quam bene ( inquit ) sicut oves, quia detracto vellere mundalium divitiarum, dure, presseque detrusi, sempiternis nudi deputabuntur incendiis. Mors depascet eos, quia semper morientur ad vitam, & semper vivent ad mortem.* Non enim mors eradicabit eos, vitam ex toto auferendo, sed

depascet, conservando radicem vitæ, ut iterum pullulent, iterum, & iterum, atque in æternum depascendi.

Per hoc excluditur error Origenis, qui lib. 1. Periarchon cap. 6. asseruit, pœnas damnatorum non esse in æternum duraturas, sed per Dei misericordiam tandem aliquando finiendas. Qui error (ut ait S. Thomas 3. contra Gentes cap. 144.) *ortum habuisse videtur a positione quorundam Philosophorum, qui dicebant omnes pœnas purgatorias esse, & ita quandoque terminandas.* Quin imo illum a Diabolo fuisse excogitatum, ut peccatores a penitentia retraheret, annotavit Gregorius Magnus lib. 34. moral. cap. 16. ad illa verba Job 41. *Æstimabit abyssum quasi senescentem, &c.* Sic enim ait: *Leviathan estimabit abyssum quasi senescentem, quia reproborum corda sic infatuat, ut suspicionem eis de venturo iudicio, quasi finiatur, infundat; Abyssum namque senescere existimat, qui terminari quandoque in suppliciis supernam animadversionem putat.*

His præmissis, difficultas est, an peccatum mortale, de se, & ex malitia sua intrinseca, exigat pœnam æternam; vel solum hoc ei conveniat per accidens, propter legem a Deo latam, qua illud æterna pœna punire voluit. Ratio dubitandi est, quia pœna debet esse proportionata culpæ: pœna autem æterna nullam videtur habere proportionem cum culpa mortali, quæ brevissimo tempore, & fere in momento committitur.

Dico tamen, peccatum mortale, ex se, & ex malitia sua intrinseca, reatum pœnæ æternæ inducere.

Probatum primo ex fundamentis §. præcedenti statutis: peccatum enim continens malitiam,

litiam, & gravitatem in esse moris simpliciter infinitam, ex se, & ex sua malitia intrinseca, meretur pœnam infinitam, cum debeat proportionari culpæ: Sed peccatum mortale, in quantum est offensa Dei, continet malitiam, & gravitatem in esse moris simpliciter infinitam, ut ibidem ostensum est: Ergo ex se, & ex sua malitia intrinseca meretur pœnam infinitam, saltem duratione, sive æternam. Hanc rationem insinuat D. Thomas in 4. dist. 46. q. 1. art. 3. his verbis: *Potest & alia ratio assignari, quare pœna peccati mortalis sit æterna, quia per illud contra Deum, qui est infinitus, peccatur; unde cum non possit esse pœna infinita per intensiorem, quia creatura non est capax alicujus qualitatis infinite, requiritur, ut sit saltem duratione infinita.*

Probatur secundo alio egregio discursu ejusdem S. Doctoris hic qu. 87. art. 3. Peccatum dicens inordinationem irreparabilem, per se, & ex malitia sua intrinseca, reatum pœnæ æternæ inducit: Sed peccatum mortale dicit inordinationem irreparabilem: Ergo per se, ex malitia sua intrinseca, inducit reatum pœnæ æternæ. Major patet, peccatum enim inducit reatum pœnæ, ratione suæ inordinationis, ut in prima suppositione declaravimus; unde tandiu debet manere reatus pœnæ, quandiu remanet inordinatio culpæ; subindeque si ista sit irreparabilis, & perpetua, ille quoque æternus, & interminabilis erit. Minor vero, in qua est difficultas, sic potest suaderi: Peccatum mortale avertit, & deordinat hominem ab ultimo fine, ut constat ex dictis §. 1. Sed deordinatio ab ultimo fine, ex sua propria ratione, & ex parte peccatoris, est irreparabilis; quia ultimus finis

in



in moralibus est sicut primum principium in speculativis, error autem circa primum principium in speculativis irreparabilis est: Ergo peccatum mortale dicit, seu importat inordinationem irreparabilem.

Ex hac ratione sequitur, peccatum veniale de se reatum pœnæ temporalis solum inducere; quia non dicit inordinationem irreparabilem, cum talis deordinatio non sit circa finem, sed tantum circa media, quæ proinde potest reparari ex recta intentione finis: sicut error circa conclusiones corrigi potest ex recta cognitione principii. Unde peccatum mortale se habet, ut mors animæ, destruens primum principium vitæ spiritualis, quod est gratia, & conjunctio ad Deum ultimum finem; peccatum vero veniale est veluti morbus, & ægritudo illius, quæ principium vitæ spiritualis non destruit, sed tantum languorem, & debilitatem spirituales inducit. Alias rationes adducit D. Thomas 4. contra Gent. cap. 144. quæ ibidem videri possunt.

