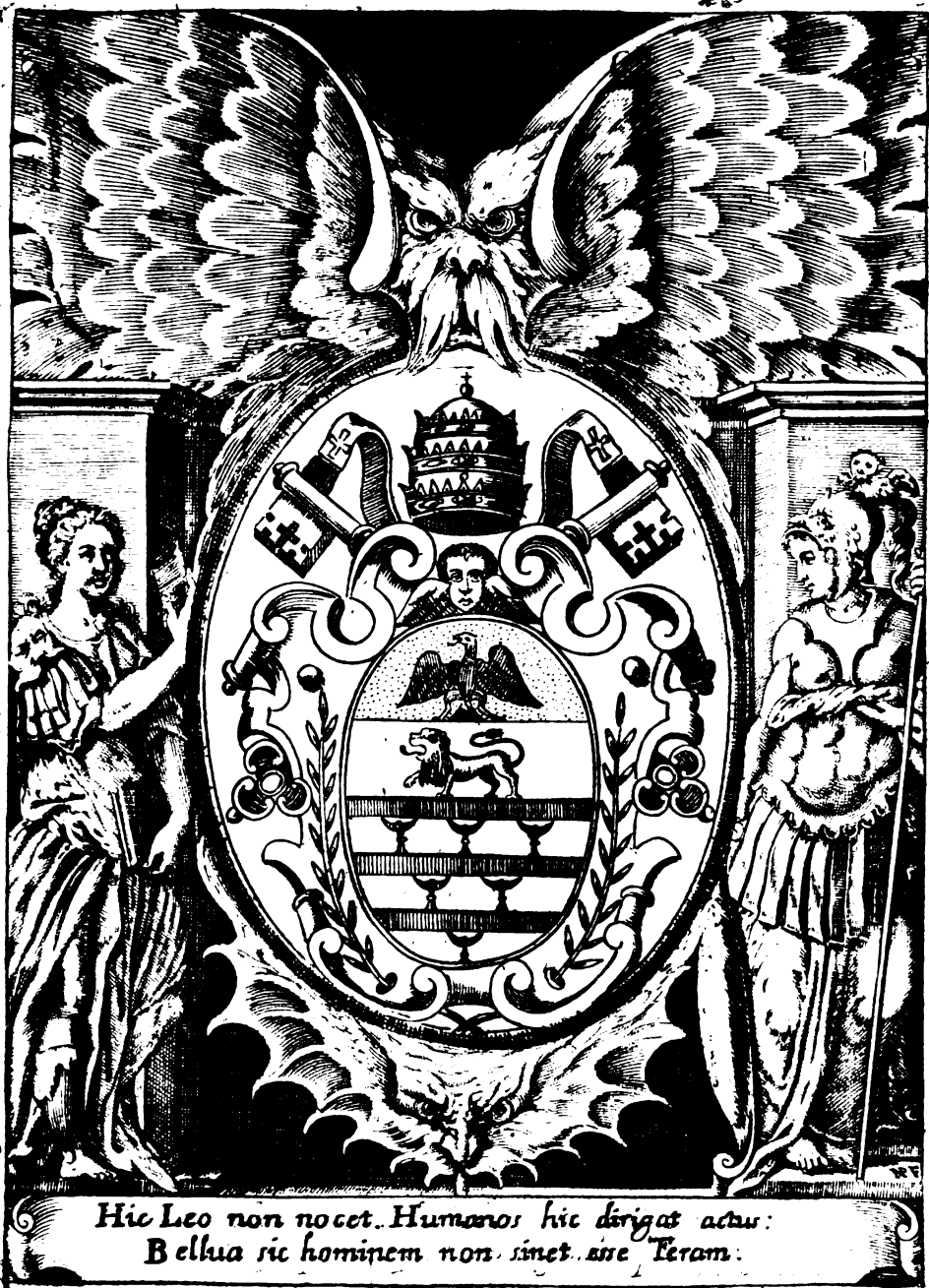




*Hic Leo non nocet. Humores hic dirigit actus:
Bellua sic hominem non sinet ire Teram.*

D E
ACTIBVS HVMANIS.

E O R V M Q V E

Differentijs, & Proprietatibus,

LIBRI TRES.

ADDITIS DVABVS ELVCVBRATIONIBVS,

Altera contra vsum Probabilitatum,

Altera contra nonam Propositionem damnatam
in Decreto SS. D. N. 2. Martij 1679.

A V T H O R E

FR. BARTHOLOMÆO RICCIO

N E A P O L I T A N O

Ordinis Eremitarum S. Augustini, Sacræ Theologiæ
Magistro, & Professore.

AD EVMDEM SS. AC B. D. N.

D. INNOCENTIVM XI.

SANCTÆ, ET VNIVERSALIS ECCLESIAE

PONTIFICEM MAXIMVM.



NEAPOLI, M. DC. LXXXIII.

Ex Typographia Ioannis Francisci Paci.

Superiorum Facultate.



BEATISSIME PATER.



T exiguum hunc laborem meum , quo generalia Bonitatis , & Malitiæ Moralis dignoscendæ, idest, instituendæ vitæ principia traduntur, S. Vestræ pedibus offerre audeam, illa me potissimum ratio impellit, quòd eadem V.S. maximo huius disciplinæ, vel retinendæ, vel instaurandæ zelo se ardescere ostendit, cum sexaginta quinque in materia morum propositiones , tanquam scandalum , & animarum perniciem inferentes, annis proximè elapsis, è Christiana Republica eliminavit, atque explosit. Insigne sanè, & gloriosum fuit illud Opus, vtpotè Ecclesiæ Dei salutare, bonisque omnibus gratissimum , qui non sine multo animi mœrore cernebant, fidelium plurimos pravis illis opinionibus imbui , quas non intelligentiæ lux, aut mētis integritas, sed vel libido ingenij, vel carnis infirmitas ad excusandas excusationes in peccatis veluti de caligine erroris , & languore suo emiserat. Renuens enim, vel non substinēs ad Legum præscripta actus suos formare , ipsas leges , quod miserimum est, ad proprias, siue inclinationes, siue cupiditates detorserat . Hanc Sanctitas Vestra labem , hoc malum, hanc offensam ab Ecclesia Dei sibi commissam remouit : Eius opera factum est, vt nouum, immo antiquum veritatis, & castæ disciplinæ lumen re-