Ad rationem vero dubitandi dicendum est, inter culpam, & pœnam non requiri æqualitatem quantum ad omnia, & præsertim quoad durationem; nam in judiciis humanis videmus pro brevissimo delicto perpetuam vitæ privationem, aut perpetuum exilium sæpe infligi; sed sufficere, quod sit proportio inter reatum pœnæ, & inordinationem culpæ, ita ut si illa æterna sit, & irreparabilis, ille quoque perpetuus, & interminabilis esse debeat. Addo, quod, licet actus peccati mortalis sit transitorius, & aliquando momentaneus, tamen voluntas peccandi est aliquo modo æterna, inquantum ille, qui peccat, & qui voluptatem

ptatem v. g. Deo præfert, ita affectus est, ut si semper viveret, in peccato semper vellet perseverare, & tali voluptate perpetuo frui. Unde Gregorius 4. Dialog. cap. 4. *Peccator vellet sine fine vivere, ut sine fine posset peccare.* Et cap. 44. *Justum est, quod qui in suo æterno peccavit contra Deum, in æterno Dei puniatur.* Quæ verba exponens S. Thomas hic qu. 87. art. 3. ad 1. subdit: *Dicitur autem aliquis in suo æterno peccasse, non solum secundum continuationem actus in tota hominis vita durantis, sed quia ex hoc ipso quod finem in peccato constituit, voluntatem habet in æternum peccandi.*

## §. VI.

*Peccatum veniale in damnato, si non sit remissum quoad culpam in hac vita, per accidens punietur in inferno pœna æterna; secus vero si in hac vita quoad culpam dimissum fuerit, sed non quoad pœnam.*

**P**Rima pars hujus assertionis expresse docetur a D. Thoma q. 7. de malo art. 10. in corp. & q. 5. art. 2. ad 8. probaturque ratione, quam ibidem insinuat: *Peccata venialia in hac vita non remissa non remittuntur in inferno quoad culpam: Ergo nec quoad pœnam.* Consequentia patet: cum enim reatus pœnæ sit effectus culpæ, tandiu perseverat, quandiu permanet culpa. Antecedens vero probatur: tum quia remissio cujuscumque peccati non fit sine aliqua applicatione meritorum Christi, quæ nulla est in inferno, cum in eo nulla sit redemptio, ut dicit Ecclesia. Tum etiam, quia existenti in termino nulla

la fit remissio peccati : damnati vero sunt simpliciter, & totaliter in termino, cum fidem non habeant, nec spem; in quo differunt ab animabus existentibus in purgatorio, quæ cum habeant fidem, & spem, quæ sunt virtutes viatorum, non remanentes in patria, sunt secundum quid in via; unde licet istis remittantur peccata venialia, tam quoad culpam, quam quoad pœnam, non tamen illis; præsertim cum damnati sint obstinati in malo, & displicentiam nullam peccati, quæ fit actus moraliter bonus, habere possint, sed semper habeant affectum formalem, aut virtuales ad illud.

Secunda etiam pars, nimirum quod peccatum veniale dimissum in hac vita quoad culpam, non puniatur in inferno pœna æterna, sed duntaxat temporali, docetur patenter a D. Thoma in 4. dist. 22. q. 1. ar. 1. ad 5. ubi licet in prima responsione insinuet oppositam sententiam, in secunda tamen, quam magis approbat, aperte nostram profitetur, his verbis: *Alii dicunt, quod pœna, cujus est aliquis debitor post culpam remissam, in inferno punietur temporaliter. Nec propter hoc sequitur, quod sit in inferno redemptio, quia pœna, quæ solvitur, non redimitur; nec est inconueniens, quod quantum ad aliquid accidentale, pœna inferni minuatur usque ad diem iudicii, sicut etiam augetur.*

Ratio etiam suffragatur: ideo enim peccatum veniale non remissum in hac vita quoad culpam, non potest remitti in inferno quoad pœnam, quia in inferno semper remanet, & nunquam deletur quoad culpam, & remanente culpa reatus pœnæ desinere nequit, ut in probatione prioris partis declaravimus: Er-

ergo si supponatur peccatum veniale dimissum in hac vita, quantum ad culpam, non est cur per satisfactionem condignam, & æqualem pœna temporalis ipsi debita in inferno solvi non possit. Nec obest, quod talis satisfactio sit invita, & involuntaria in damnatis. Licet enim ad meritum, vel satisfactionem requiratur, quod pœna, quæ toleratur, sit voluntaria, seu spontanee acceptata, non tamen ad satisfactionem, ad illam enim sufficit æqualitas inter pœnam, & culpam. Unde in humanis reus, qui sustinet pœnam a iudice taxatam, & præscriptam, solvit debitum iustitiæ, licet eam non spontanee, sed invite patiatur.

Obicies primo contra primam partem assertionis: Deus, ex communi Theologorum axiomate, punit citra condignum, & remunerat ultra condignum: At si in inferno puniret pœna æterna peccata venialia damnatorum non remissa in hac vita quoad culpam, ea non citra, sed ultra condignum puniret, cum pœna duntaxat temporalis peccato veniali debeatur: Ergo ea non punit in inferno pœna in æternum duratura.

Respondeo, concessa majori, negando sequelam minoris; Deus enim punit ultra condignum peccata venialia damnatorum in hac vita non remissa quoad culpam, etsi ea puniat pœna in æternum duratura; quia licet ipsis non sit debita per se pœna æterna, illis tamen debetur per accidens, ratione subjecti, in quo reperiuntur, quod est incapax omnis veniæ, & indulgentiæ, seu remissionis peccati, quia est in termino, & nulla potest illi fieri applicatio meritorum Christi: culpa autem per accidens irremissibilis, per accidens

dens pœnam æternam de condigno mere-  
tur. Solutio est D. Thomæ quæst. 5. de  
malo art. 2. ad 8.