fulgeret . Et illud ad meam fiduciam confirmandam
accescit, quod, cum S. V. Urbis Concionatores Anni
1680., interque eos me omnium minimum, ad rectè,
& pro gloria Dei exercendum munus planè Apostoli-
co, idest, Dei amorem, ac animarum zelum spirante
ore accenderet, etiam illud sedulò iniunxit, vt potius
ad Antiquorum Canones, doctrinamque, quàm ad
quorundam Recentiorum placita nostra dicta com-
poneremus, addens facilem, sed certè grauissimam,
altèque penetrantem dicti rationem, quòd, scilicet,
de ijs, quos certum est in Cēlis regnare cum Christo,
certum quoque sit, priscas viuendi rationes sectatos,
de ijs autem, qui ad Recentiorum scita se conforma-
rent, non æquè constaret. Cum hæc igitur perspice-
rem, in eam spem adductus sum, vt Opus istud, in quo
generales Moralis disciplinæ regulæ traduntur, eęque
quantum potui, ex antiquis Patribus, ac Doctori-
bus, maximè verò ex vniuersæ Christianæ eruditio-
nis Parente, ac Magistro Augustino depromptæ, non
auerfis S. V. oculis, eiusdem pedibus offerri possent:
quos humiliter exosculans, ijsdemque omnia mea
scripta, & scribenda subiiciens, eiusdem benedictionis
gratiam, quanta possum, animi deuotione depono.

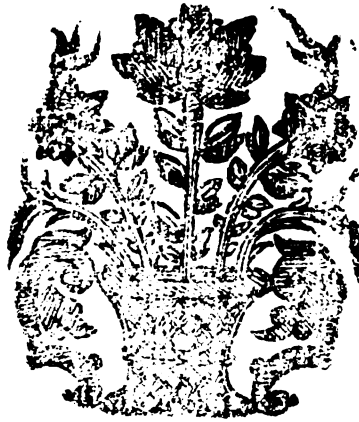
S. V.

Humillimus Supplex
Fr. Bartholomæus Riccius Neapolitanus
Augustinianus.

Beneuolo, ac sapienti Lectori.

Quod materiam (Amice Lector) de Actibus Humanis , qua non in primis Theologia est , primitus edam , amicorum voluntas , immo & Superiori authoritas facit , qui acriter urgentes ad prela , quod promptius in manibus erat , tradere compulerunt . Caterum superiores Theologia partes prope diem , si Deus adinuerit , in lucem emittere est animus . In hoc autem Opere , Amice Lector , uni veritati , vel vestiganda , vel dilucidandæ , vel asserenda incumbo , omni abiectio partium studio , quod ad flectendum , inficiendumque rationis indicium plurimum valere , & experientia testatur , & memorat Augustinus de duabus Animab. cap. 9. Ipsum tamen Augustinum præ omnibus , & in omnibus sequor ; neque enim hoc ad partium studium referendum est , quia non unius , aut alterius Schola ductor , sed omnium Scholarum , & Doctorum , immo totius Ecclesia , uniuersæque Christiana eruditionis Magister , & Parens est Augustinus : de cuius plenitudine omnes accipiunt , nullus exhaurit ; qui meta est humani ingenij , ut ait Gennadius Scholarius Patriarcha Constantinopolitanus , ultra quam progredi , non hominis , sed Angeli esset : cuius decora omnis humana laudis præconium longè sunt supergressa iuxta Oraculum S. M. Clementis Papa Decimi in suis Apostolicis litteris ad omnes fideles datis 18. Decembris 1671. Tanto igitur Doctori inherere non est ad partes trahere , vel trahi , sed communem veritatis lucem tamquam in Sole micantem consecrari . Quoad reliqua , ut Tibi , sapiens Lector , mei consilij rationem explicem , grauiores , magisque Patribus consonas , sententias amplector : nimium speculationum , ac subtilitatum pruritus , non rarè in caliginem , superfluitates , ac inanitates declinantium , quantum possum comprimo , remoueo , sperno , ad lucem reuoco : non Authores , sed sententias enumero , & appendo ; nec vim difficultatem extenuo , ac dissimulo , immo potius solutionum insufficientiam , ac imbecillitatem prodo : nec enim à Conclusionem firmis rationibus stabilita discedendum arbitror , eo quia alicui difficultati , siue subtilitati , siue obscuritati non possit plenè , aut dilucidè satisfieri . Non punctim , veluti certis argutiarum ictibus questiones , & difficultates transigo , vel conficio , sed
latius

*latius productis, explicatisque rebus, & doctrinis, ut uberius, certiusque veritas percipatur. Claritati autem accersenda maximè illaboro, qua verè sapientem, idest, res intelligentem, & facit, & prodeh: cuius rei gratia, & si non eleganti, & ornato (id enim contra gravitatem doctrina fuisset) minùs tamen detecto, aut in-
 terito sermone utor: etenim etiam ad proprietatem loquendi id laucere visum est, cuius neglectu plurima exorta sunt, & in dies oriuntur difficultates. Ceterùm, si nil novi in hoc Opere me allatum credidissèm, non erat, cur Scriptoris nomen, & onus assumere, nisi aliorum dictorum, & sententiarum cathalogum conficere voluissèm. Verùm illa ipsa, qua novitatis speciem habebunt, ex antiquis deducta sunt, ut non res, sed illatio, aut expositio nona sit. Accipe igitur æquo animo, Lector, & si quid, boni in hoc Opere deprehendes, mecum Deo gratias age; si quid, mali propter Deum mihi ignosce; ego enim, & à Deo, & à Te veniam posco.*



Appro-

Approbatio A. R. P. M. F. Vincentij Bisogni Neapolitani Ord. Eremit. S. Augustini Prouincia Neap. Prioris Prouincialis.

Opus *De Actibus Humanis* in tres Libros distinctum additis duabus disputationibus in materia morali editum ab Ad. R. P. M. F. Bartholomæo Riccio Neapolitano, quod iussu Reuerendissimi Patris nostri Generalis euolui, non solum nihil contra Fidem, aut morum puritatem continet, sed sermonis elegantia, disputandi facilitate, & candore; doctrinæ verò grauitate, copia, profunditate, & claritate, æterna, & aurea luce dignum censeo.

F. Vincentius Bisognus Neapol. Prouinc.

Censura Adm. Reu. P. M. Fratris Friderici Nicolai Gauardi Mediolanensis Neapolitani Augustinianorum Collegij Regentis.

Opus *De Actibus Humanis*, adiunctis duabus disputationum in materia morum ab Adm. Reu. P. M. F. Bartholomæo Riccio Neapolitano conscriptum, quod iussu P. Vest. Reuerendiss. inspe- xi, iudico omni iudicio melius, omni laude maius, & omni Typo dignum.

Fr. Fridericus Nicolaus Gauardi Augustinianus Mediol. Collegij Neapolitani Doctor Regens.

Magi-

Magister Fr. Dominicus Valuasorius
Mediolanēsis totius Ord. FF. Erem.
S. P. N. Augustini Prior Genera-
lis, & Commiss. Apost.

*Reuerendo , & Nobis in Christo perdilecto Patri
Magistro F. Bartholomao Ricci Neapolitano
eiusdem Ord. & voti salutem.*

Nihil magis in votis habemus, quàm vt litteraria Religio-
rum nostrorum, meditamenta, quæ pervigili sunt elucubra-
ta labore, in lucem prodeant, & manibus Eruditorum terantur. Ne
igitur Opus *De Actibus Humanis* à te exaratum sub modio occlu-
datur, sed supra Candelabrum in commune colluceat bonum, præ-
fertim, quia, Deo auspice, vt ex testimonio duorum Magistrorum,
quos deputauimus in Reuifores, percepimus, tum Christiana Rei-
publicæ fructum, tum Religioni nostræ ornamentum, & decus al-
laturum speramus, præsentium tenore, nostrique muneris auctorita-
te facultatem tibi concedimus, qua seruatis seruandis, necnon iux-
tà Sacrosancti Concilij Tridentini Decretum, & Ordinis nostri san-
ctiones, obtentaque ab eis, ad quos spectat, facultate, illud præ lo
mandare valeas. Datum in Conuentu nostro Sancti Augustini de
Urbe die xx. Februarij 1683.

*F. Dominicus Valuasorius Mediolanensis
Generalis Prior indignus Ord. Erem. S.
P. Augustini, & Commiss. Apostol.*

Nostri muneris aff. Sigillo.

*Mag. Carolus Maria Perusia
Mediol. Secr. Ord.*

Registr. Lib. 4.

EMI-

EMINENTISSIME PRINCEPS;

I Vſſu Emin. Vestræ legi Librum, qui inscribitur. *De Actibus Humanis Libri tres, cū duabus Disputationibus adnexis in materia morali* ab A.R.P. M.F. Bartholomæo Riccio ex Augustissimo Ordine Augustiniano, stylo sane aureo, exaratum, & non solum in eo nihil reperi, quod aut sanctis moribus, aut sanæ doctrinæ obesset, sed etiam omnia in eo deprehendi summa pietate, summa eruditione, summo ingenio, summo ingenij candore refertæ. Dignissimum igitur censeo qui typis, imò æternitati mandetur. Neapoli 14. Ianuarij 1683.

Eminentia Vestræ

*Omni obsequio Addictissimus Famulus
Dominicus Lameus è Societate IESV.*

IN Congregatione habita coram Eminentissimo Domino Cardinali Caracciolo Archiepiscopo Neapolitano sub 25. Ianuarij 1683. fuit dictum, quod stante, supradicta relatione, Imprimatur.

Stephanus Menattus Vic. Gen.

Joseph Imperialis Sac. Iesu Theol. Eminentiss.

EC

ECCELLENTISSIMO SIGNORE .

FRà Bartolomeo Ricci Napolitano Priore del Real Conuento di S. Agostino di Napoli intende di mandare fuor dalle stampe vn Trattato Theologico *De Affibus Humanis* ; con due altri annessi di Theologia morale; per tanto supplica V. E. resti seruita concederli il Reuifore, che lo riceuera à gratia , vt Deus .

Reuerendus P. Magister Fr. Nicephorus Sebastus videat, & in scriptis referat .

Calà Reg. Soria Reg. Florillus Reg.

Prouisum per S. E. Neap. d. e 25. Decembris 1681.

Comus .

*Speff. Regens Carrillo
non interfuit .*

Approbatio , & Censura .

EXCELLENTISSIME PRINCEPS.

DE *Affibus Humanis* Libri tres , &c. à R. P. Ad. & eximio Priore S. T. Mag. Fr. Bartholomæo Ricci conscripti , & ab Ex. Vestra mihi pro censura ferenda commissi, dignissimi sunt, vt publica lucis vñra fruantur , in his enim tradendis, explicandisque Author tam aptè miscuit vtile dulci, vt vna cum optimis Doctorum placitis certam, tu. tamque animi iucunditatem legentibus adferat, nemini quidem offensam, Regiæque Iurisdictioni omnino inoffensam; idcirco publica illos luce donandos quam merito censeo, si ita Exc. V. videbitur; Datum Neap. in Regio S. Augustini Cœnobio hac die 6. Decembris 1682.

Additiones.
Fr. Nicephorus Sebastus Ord. Eremitar. S. Augustini
S. T. Mag. Archiep. Cur. Exam. Synod. itemque li-
brorum Censor, S. Off. de Vrbe in Regno, ac eiusdem
Sac. Congr. Indicis Consultor .

mpri matur; verum in publicatione seruetur Regia Pragmatica .

Carrillo Reg. Calà Reg. Soria Reg.

Prouisum per S. E. Neap. die 11. Decembris 1682.

Comus

*Speffab. Reg Florillus
non interfuit .*

INDEX

INDEX CAPITVM

LIBRI I. DE ACTIBVS HVMANIS.

<i>Cap. 1.</i>	E xplicatur quid sit voluntarium, & ostenditur inesse tùm in hominibus, tùm in brutis.	pag. 2
<i>Cap. 2.</i>	Soluuntur argumenta in contrarium.	3
<i>Cap. 3.</i>	An possit dari voluntarium perfectum absque libertate.	5
<i>Cap. 4.</i>	An concupiscentia tollat, vel saltem minuat voluntarium.	9
<i>Cap. 5.</i>	An motus tollat rationem voluntarij, aut saltem minuat.	13
<i>Cap. 13.</i>	Declaratur: An Promissiones, Vota, Contractus facta ex metu sint valida, nec ne, & quam ratione?	18
<i>Cap. 7.</i>	An Vota extorta ex metu iniuste incusso ab homine sint valida iure naturæ?	21
<i>Cap. 8.</i>	Soluuntur Argumenta pro inualiditate ex iure naturæ Votorû, & Iuramentorum, quæ vi extorquentur?	23
<i>Cap. 9.</i>	An ignorantia causet inuoluntarium?	31
<i>Cap. 10.</i>	Quænam ignorantia antecedens, seu, quarum conditionum obiecti, reddat actum inuoluntarium?	34
<i>Cap. 11.</i>	An possit dari Voluntarium absque cognitione?	38
<i>Cap. 12.</i>	De diuersis modis, seu differentijs voluntarij.	48
<i>Cap. 13.</i>	An Ignorantia, & Concupiscentia, quæ sunt pænæ peccati originalis, fuerint voluntariæ Adæ, & sint posteris eius. Itemque opera ex his procedentia, etiam si ineuitabiliter procedant reputari debeant voluntaria, & culpabilia?	49
<i>Cap. 14.</i>	Respondetur Authoritatibus Augustini, quæ inducuntur ad probandum, quòd ignorantia, etiam inuincibilis non excusetur à culpa, neque opera mala ex ea procedentia, eo quia illa est Voluntaria in Adam.	54
<i>Cap. 15.</i>	Explicantur sententiæ Hieronymi, & Bedæ.	65
<i>Cap. 16.</i>	Quænam ignorantia possit cuique reputari voluntaria, & culpabilis, & similiter opus ex ea procedens.	72
<i>Cap. 17.</i>	An possit dari pura omissio, idest, absque vllò actu volûtatis.	75
<i>Cap. 18.</i>	Soluuntur argumenta in oppositum.	77
<i>Cap. 19.</i>	An pura omissio possit esse bona moraliter.	87
<i>Cap. 20.</i>	An vs omissio sit voluntaria requiratur obligatio faciendi?	90
<i>Cap. 21.</i>	An Effectus sequens omissionem non supponentem obligationem faciendi sit voluntarius omittenti?	93
<i>Cap. 22.</i>	An Voluntas possit pati violentiam in suis actibus elicitis?	98
<i>Cap. 23.</i>	Explicatur quid sit violentum.	99