Objicies secundo contra secundam par-  
tem: Unanimis Ecclesiæ consensus tradit,  
in inferno non tantum nullam esse redem-  
ptionem, sed nec etiam ullam pœnarum  
mitigationem: At si peccata venialia, di-  
missa in hac vita quoad culpam, non pu-  
nirentur in inferno pœna æterna, sed dun-  
taxat temporali, daretur in damnatis quæ-  
dam pœnarum remissio, & mitigatio; nam  
quando pœna illa temporalis esset soluta,  
non tantam pœnam, quantam antea, ex-  
perirentur: Ergo talia peccata in inferno  
pœna æterna puniuntur.

Respondeo cum D. Thoma loco in pro-  
batione secundæ partis nostræ assertionis re-  
lato, quod licet pœna inferni non remit-  
tatur, aut minuatur, quantum ad aliquid  
essentiale, quia pœna essentialis damnato-  
rum est invariabilis, sicut & gloria essen-  
tialis beatorum, eo quod utrique sint in  
termino; bene tamen quantum ad aliquid  
accidentale, nam sicut pœna accidentalis  
damnatorum augetur, ita & potest diminui.

### §. VII.

*Impossibile est peccatum veniale esse in ali-  
quo cum solo originali.*

**I**Ta D. Thomas hic qu. 89. ar. 6. ubi id pro-  
bat duplici ratione. Prima, quæ habetur  
in argumento *sed contra*, sumitur ab inconve-  
nienti, quod sequeretur ex adversa senten-  
tia. Si enim aliquis cum veniali, & originali  
decederet, non esset locus, in quo puniri pos-  
set:



set: nam in lymbo puerorum pro solo originali puniuntur homines; ad purgatorium non descendunt nisi animæ illorum, qui in gratia decedunt, ut illo igne purgatæ in cælum conscendant; ad infernum vero propter solum peccatum mortale actuale homines derruduntur.

Nec valet, quod dicunt aliqui Recentiores, quod in tali casu veniale conjunctum cum originali levi, & temporali pœna sensus puniretur in inferno. Tum quia, ut dixi, ad infernum propter solum peccatum mortale actuale homines detruduntur. Tum etiam, quia licet in inferno pœna temporali puniantur peccata venialia quoad culpam in hac vita remissa, non tamen illa, quæ non fuerunt in hac vita remissa quantum ad culpam, ut constat ex dictis §. præcedenti: Sed in casu posito a Div. Thoma peccatum veniale conjunctum cum originali non esset in hac vita remissum quantum ad culpam; cum homo peccato originali infectus non sit capax gratiæ, & applicationis meritorum Christi, sine qua nullum peccatum remittitur quantum ad culpam: Ergo non puniretur in inferno pœna levi, & temporali, ut illi Authores dicunt.

Secunda ratio, quam habet idem S. Doctor in corpore ejusdem articuli, potest sic proponi: Si in homine posset reperiri peccatum veniale cum solo originali, vel hoc ei conveniret ante primum instans usus rationis, & libertatis, vel in ipso instanti, vel immediate post illud instans: nullum ex his dici potest: Ergo, &c. Major patet a sufficienti enumeratione. Minor vero probatur quantum ad singulas partes. In primis enim quod hoc non  
pos.

possit convenire homini ante primum instans usus rationis, manifestum videtur ex eo, quod ante illud instans homo nec rationis, nec libertatis compos sit. Quod vero id non possit ei competere in ipso instanti usus rationis, & libertatis, vel immediate post, sic ostenditur. Puer in primo instanti usus rationis aut justificatur, aut peccat mortaliter: Ergo non potest in eo instanti, vel immediate post reperiri in ipso peccatum veniale cum solo originali. Consequentia patet, nam si justificetur, consequetur per gratiam remissionem peccati originalis; si vero peccet mortaliter, peccatum veniale, quod postea committet, non erit conjunctum cum solo originali. Antecedens vero sic probatur: Puer in primo instanti usus rationis tenetur inexcusabiliter se convertere in Deum, vel explicite, vel saltem implicite: si adimpleat hoc præceptum, eo ipso in eodem instanti a peccato originali mundatur per gratiam justificantem, quæ ipsi a Deo infunditur; quia amor Dei super omnia non est composibilis cum hac culpa, sicut neque cum alia mortali: si vero illud non impleat, peccat mortaliter peccato omissionis: Ergo puer in primo instanti usus rationis aut justificatur, aut mortaliter peccat.

Dices primo, hanc rationem D. Thomæ falsum supponere, nempe dari præceptum naturale se convertendi in Deum in primo instanti moralis usus rationis: non enim verisimile est, nec suavitati divinæ providentiæ conveniens, quod Deus statim in ipsa prima vigilia rationis hominem urgeat, & quasi opprimat præcepto tunc primum explendo.

Verum tale præceptum de facto dari, & non esse a D. Thoma gratis excogitatum, multipli-

pliciter potest ostendi. Primo, quia statim  
 atque lex aliqua alicui sufficienter promul-  
 gata est, tenetur eam acceptare, & illi se  
 subijcere: ver. gr. cum primo proponitur  
 alicui lex Evangelica, ipseque veritatem  
 talis legis sufficienter agnoscit, tenetur am-  
 plecti illam, & proponere vivere secundum  
 ipsam, saltem in communi, & nisi ita fa-  
 ciat, mortaliter peccat, ut satis communi-  
 ter docent Theologi in tractatu de legi-  
 bus: Sed homini in primo instanti morali  
 usus rationis, per dictamen synderesis, &  
 lumen naturale rationis, intimatur a Deo  
 lex naturalis dictans bonum honestum esse  
 sequendum, & præferendum utili, ac de-  
 lectabili: unde SS. Patres, præsertim Cy-  
 rillus, illud Joan. I. *Illuminat omnem homi-  
 nem venientem in hunc mundum*, intelligunt  
 de illuminatione in primo instanti usus ra-  
 tionis, in quo homo dicitur tunc in mun-  
 dum venire, quia tunc primo incipit vivere  
 ut homo: Ergo in eo instanti tenetur homo  
 tali legi se subijcere, & deliberare sequi  
 bonum honestum, & rationi consonum,  
 quod est virtualiter, & implicite in Deum  
 se convertere; cum in amore boni honesti  
 Deus ut hujus boni author, & finis, vir-  
 tualiter, & implicite contineatur.