<i>Cap. 24.</i>	Solutio argumentorum ,	101
<i>Cap. 25.</i>	An possit contingere violentia in actibus voluntatis imperatis?	108
<i>Cap. 26.</i>	An in actibus humanis reperiatur ratio liberi?	109
<i>Cap. 27.</i>	Soluuntur difficultates contra humanam libertatem?	112
<i>Cap. 28.</i>	Quid sit libertas in actibus Voluntatis.	113

LIBRI II. DE ACTIBVS HVMANIS.

<i>Cap. 1.</i>	A gitur de præcipuo actu circa finem, qui est Intentio.	117
<i>Cap. 2.</i>	An vnus actus voluntatis possit ferri circa Finē, & media.	120
<i>Cap. 3.</i>	Soluuntur argumenta pro distinctione reali actuum circa finem, & media.	132
<i>Cap. 4.</i>	Soluuntur argumenta pro identitate actus versantis circa finem & media.	128
<i>Cap. 5.</i>	An detur actus neuter, idest, qui non versetur, nec circa finem, nec circa media.	129
<i>Cap. 6.</i>	An voluntas possit simul intendere plures fines.	131
<i>Cap. 7.</i>	Explicatur quid sit Electio.	133
<i>Cap. 8.</i>	An Electio possit esse finis.	134
<i>Cap. 9.</i>	An Voluntas possit ferri in impossibile.	136
<i>Cap. 10.</i>	An Electio sit tantum possibile.	141
<i>Cap. 11.</i>	An Electio semper sit ex pluribus.	142
<i>Cap. 12.</i>	An ex duobus bonis, siue medijs æqualibus, possit Voluntas alterutrum eligere.	143
<i>Cap. 13.</i>	An ex duobus bonis, seu medijs inæqualibus possit Voluntas eligere id, quod apparet minus bonum.	146
<i>Cap. 14.</i>	An Electio reperiatur in Brutis.	147
<i>Cap. 15.</i>	An Consilium sit medijs tantum.	150
<i>Cap. 16.</i>	De Consensu.	151
<i>Cap. 17.</i>	De Fruitione. An Fruitio sit actus appetitiuæ virtutis, &, an sit Amor, an Delectatio.	154
<i>Cap. 18.</i>	An Fruitio sequatur non tantum amorem concupiscentiæ, sed etiam benevolentia, siue amicitia.	158
<i>Cap. 19.</i>	An obiectum fruitionis descendens de amore concupiscentiæ sit non tantum res, quam assequimur, sed etiam ipsa affectio rei.	160
<i>Cap. 20.</i>	Soluuntur Argumenta Durandi contra conclusionem.	164
<i>Cap. 21.</i>	An delectatio de re amata amore concupiscentiæ sit vera fructio de ipsa?	167
<i>Cap. 22.</i>	An frui conueniat tantum rationali creaturæ.	171
<i>Cap. 23.</i>	An fructio sit tantum vltimi finis, & habitus, seu possessio.	172
<i>Cap. 24.</i>	Quid sit vti, & cuius potentia?	172
	<i>Cap. 25.</i>	

<i>Cap. 25.</i>	An omnibus præter Deum sit vtendum?	174
<i>Cap. 26.</i>	Quid sit imperium, & cui potentia conueniat?	175
<i>Cap. 27.</i>	An actus Voluntatis, & rationis imperentur?	180
<i>Cap. 28.</i>	An actus appetitus sensitui imperentur?	181
<i>Cap. 29.</i>	An actus Animæ vegetatiuæ imperentur?	183
<i>Cap. 30.</i>	An actus exteriorum membrorum imperentur?	184
<i>Cap. 31.</i>	Quomodo actus, vel potentia imperas sit causa imperati?	186
<i>Cap. 32.</i>	An, & quomodo Voluntas moueat se ipsam, & generaliter: An potentia vitales producant suos actus vitales.	187
<i>Cap. 33.</i>	An Voluntas moueat se ipsam respectu finis.	197
<i>Cap. 34.</i>	Voluntas habet necessitatem specificationis quoad vltimum finem.	198
<i>Cap. 35.</i>	Soluuntur argumenta contra determinationem, siue necessitatem voluntatis ad amandam felicitatem.	200
<i>Cap. 36.</i>	An ad primū velle voluntas moueat, seu determinet seipsā.	204
<i>Cap. 37.</i>	An Voluntas moueatur ab intellectu.	208
<i>Cap. 38.</i>	An Voluntas moueatur ab appetitu sensitiuo.	210
<i>Cap. 39.</i>	An Voluntas moueatur a Corpore Cælesti.	212
<i>Cap. 40.</i>	De Vanitate, vel veritate diuinatricis Astrologiæ.	213
<i>Cap. 41.</i>	Soluuntur Argumenta pro Astrologia diuinatrice.	220

LIBRI III. DE ACTIBVS HVMANIS.

<i>Cap. 1.</i>	Quid sit Moralitas actus humani.	224
<i>Cap. 2.</i>	Soluuntur difficultates contra prædicta.	229
<i>Cap. 3.</i>	De ijs, quæ præter actum humanum moralia sunt.	230
<i>Cap. 4.</i>	Vnde sumatur; seu in quo consistat prima ratio Bonitatis, & malitiae moralis in actibus humanis.	232
<i>Cap. 5.</i>	Prima ratio rectitudinis, vel irrectitudinis moralis per tendentiā, aut deuiationem est finis, per adæquationem, vel inadequationem est lex.	233
<i>Cap. 6.</i>	Soluuntur argumenta, quibus probatur, finem non esse primam regulam rectitudinis.	236
<i>Cap. 7.</i>	An Malitia moralis actus consistat in positiuo, an verò in carentia.	241
<i>Cap. 8.</i>	Ostenditur quod secundum Augustinum malitia peccati commissionis consistit in positiuo.	246
<i>Cap. 9.</i>	Ostenditur etiam malum naturalē relatiuè dictum, id est, respectu alterius consistere in positiuo secundū Augustinū, & veritatē.	249
<i>Cap. 10.</i>	Soluuntur Argumenta ex ratione contra malum alteri positiuè dictum.	251

Cap. 11.

- Cap. 11. Soluuntur Argumenta ex autoritate Augustini contra malum alteri positiuè dictum. 253
- Cap. 12. Soluuntur argumenta ex autoritate Augustini contra malum culpæ positiuè dictum. 258
- Cap. 13. Proponitur argumentum contra malum culpæ positiuè dictum ex eo, quod inde sequatur, Deum causare, & velle peccatum; & responsio Caietani ad ipsum reijcitur. 261
- Cap. 14. Reijciuntur responsiones Oani, Soti, & Vazquez ad suprapositum Argumentum. 263
- Cap. 15. Declaratur, quo pacto Deus non causet, neque concurrat ad peccatum, vt peccatum est, licet peccatum cōsistat in positiuo. 263
- Cap. 16. Soluuntur alia argumenta contra malum culpæ positiuū ducta ex comparatione actionis peccaminosæ ad Deum. 269
- Cap. 17. Soluitur aliud argumentum contra malum culpæ positiuum, & differitur. An debitum rectitudinis habendæ insit actui, an vero potentia volitiuæ. 273
- Cap. 18. An actuum humanorum alij sint boni moraliter, alij mali. 274
- Cap. 19. An actus humanus habeat bonitatem, vel malitiam moralem, ex obiecto. 276
- Cap. 20. Soluuntur argumenta pro bonitate, & malitia morali obiectiua intrinseca ipsis obiectis. 281
- Cap. 21. An actio humana habeat bonitatem, & malitiam moralem, prout est in his, vel illis circumstantijs. 284
- Cap. 22. Soluuntur quædam difficultates contra prædicta de circumstantijs. 286
- Cap. 23. An actio humana sit bona, vel mala, prout tēdit ad finem. 292
- Cap. 24. Quomodo se habeant circumstantiæ respectu actuum, tum internorum, tum externorum. 294
- Cap. 25. An finis sit etiam circumstantia, & quam ratione. 296
- Cap. 26. Quanam diuersa ratione actus sit bonus, vel malus ex obiecto, fine, & circumstantijs. 298
- Cap. 27. Soluuntur argumenta contra bonitatem electionis ex medio bono. 302
- Cap. 28. De diuersitate inter circumstantias tantum aggrauantes, & mutantes speciem. 304
- Cap. 29. Proponuntur, & soluantur difficultates contra dicta de circumstantijs. 307
- Cap. 30. An ad honestatem operis requiratur, vt fiat intuitu ipsius honestatis. 309
- Cap. 31. Vtrum idem actus possit esse simul bonus, & malus. 311
- Cap. 32. Soluuntur argumenta contra prædicta. 314

Cap. 22.

<i>Cap. 33.</i>	An intētio possit esse bonā ex fine, mala ex medijs.	325
<i>Cap. 34.</i>	An possit dari actio indifferens, idest, nec bona, nec mala.	327
<i>Cap. 35.</i>	Soluuntur argumenta pro actu indifferente.	332
<i>Cap. 36.</i>	An possit per accidens dari actus indifferens.	337
<i>Cap. 37.</i>	An idem numero actus possit successiue esse bonus, & malus.	339
<i>Cap. 38.</i>	An bonitas, & malitia moralis sint differentiz per se actus humani.	341
<i>Cap. 39.</i>	An possit dari actus ita ex sua natura bonus, vt nullā ratione possit fieri malus, vel malē fieri.	344
<i>Cap. 40.</i>	Soluuntur argumēta pro possibilitate malitię actus charitatis.	348
<i>Cap. 41.</i>	An actus Fidei, & spei supernaturalis possint esse mali, aut malē fieri.	353
<i>Cap. 42.</i>	Soluuntur argumenta pro impossibilitate malitię actus Fidei, & spei supernaturalis.	357
<i>Cap. 43.</i>	An ex exequutione bonę, vel malę voluntatis augeatur, seu multiplicetur culpa, vel laudabilitas operantis.	362
<i>Cap. 44.</i>	Soluuntur argumenta contra prædicta.	374
<i>Cap. 45.</i>	Ostenditur qua ratione necesse sit in confessione Sacramentali aperire non tantū voluntatem, sed etiam actum externum.	379
<i>Cap. 46.</i>	An, si actus externus sit bonus, vel malus, volitio quoque eius sit bona, vel mala? Differitur primò de volitione efficaci absoluta.	382
<i>Cap. 47.</i>	De volitione inefficaci, seu simplici complacentia actus externi boni, vel mali moraliter.	384
<i>Cap. 48.</i>	De simplici complacentia actus prohibiti lege naturę.	389
<i>Cap. 49.</i>	Soluuntur Argumenta Vasquez contra determinata.	395
<i>Cap. 50.</i>	De complacentia actus mali ex lege positiua.	505
<i>Cap. 51.</i>	Soluuntur Argumenta pro ratione peccati in simplici delectatione de actu prohibito sola lege positiua.	407
<i>Cap. 52.</i>	De delectatione de opere malo præterito, vel futuro.	412
<i>Cap. 53.</i>	De delectatione copulę præteritę, vel futurę, in vidua, vel sponsa.	413
<i>Cap. 54.</i>	De Voluntate conditionata circa actus bonos, vel malos.	416
<i>Cap. 55.</i>	De quibusdam proprietatibus consequentibus actus bonos, vel malos.	519

ELVCVBRATIONIS CONTRA VSVM PROBABILITATVM.

<i>Cap. 1.</i>	E xplicatur quid sit opinio, quid probabile.	421
<i>Cap. 2.</i>	Ostenditur illicitus Vsus Probabilitatum authoritatibus, & exemplis Diuinarum Scripturarum, & ex Patribus	429
<i>Cap. 3.</i>	Ostenditur illicitus vsus probabilitatum ex Sacris Iuribus, Decretis.	

cretinque Pontificum .	435
Cap. 4. Ostenditur illicitus vsus probabilitatum ex ratione .	448
Cap. 5. Soluuntur Argumenta pro licito vsu Probabilitatum.	471

ELVCVBRATIONIS CONTRA NONAM PROPOSITIONEM, &c.

Cap. 1. O Stenditur falsitas Propositionis .	492
Ca. 2. O Soluuntur Argumenta pro copula licita inter coniuges ob solam voluptatem .	502

ERRATA CORRIGENDA.