Secundo, homo in illo primo instanti in-  
 greditur moraliter in mundum, & viam vitæ  
 rationalis, & humanæ incipit; unde sicut il-  
 le, qui incipit aliquod longum iter, ex dicta-  
 mine rectæ rationis, & prudentiæ, tenetur  
 initio illius aliquem terminum sibi præstitue-  
 re; ita & homo in primo illo instanti de-  
 bet certam operandi regulam, certumque,  
 & fixum scopum, quo suas operationes  
 dirigat, sibi proponere, nempe honeste, &

conformiter ad dictamen rectæ rationis vivere, alias maximo errandi in decursu vitæ periculo se exponet, cum parvus error in principio sit maximus in fine.

Tertio, Angelus adstrictus fuit præcepto diligendi Deum, & convertendi se in illum, in primo instanti suæ libertatis, quod fuit secundum suæ creationis, & correspondet primo nostro instanti morali: Ergo etiam nos tenemur in hoc nostro instanti similem dilectionem elicere, & in Deum nos convertere, eo modo, quo in illa ætate sumus capaces, id est explicite, vel implicite, secundum illuminationem, quæ tunc nobis datur a Deo; utpote cum eadem ratio utrobique militet, nempe quod omnis creatura rationalis, ubi plene exercet dominium suæ voluntatis, & agit ut omnino libera, tenetur se suo Creatori submittere, & primum amorem, veluti primum voluntatis fructum, illi consecrare. Et sane rationi valde consentaneum videtur, ut Deus talis creaturæ author, pro creationis beneficio exigat ab illa ex tunc huiusmodi pensionem, utque primitias libertatis a se creatæ sibi consecrari exoptulet, sicut olim in lege Mosaica præcipiebat sibi offerri omnia primogenita animalium, & omnium primitias frugum.

Demum omnia alia tempora pro implerione præcepti dilectionis Dei ab Adversariis assignata non sunt ita apta, & convenientia, sicut primum illud instans morale usus rationis, quod assignatur a D. Thoma, ut patebit ea referendo ex Tamburino lib. 2. in Decal. cap. 3. §. 2. ubi decem Theologorum sententias recenset, his verbis: *Primum tempus, quod aliqui assignant, est initium usus rationis; se-*  
cun-

cundam, finis vitæ: tertium, tota vita indeterminate sumpta, ut saltem semel in ea ametur Deus: quartum, omnes dies festivos, in quibus debemus Deo specialiter vacare: quintum, tempus, in quo adultus suscipit baptismum: sextum, tempus, quo quis suscipit Eucharistiam: septimum, quando forte sumitur martyrium: octavum, quando magnum a Deo accipis beneficium: nonum, quando audis aliquem contra Deum blasphemantem: decimum, quando gravi urgeris tentatione, præsertim odii Dei, cum periculo consensus, nisi ad Deum per amorem te convertas. Pater, inquam, omnia illa tempora non esse ita apta, & convenientia ad implendum præceptum dilectionis, sicut initium usus rationis. Quod enim dicitur de instanti mortis, communiter reprobatur; quia cum præceptum dilectionis Dei traditum sit ad rectam vitæ humanæ institutionem, per relationem operationum nostrarum in Deum, tanquam in ultimum finem, & ad conciliandam, conservandamque amicitiam cum illo, rationi dissonat, ut in solo vitæ exitu obliget, totumque vitæ spatium extra talem obligationem sit. Unde Dominicus Soto lib. 2. de justitia, & jure qu. 3. ar. 10. loquens de hac sententia sic ait: *Si dixeris satis esse semel in vita, idque in articulo mortis, præceptum dilectionis Dei implere, profecto longe a natura hujus præcepti aberras. Cum enim præceptum hoc cæterorum omnium sit præambulum, & ut ait Paulus, finis (nam finis præcepti est charitas) ridiculum esset dicere, quod liceat transigere totam vitam, antequam nos obliget.*

Similiter alia sententia, quæ totum vi-



tæ tempus indeterminate assignat, communiter rejicitur, eo quod cuilibet præcepto determinato certum, & determinatum tempus, in quo obliget, assignari debeat; unde hic modus dicendi difficultatem non solvit, sed dissimulat. Aliæ etiam sententiæ, excepta ultima, omni probabilitate carent; cum elicere actus charitatis, temporibus ab illis Authoribus designatis (puta diebus festivis, cum debet suscipi Baptismus, vel Eucharistia, vel dum instat tempus martyrii, aut magnum aliquod beneficium a Deo recipitur) non sit præceptum, sed duntaxat consilium.