Pagina	Linea	Errata	Corrigenda.
30.	23.	rationibus	actionibus.
36.	25.	n.	dele.
30.	16.	est	ex.
44.	16.	adimaduertentes	animaduertentes.
Ibidem.	38.	illos	nos.
65.	17.	offer	offert.
74.	31.	secundo	vigesimo primo.
80.	36.	posse	non posse.
100.	28.	conferentes	conferente.
108.	17.	obiectum	obiecto.
129.	20.	terminationum	terminationem.
131.	28.	impossibilia	impossibile.
174.	1.	concurrat	concurrant.
Ibidem.	3.	applicatu	applicatur.
182.	28.	rationis	rationi.
196.	1.	non consentire	consentire.
217.	22.	posito	positio.
232.	9.	bonitatis, & malitiæ	bonitatis moralis.
243.	33.	commissionis	omissionis.
331.	23.	speciei	in specie.
381.	4.	internus	externus.
382.	12.	fornidi	fornicandi.
390.	27.	castitati	castitatis.
417.	ultima:	Ergo	Sit ergo.
487.	12.	sequens	sequentes.
493.	31.	consensus	consensu.
555.	21.	fit	fi.
Ibidem.	22.	fit	fi.

DE



D E
ACTIBVSHVMANIS.
 EORVMQVE DIFFERENTIIS,
 Et Proprietatibus.
LIBRI TRES.

P R O O E M I V M.

QUIA ad Theologum spectat considerare vltimum finem hominis, consequenter ad ipsum spectat considerare media, per quæ talem finem consequimur, vel amittimus. Hi autem sunt actus nostri; & quia in his reperitur ratio voluntarij, per quam distinguuntur ab actibus agentium purè naturalium, & vegetantium, reperitur etiam ratio Liberi, & consequenter bonitas, & malitia, meritum, & demeritum, per quæ distinguuntur ab actibus brutorum; Itemque isti actus varij sunt, circa finem, & media, & circa ista vario modo, Intentio, Electio, Vltus, Fruitio, Imperium, Executio, &c. ideo omnia ista considerare debet Theologus. Agunt autem de istis Recentiores cum D. Thoma 1. 2. à qu. 6. vsque ad 20. Et nos tribus Libris de ijsdem agere intendimus. In primò, de Voluntario, & Inuoluntario. In secundò, de Speciebus, seu differentijs Actuum humanorum. In tertio, de Bonitate, & Malitia eorundem. Sit ergo.

A

LIBER

LIBER PRIMVS

De Voluntario, & Involuntario.

C A P V T I.

*Explicatur quid sit Voluntarium, & ostenditur
inesse tum in hominibus, tum in brutis.*

1. **V**OLUNTARIUM, ut per se patet, dicitur à voluntate; unde, large, loquendo quicquid habet habitudinem ad voluntatem, siue sit actus eius, siue obiectum, siue effectus potest dici voluntarium. Nihilominus, strictius loquendo, obiectum potius dicendum est volitum, quam voluntarium, nam voluntarium idem est ac spontè factum, putum autem obiectum voluntatis non potest dici factum; quare voluntarium propriè in actione consistit. Vnde Nyssen, siue Nemefius lib. 7. Phil. cap. 1. *Omne, inquit, voluntarium in actione quadam est.* Et Damascenus lib. 2. Fidei cap. 24. *Id, inquit, quod spontè fit, in actione quadam consistit.* Actus elicitus voluntatis potius dicitur voluntas, quam voluntarius, ut patet ex communi modo loquendi; dicitur enim facere voluntatem alterius, qui alteri obedit, vel obsequitur. Vnde Christus Dominus. Ioan. 6. 38. *Non veni facere voluntatem meam, sed voluntatem eius, qui misit me.* Et iterum, Ioannis 7. 17. *Si quis voluerit voluntatem eius facere cognoscet de doctrina.* Et Dauid in Psalm. 102. *Notas fecit filiis Israel voluntates suas.* Quæ non possunt intelligi de voluntate pro potentia, sed de actu eius. Solum ergo effectus voluntatis, siue actus imperatus, dicendus est voluntarius. Verùm Theologi in præsentia non sic rigore sumunt voluntarium, sed extendunt ipsum etiam ad actum imperatum, siue elicitem voluntatis, quia etiam hic potest dici effectus voluntatis.

2. Quare voluntarium definitur à Philosopho 3. Ethic. cap. 1. *Voluntarium est id, cuius principium est in ipso agente sciencie singula, in quibus est actio;* Quo inodo etiam definit Damascenus lib. 2. Fidei Orthodoxæ cap. 24. quam definitionem amplectitur D. Thomas 1. 2. q. 6. art. 1. & post ipsum omnes.

Pro-

Probatur autem, quod sit bona. Quia voluntarium contradistinctur ab inuoluntario, & violento, sed per hanc definitionem explicatur hæc oppositio; ergo explicatur natura voluntarij, ut communiter sumitur voluntarium. Probatur minor; quia inuoluntarium non violentum causatur ex ignorantia; violentum autem non est à principio intrinseco; sed extrinseco, ut patet 3. Ethic. cap. 2. & 3. sed in hac definitione dicitur; voluntarium esse à principio intrinseco sciente singula; ergo explicatur oppositio voluntarij ad inuoluntarium, & violentum. Quare optimus est discursus Aristotelis Cum id, inquit, inuitus quispiam agat, quod vi, & ob ignorantiam agitur, id profecto sponte quispiam videbitur agere, cuius principium est in ipso agente sciente singula, in quibus est actio. Ex his statim apparet, dari voluntarium in homine; nam multæ sunt actiones hominis, quarum principium est intra ipsum, scilicet, appetitus sensitivus, vel intellectivus cum cognitione obiecti, & circumstantiarum eius. Apparet etiam, esse in brutis; nam etiam bruta cognoscunt obiectum, ad quod seipsa movent per appetitum, & cognoscunt aliquas saltem circumstantias eius.

Apparet etiam; non omnes actiones hominis esse voluntarias; actus enim naturales, & partis vegetatiuæ non habent ex ratione sui, ut procedant ex appetitu ducto à cognitione; inoperantur enim etiam, in plantis; ergo istæ actiones non sunt per se voluntariæ, quamvis in homine possint per accidentem hanc rationem habere. Similiter in alijs quibus rationibus partis rationalis, & sensitivæ; prima enim cognitio, quæ antecedit omnem appetitum, non est voluntaria, cum à voluntate, seu appetitu non procedat.

CAPUT II.

Soluantur Argumenta in contrarium.

1. **O**bjicitur primò: In brutis non est voluntas; ergo neque voluntarium, quod dicitur à voluntate.

Respondeo, quòd, licet nomen voluntarij sit ductum à voluntate tamen extenditur ad significandum omne id, quod est ex inclinatione appetitus; quilibet autem appetitus largè dici potest voluntas; Si autem aliquis non vult motus brutorum appellare voluntarios; reuera enim, an ita fiat appellandi, dubitat Augustinus 5. de Ciuit. cap. 9. appellet eos spontaneos.

Obijcitur 2. Etiam cognitio præcedens appetitum, procedit à principio intrinseco cognoscere obiectum, & circumstantias, &

4. *Lib. I. De Volunt. & Inuolunt.*

tamen non est voluntaria ; ergo definitio mala .

Ad hoc Argumentum soluendum multa congerunt Carafa , Vasquez , & Salas ; sed respondetur breuiter , & faciliè ; operationem voluntariam esse eam , quam præcedit , vel concomitatur cognitio , quare ipsa cognitio non potest dici voluntaria , atque id apparet ex ipsa definitione ; dicitur enim voluntarium , cuius principium est in agente cognoscente ; ergo voluntarium non est ipsa cognitio , sed quam concomitatur , vel præcedit cognitio agentis ; ergo principium illud intrinsecum est appetitus , vel sensitiuus , vel intellectiuius , non potentia cognoscitiua , à quâ procedit cognitio ; ergo ipsa cognitio præcedens appetitum non est voluntaria .

2. Obijcitur 3. Si Deus infunderet actum voluntati , itaut reciperetur tantum , non eliceretur à voluntate , ille actus esset voluntarius , nec tamen esset à principio intrinseco , sed extrinseco ; ergo definitio voluntarij mala .

Respondeo , quòd propter hoc argumentum Vasquez negat posse à Deo infundi talem actum ; Salas autem id concedens , negat esse propriè voluntarium ; sed superest explicandum , qualis dicendus sit , non enim videtur posse dici , nec inuoluntarius , nec violentus ; non inuoluntarius , quia non supponitur adesse ignorantia ; non violentus , quia nullus actus voluntatis potest esse illi violentus , neque de potentia Dei absoluta , vt communiter dicitur , cum omnis actus eius sit velle , vel nolle ; implicat autem velle , & nolle esse violentum .

Supposita ergo possibilitate illius casus , qui in Schola Ægidij admittitur , dicendum , quòd actus ille potest dupliciter considerari ; vel vt qualitas est à Deo infusa , vel vt tendentia vitalis voluntatis in obiectum ; secundo modo adn̄ difficultè defenditur esse voluntarium ; est enim à principio intrinseco , nimirum , ipsa voluntate , concomitante cognitione , vt supponitur , non quidem vt entitas , vel effectus ab ea productus , sed vt quædam actio grammaticalis ; quam rationem illa qualitas non posset habere , si poneretur in lapide , quia lapis non potest tendere per ipsam vitaliter in obiectum ; ergo licet infusa à Deo , fortitur aliquid à voluntate ; ergo secundum rationem huiusmodi tendentiæ esset à voluntate , atque adeo voluntaria .

At , si consideretur præcisè , vt qualitas à Deo infusa , tunc sanè non potest dici , quòd sit voluntaria ; est enim respectu voluntatis pura passio ; effectiue autem est ab extrinseco . Sed neque dici potest inuoluntaria , aut violenta , quia motus est ille , qui distinguitur per naturalem , voluntarium , & violentum . At si consideretur ille actus præcisè , vt qualitas à Deo infusa , non est motus voluntatis , quia per eum voluntas non mouetur , idest , nihil vult ; cum enim consideratur , vt

Cap. II. Soluuntur Arg. contra defin. vol. 3

voluntas per eum aliquid vult, tunc consideratur, vt tendentia voluntatis, atque adeo non præcisè, vt qualitas à Deo infusa; ergo vt sic respectu voluntatis ille actus non est, nec voluntarius, nec inuoluntarius, nec violentus, quia non est motus voluntatis.

Si autem quæretur: An ponatur violenter à Deo actus ille.

Respondendum est, quod non violenter propter rationem allatam, nam voluntas ex sua natura est principium vniuersale volendi quodlibet bonum, & nolendi quodlibet malum; sed actus infusus à Deo voluntati esset, vel volitio alicuius boni, vel nolitio alicuius mali; ergo non violenter infunderetur à Deo voluntati.

Obijcitur 4. Non solum actiones, vt legere, scribere, &c. sed etiam passionibus sunt voluntariæ, vt vehi equo, vel curru, tonderi barbam, vestiri, &c. ergo definitio voluntarij, in qua explicatur egressus voluntarij à principio intrinseco tamquam ab agente, non est bona. Ita arguit quidam Modernus.

Respondeo, voluntarium propriè non esse, nisi in actione, vt demonstratum est; passionibus autem dicuntur voluntariæ quatenus admittuntur, & approbantur per actum elicitem voluntatis; intantum enim vehi equo est voluntarium, quatenus quis vult vehi equo. Vnde, si nullus sit actus elicitem voluntatis, hæc non erunt voluntaria.

C A P V T III.

An possit dari Voluntarium perfectum absque libertate?

1. **Q**uamuis omne liberum sit voluntarium, non tamen omne voluntarium est liberum, immò liberum addit aliquid supra voluntarium; quia ad voluntarium sufficit, vt sit ex inclinatione appetitus ducti à cognitione; ad liberum autem vltèrius requiritur, vt sit à principio indifferente, & determinante seipsum; vnde nihil determinatum ab alio, siue ex natura rei, est liberum; & præterea constat, quod necessarium non repugnat voluntario, amor enim beatitudinis, qui est necessarius, est voluntarius, repugnat tamen libero, vt patet; quamuis quandoque confundantur istæ significationes, & voluntariū sumatur pro libero, vt in illo celebri dicto Augustini: *Peccatum adeo est voluntarium, vt nisi sit voluntarium non sit peccatum*. Ibi voluntarium sumitur pro libero; libertas enim requiritur ad peccatum 1. ad culpam. Sumitur etiam quandoque liberum pro voluntario, vt ab Augu.

Augustino in Enchiridion cap. 8. ubi dicit. *Aut voluntas non est, aut liberum dicenda est.* Et Libro de Duabus animabus cap. 11. *Si libertas non est, voluntas non est*, & alibi sæpè; quæ falsò dicerentur, nisi liberum sumeretur pro voluntario, seu spontaneo per distinctionem a coacto, & violento. Nam & ipse Augustinus pluries docet, *felicitatem non liberè, sed necessariò a nobis amari*, ut infra videbitur. Eam formam loquendi sectantur Scotistæ, qui exindè dicunt, Spiritum Sanctum liberè procedere, a Patre, & Filio, intelligentes, non quidem contingenter, quasi possit non procedere, sed voluntariè, non coactè. Supposito ergo hoc, nimirum distinctione explicata inter voluntarium, & liberum, quæritur: An possit esse perfectè voluntarium, quod non est liberum: An verò quod caret libertate, careat etiam perfectione voluntarij; in qua quæstione, quamvis reuera de voce sit, plura verba profundunt recentiores.