Solum potest esse difficultas circa ultimam sententiam; quam docet Thomas Sanchez lib. 2. summæ cap. 35. ubi relictis aliis dicendi modis, docet præceptum charitatis tunc solum obligare, cum graves odii Dei tentationes instant, & periculum illis succumbendi adest, nisi tentatus actum amoris Dei eliciat. Sed hunc etiam dicendi modum insufficientem esse demonstrant Carmelitæ Salmanticenses disp. 20. dubio 1. num. 5. Primo, quia obligatio ad actum, quæ est præcise ratione tentationis casu occurrentis, & urgentis, non est obligatio per se, sed per accidens, sicut per accidens, & non per se est, quod talis tentatio tunc occurrerit, & alia via superari non possit: tempus autem, quod quarimus, non est illud, in quo præceptum dilectionis Dei urgeat per accidens, sed in quo obliget per se; quia certum est assignandum esse aliquod tempus hujus per se obligationis. Secundo, quia talis obligatio debet esse communis omnibus adultis, & omnes illos constringere, sicut ipsum

ipsum præceptum commune est, & omnibus imponitur. Sed illa occasio, in qua urgent graves odii Dei tentationes, & periculum illis succumbendi, non est communis omnibus adultis; plurimi enim sunt, qui toto tempore vitæ nullis hujusmodi tentationibus vexantur: non igitur hac via assignatur sufficiens tempus prædictæ obligationis.

Ex his intelliges, D. Thomam non adinvenisse, aut excogitasse novum præceptum, dum puerum pervenientem ad usum rationis asseruit teneri ad se convertendum in Deum, sed solum determinasse, & declarasse tempus, quo primum, & antiquissimum omnium mandatorum, scilicet charitatis, obligare incipit, nempe primum instans morale usus rationis.

Nec obstat, si hujus ætatis imbecillitatem alleges, quæ non videtur ad talem obligationem subeundam idonea; nam facilius est puero talem conversionem, seu dilectionem in illo instanti elicere, quando nulla adest indispositio, ex aliquo peccato personali relicta, quam eo transacto, ubi talis indispositio posset voluntatem retardare. Unde suavius egisse videtur Divina providentia, restringendo tale præceptum ad primum instans, quam si ulterius illud distulisset.

Addo, quod puer ad annos discretionis perveniens non tenetur se convertere in Deum, nisi juxta illuminationem, & notitiam de Deo, quæ tunc ipsi communicatur; ita ut si notitia Dei fuerit explicita, ad amorem explicitum; si implicita, ad implicitum tantum teneatur, id est amorem boni honesti, in quo Deus, ut hu-

ius boni author, & finis, virtualiter, & implicite continetur.

Dices secundo: Puer prius pervenit ad usum imperfectum rationis, quam ad plenum, & perfectum; ratio enim in homine non incipit omnino subito, sed successive, & paulatim ligamina ejus tolluntur per organorum depurationem, humorumque exsiccationem: Ergo cum imperfecta deliberatio sufficiat ad peccandum venialiter, ut patet in motibus concupiscentiæ primo secundis, puer ante instans morale usus rationis, in quo habet plenum, & perfectum discursum, seu rationis, & libertatis usum, poterit peccare venialiter per aliquos motus indeliberatos, subindeque peccatum veniale cum solo originali existere.

Respondeo, dato Antecedenti, negando consequentiam, ad cujus probationem dico cum Cajetano hic qu. 89. art. 6. quod *licet ad peccandum venialiter minus libertatis sufficiat in exercitio, quam ad mortale, quia absque deliberatione peccatur venialiter, non tamen sufficit in facultate; quia non peccatur venialiter absque libera facultate dominandi super singulos motus, quæ facultas absque plena libertate non est.* Unde cum puer ante primum instans morale usus rationis careat tali facultate, etsi forte aliquem usum imperfectum libertatis habere possit, tamen tunc incapax est peccandi venialiter.

Dices tertio: Cum primum instans, in quo puer, in sententia D. Thomæ, tenetur se convertere ad Deum, non sit mathematicum, & omnino indivisibile, sed morale, claudens in se aliquod temporis  
spa-

spatium, potest in eo assignari tempus sufficiens, in quo puer peccet venialiter, etiam cum plena advertentia, antequam impleat tale præceptum: Ergo poterit peccatum veniale reperiri cum solo originali.

Respondeo negando Antecedens: licet enim tale instans non sit physicum, sed morale, & aliquod temporis spatium in se includat; cum tamen in illo Deus speciali dictamine, in intellectu pueri causato, obligationem adimplendi tale præceptum illi intimet, cumque per talem cognitionem urgeat ad deliberandum de seipso, in ordine ad debitum finem, si data opera puer tunc ad aliud cogitandum, vel operandum se divertat, mortaliter peccat; subindeque peccatum originale non reperitur tunc in illo cum solo veniali.

Dices quarto: Etsi puer in instanti morali usus rationis adimpleat supradictum præceptum, & seipsum ordinet ad bonum honestum, non tamen propterea justificatur, & a peccato originali mundatur: Ergo ruit præcipuum fundamentum, cui ratio D. Thomæ innititur. Consequentia patet ex supradictis. Antecedens vero probatur ex eo, quod ad justificationem requiritur cognitio mysteriorum fidei, saltem mysterii Trinitatis, & Incarnationis, ut docent Theologi in tractatu de justificatione, & de fide: Ergo etsi puer in primo instanti usus rationis in bonum explicitè se convertat, & implicite in Deum ut talis boni authorem, & finem, non tamen propterea justificatur, nec a peccato originali mundatur.

Respondeo negando Antecedens, & ad ejus probationem dico, quod si Deus sua

infinita misericordia, & providentia conferat puero pervenienti ad usum rationis auxilium efficax, quo se convertat in bonum honestum explicite, & implicite in Deum, ut talis boni authorem, & finem, consequenter ad hanc misericordiam, & providentiam specialem, vel illum immediate per seipsum illuminabit de prædictis mysteriis, vel aliquem prædicatorem ad eum diriget, qui ipsum de illis instruat. Ita D. Thomas qu. 14. de verit. ar. 11. ad 1. ubi ait, quod si aliquis nutritus in sylvis, vel apud barbaras gentes, ubi nihil de nostra fide audivit, *ductum naturalis rationis sequeretur in appetitu boni, & fuga mali, certissime tenendum est, quod ei Deus vel per internam inspirationem revelaret ea, quæ sunt ad credendum necessaria, vel aliquem fidei prædicatorem ad eum dirigeret, sicut misit Petrum ad Cornelium, Actuum 10.* Sed de hoc fusius in tractatu de gratia.

F I N I S.



# INDEX

## TOMI TERTII

### MANUALIS

### THOMISTARUM.



Secunda pars Manualis Thomistarum. De Deo ut ultimo fine, & mediis ad illum conducentibus, pagina 3.

Tractatus I. De Beatitudine.

pag. 5.

Caput I. De ultimo fine hominis. ibidem.

§. I. *Que actiones hominis sint propter finem, seu effectus finis?* ibid.

§. II. *Utrum quęcumque vult homo, velit propter ultimum finem formalem, seu propter beatitudinem in communi.* pag. 11.

§. III. *Utrum voluntas possit simul intendere plures fines ultimos totales, & adequatos?* 14

Cap. II. De Beatitudine objectiva. 19

Cap. III. De essentia beatitudinis formalis. 27.

§. I. *Pręmittenda ad resolutionem hujus celeberrimę questionis.* ibid.

§. II. *Beatitudo formalis non in pluribus, sed in uno duntaxat actu consistit essentialiter: ille vero nec est amor, nec fruitio, seu delectatio, sed clara Dei visio.* 32

§. III. *Pręcipuę objectiones solvuntur.* 44

Cap. IV. De proprietatibus beatitudinis formalis. 52

§. I. *Prima proprietas beatitudinis formalis, felix*

I N D E X.

- felix amandi necessitas.* ibid.
- §. II. *Secunda proprietas beatitudinis formalis, summum gaudium, seu delectatio.* 57
- §. III. *Tertia beatitudinis formalis proprietas, felix impotentia peccandi, orta ex clara Dei visione, & amore beatifico.* 60
- §. IV. *Quarta beatitudinis formalis proprietas, ejus perpetuitas, seu inamissibilitas.* 67
- Cap. V. *De dotibus, & aureolis beatorum.* 74
- §. I. *Dotes animæ beatæ.* ibid.
- §. II. *Dotes corporis gloriosi.* 76
- §. III. *Aureolæ beatorum.* 82
- Tract. II. *De voluntario, & involuntario.* 85
- Cap. I. *De voluntario.* 86
- §. I. *Definitio voluntarii, ejusque divisio.* ibid.
- §. II. *Utrum omissio, ut sit voluntaria, requirat debitum non omitterendi?* 89
- Cap. II. *De involuntario.* 93
- Cap. III. *De mixto ex voluntario, & involuntario.* 99
- §. I. *An, & quomodo ex metu facta fiat mixta ex voluntario, & involuntario.* ibid.
- §. II. *Utrum concupiscentia, seu passio vehemens causet involuntarium secundum quid, sicut metus?* 104
- §. III. *Utrum ignorantia causet involuntarium?* 106
- Cap. IV. *De voluntario libero.* 109
- §. I. *Libertas indifferentiæ convenit homini non solum in statu naturæ integræ, seu in creatione sua, sed etiam post Adæ lapsum, & in statu naturæ corruptæ.* ibid.
- §. II. *Ad humanorum actuum moralitatem, seu ad meritum, & demeritum non sufficit libertas a coactione, sed requiritur libertas indifferentiæ.* 112
- §. III. *Indifferentia contradictionis, seu potestas ad*

I N D E X.

<i>ad agendum, vel non agendum, est de essentia libertatis, secus vero indifferentia contrarietatis ad bonum, &amp; malum.</i>	116
§. IV. <i>Non est de ratione agentis liberi, ut positus omnibus natura, &amp; causalitate ad agendum praequisitis, possit non agere in sensu composito.</i>	128
Tract. III. <i>De actibus humanis.</i>	136
Cap. I. <i>De simplici volitione finis.</i>	137
Cap. II. <i>De motivo voluntatis.</i>	140
§. I. <i>Resolvitur prima difficultas.</i>	141
§. II. <i>Altera difficultas expeditur.</i>	146
§. III. <i>Resolutio tertiae difficultatis.</i>	151
Cap. III. <i>De fruitione.</i>	162
Cap. IV. <i>De intentione.</i>	164
Cap. V. <i>De consilio, &amp; consensu.</i>	167
Cap. VI. <i>De electione mediorem.</i>	170
Cap. VII. <i>De usu.</i>	178
Cap. VIII. <i>De imperio.</i>	181
§. I. <i>Datur in homine actus imperii respectu sui ipsius, suarumque operationum.</i>	<i>ibid.</i>
§. II. <i>Imperium est substantialiter actus intellectus, praesupponit tamen necessario actum voluntatis.</i>	187
Cap. IX. <i>De moralitate actuum humanorum in communi.</i>	192
Cap. X. <i>De speciebus moralitatis.</i>	196
Cap. XI. <i>De principiis moralitatis actuum humanorum.</i>	202
§. I. <i>Prima, &amp; specifica moralitas actuum humanorum sumitur ex objecto.</i>	203
§. II. <i>Actus humani aliquam bonitatem, vel malitiam desumunt a circumstantiis.</i>	207
§. III. <i>Actus humani desumunt etiam bonitatem, vel malitiam a fine extrinseco operantis, distinctam ab ea, quam habent ex objecto, &amp; fine intrinseco operis.</i>	209
Cap. XII. <i>An possit idem actus voluntatis simul,</i>	<i>mul,</i>

I N D E X.

- mul, & eodem tempore diversas species moralitatis habere, & esse bonus ex objecto, & malus ex fine; vel e contra malus ex objecto, & bonus ex fine?* 213
- Cap. XIII. *De indifferentia actuum humanorum ad bonitatem, vel malitiam moralem.* 224
- Cap. XIV. *Actus exterior non addit bonitatem, vel malitiam moralem intrinsecam supra interiorem, sed gaudet tantum bonitate, vel malitia extrinseca, ab actu voluntatis imperante desumpta.* 234
- Cap. XV. *De prima regula bonitatis, & malitiae actuum humanorum, scilicet lege aeterna, seu voluntate divina.* 348
- Cap. XVI. *De altera regula bonitatis, & malitiae actuum humanorum, nimirum conscientia.* 241
- Tract. IV. *De virtutibus in communi.* 277
- Cap. I. *De natura virtutis.* *ibid.*
- Cap. II. *De subjecto virtutum.* 281
- §. I. *Resolutio primae difficultatis.* 283
- §. II. *Resolutio secundae difficultatis.* 387
- Cap. III. *Traditur multiplex divisio virtutum.* 291
- Cap. IV. *De virtutibus moralibus infusis.* 293
- Cap. V. *Duae praecipuae proprietates virtutum moralium, mediocritas, & connexio.* 297
- Cap. VI. *An virtutes morales acquisite possint esse sine charitate, & sine illa veram, & essentialem rationem virtutis habere?* 304
- Cap. VII. *De donis Spiritus Sancti.* 315
- Tract. V. *De peccatis.* 319
- Cap. I. *De natura peccati in genere.* 320
- Cap. II. *Peccatorum multiplex divisio.* pag. 323
- Cap. III. *Comparatio peccatorum ad invicem.* 326
- Cap.

# I N D E X.

- Cap. IV. De *subjecto peccatorum.* 337
- Cap. V. De *causis internis peccati.* 335
- § I. *An, & quæ ignorantia sit causa peccati, & quenam ab illo excuset?* *ibid.*
- § II. *Solvuntur objectiones.* 355
- § III. *Nullum unquam contingit in voluntate peccatum absque prævio intellectus defectu.* 360
- Cap. VI. De *peccato originali.* 363
- § I. *Existentia peccati originalis contra Pelagianos defenditur.* 364
- § II. *Solvitur aliud argumentum difficile, & explicatur, quomodo peccatum originale voluntarium sit.* 368
- § III. *Quomodo peccatum originale per generationem in posteros Adæ traducatur?* 374
- § IV. *Corollaria præcedentis doctrinæ.* pag. 378
- § V. *Peccatum originale formaliter, & essentialiter consistit in privatione justitiæ originalis, quantum ad primum ejus effectum, ut est voluntaria nobis voluntate Adami.* 381
- § VI. *Corollaria præcedentis doctrinæ.* pag. 387
- § VII. *Parvuli cum originali decedentes carebunt quidem visione beata, sed nullam pœnam sensus patientur; imo nec ullam ex pœna damni tristitiam: non erunt tamen beati beatitudine naturali.* pag. 393
- Cap. VII. De *peccato habituali personali.* pag. 406
- Cap. VIII. De *peccato commissionis.* 416
- § I. *Peccatum commissionis, in ratione mali moralis, non constituitur per privationem, sed per aliquid positivum.* *ibid.*
- § II. *Solvuntur objectiones.* 421
- Cap. IX. De *peccato omissionis.* 430
- § I. *Non potest dari omissio culpabilis sine actu*



# I N D E X.

- actu præcedente, vel concomitante, qui sit  
 causa, vel occasio omittendi.* 431
- §. II. *Aliæ difficultates circa peccatum o-  
 missionis breviter resolvuntur.* 437
- Cap. X. *De peccato mortali, & veniali.*  
*pag. 444*
- §. I. *Præcipua inter peccatum mortale, &  
 veniale discrimina.* *ibid.*
- §. II. *Qui mortaliter peccat, ultimum finem  
 in creatura, virtualiter saltem, & inter-  
 pretative constituit.* 453
- §. III. *Quem finem ultimum actu intendat  
 ille, qui venialiter peccat.* 457
- §. IV. *Peccatum mortale, in ratione offen-  
 se, continet malitiam, & gravitatem sim-  
 pliciter infinitam.* 461
- §. V. *Utrum peccatum mortale per se, &  
 ex malitia sua intrinseca reatum pœne  
 æternæ inducat.* 468
- §. VI. *Peccatum veniale in damnato, si non  
 sit remissum quoad culpam in hac vita, per  
 accidens punietur in inferno pœna æterna  
 secus vero si in hac vita quoad culpam dimis-  
 sum fuerit, sed non quoad pœnam.* 473
- §. VII. *Impossibile est peccatum veniale es-  
 se in aliquo cum solo originali.* 476

F I N I S.

sic

31

o.

37

i.

o.

id.

tm

er-

53

lat

57

en-

m-

61

o.

ene

68

non

ter

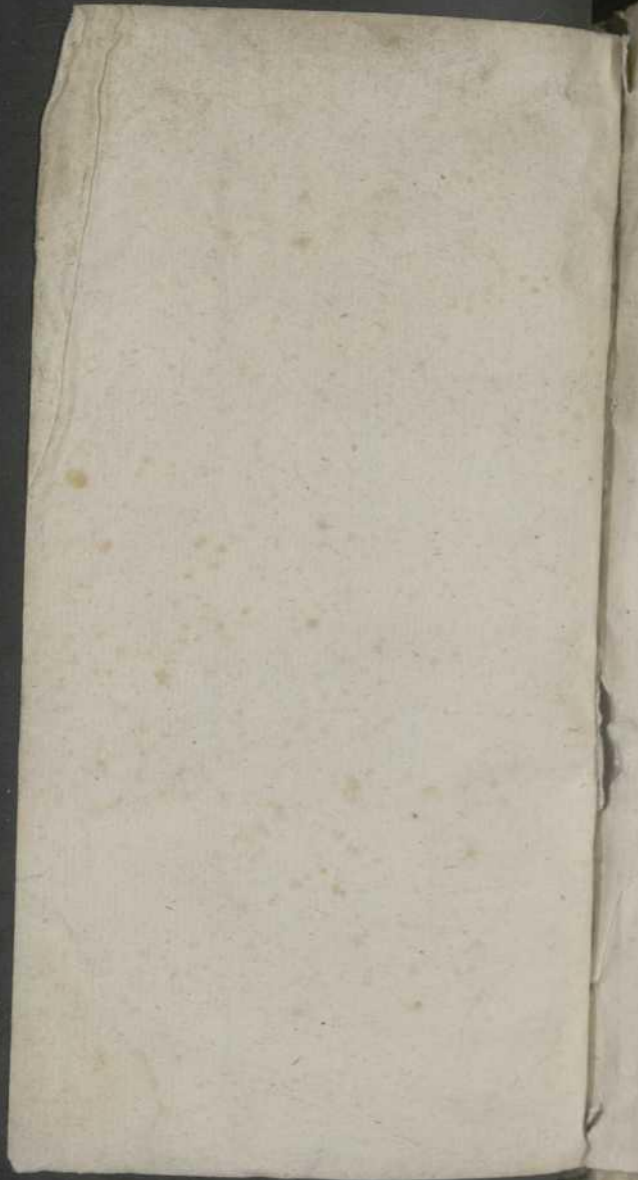
na

nif-

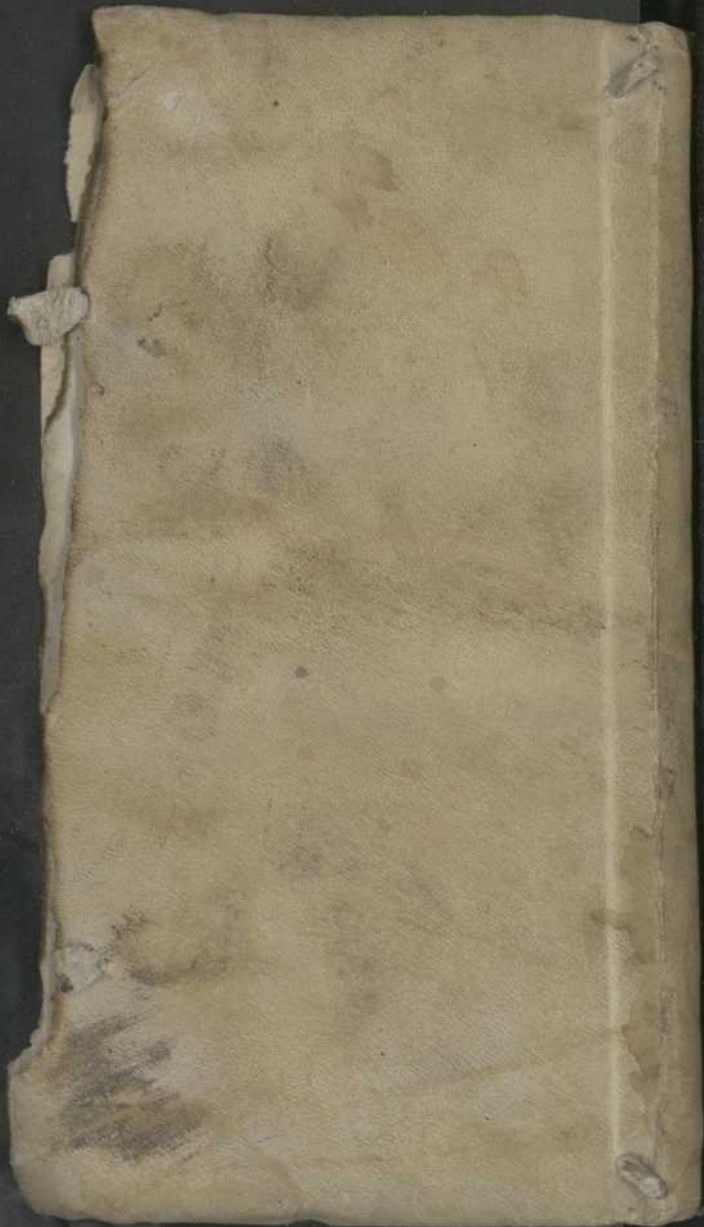
73

es-

76









45

358

5.522