2. Existimo dicendum, quòd formaliter loquendo, ad perfectionem voluntarij non requiritur libertas, immò potius ex libertate minuitur voluntarium. Ita tenet Aluàrez 1. 2. disp. 22. & alij.

Probatur sic: Perfectio effectus procedit ex perfectione suarum causarum; causæ autem voluntarij sunt, inclinatio appetitus, & cognitio, ut patet ex definitione, immò appetitus propriè est causa, cognitio verò tantum conditio, quia voluntas, siue appetitus non potest ferri in incognitum, vel, si est dicenda causa, non est ita præcipua, & proxima, ut appetitus; ergo id erit magis, seu perfectius voluntarium, quod magis est ex inclinatione appetitus, seu, quod est ex maiori intellectione; at magis est ex inclinatione appetitus actus necessarius appetitus, quàm liber; ergo magis est voluntarius actus necessarius, quàm liber, immò libertas minuit potius voluntarium.

Probatur 2. Magis voluntaria est Deo processio Spiritus Sancti; quàm productio creaturarum; & tamen illa est necessaria, hæc libera. Item: magis est voluntarius creaturæ rationali amor ultimi finis, siue beatitudinis, qui necessarius est, quàm amor liber erga alia objecta.

Respondet Vasquez, quòd processio Spiritus Sancti, itemque amor Dei erga seipsum perfectior quidem est cum conditione necessitatis, quàm si esset liber, immò, si esset liber, supponeret imperfectionem in objecto amato, quod est ipse Deus. Nihilominus considerato modo operandi cum determinatione ad vñum, hic imperfectus est, quia caret perfectione libertatis, & conuenit etiam brutis, libertas autem est propria rationalium, quamvis non sit perfectio simpliciter simplex, atque adeo nulla sit imperfectio in amore Dei erga seipsum, qui non est liber, sed necessarius.

Sed hæc Responso non est ad propositum: Non enim quærimus, quis

Cap. III. An detur volunt. perf. absq; libert. 7

quis modus operandi sit perfectior; necessarius, an liber; sed quis sit magis voluntarius: & probamus magis esse eum, qui est necessarius; ad quod Responsio nihil dicit. Præterea. Responsio concedit, quod ex modo operandi perfectior sit amor Dei erga creaturas, qui est liber, quam erga seipsum, qui est necessarius; & eadem ratione, quod perfectior sit emanatio creaturarum ad extra, quam Diuinarum Personarum ad intra: quod ego quidem non auderem asserere.

Verum pro solutione argumentorum in contrarium, notandum est, quod aliquando dicitur voluntarium id, quod procedit ex maiori cognitione, quatenus, scilicet, magis cognoscitur bonum, seu, magis applicatur voluntati, quæ proinde maiori inclinatione fertur in ipsum; unde fit, ut necessariò ametur Deus in patria, qui in hac vita contingenter amatur, quia, scilicet, non plenè in hac vita cognoscitur bonitas Dei; qua ratione D. Thomas docet, in brutis non reperiri voluntarium perfectum, eò quia in ipsis non est cognitio perfecta.

3. Obijcit primo Vasquez disp. 33. Perfectior est modus operandi liberè, quam necessariò respectu voluntatis; ergo perfectiùs voluntarium est liberum, quam necessarium.

Respondeo primò, Argumentum non plus concludere, nisi quòd sit perfectior operatio voluntatis in ratione operationis illa, quæ est libera, quam quæ est necessaria, quod in præsentì non queritur; aliud enim est, esse operationem voluntariam perfectiorem, aliud, esse perfectiorem operationem in ratione voluntarij, seu, esse magis voluntariam.

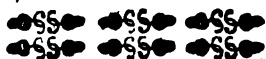
Respondeo secundò, antecedens esse dubium vniuersaliter loquendo, immò falsum; nam amor liber erga vltimum finem esset imperfectus, & concerneret imperfectionem in amante, seu, voluntate eius; quod malè negat Vasquez; amare enim necessariò vltimum finem ex perfectione voluntatis descendit; unde Augustinus de Natura, & Gratia cap. 28: *Omnino, inquit, morte non possumus esse beati; nescio, qua bona constrictione natura.* Et patet, quia perfectio est inclinari in bonum; ergo & perfectio est inclinari necessariò in summum bonum; sicut è contra: imperfectio est posse deferere bonum: Non ergo vniuersaliter perfectior est modus operandi liberè, quam necessariò respectu voluntatis; sed distinguendum est per ordinem ad obiecta; & respectu obiecti, in quo est omnis ratio boni, nullaue mali, est imperfectio tendere liberè, quia concernit defectum inclinationis in bonum; respectu autem ceterorum obiectorum, in quibus adest aliqua ratio boni, & aliqua mali, potest concedi, quòd perf. tiùs sit operari liberè, quam necessariò; quamuis absolute loquendo perfectiùs sit agens, quòd potest operari etià liberè, quam quòd potest operari necessariò tantum.

Obijcitur secundò. Quo magis necessariò mouetur voluntas, eo magis

gis mouetur ab extrinseco, & quò magis liberè, eo magis mouetur à se ipsa; ergo magis est voluntaria operatio libera, quàm necessaria. Antecedens non probatur à Vasquez; sed tamen probari potest: quia in operatione libera voluntas mouet, seu, determinat seipsam; in operatione autem necessaria mouetur ab auctore naturæ, qui est ipsi extrinsecus. Similiter consequentia probari potest; quia magis voluntariū est id, in quod voluntas fertur ex se, quàm id, in quod fertur ab extrinseco.

Respondetur negando Antecedens, quod est manifestè falsum; nam id, in quod voluntas mouetur necessariò, mouetur ex vi, & impetu naturæ, quam cohibere non potest, quia non habet potestatem supra seipsam; & dicitur tunc operari, vt natura. Insuper: magis intrinsecum est id, quod alicui conuenit necessariò, quàm quod conuenit contingenter. Rursus: magis intrinsecum est id, quod est determinatum, quàm quod est indifferens, seu liberum; hoc enim habet rationem accidentis, cum possit adesse, & abesse.

Ad probationem dicitur, quòd de rigore sermonis magis à se, seu, ex se fertur voluntas, quando fertur necessariò, & ex vi suæ naturæ, quàm cum fertur contingenter, & ex sua libertate; licet autem tunc dicatur moueri ab auctore naturæ, id non proinde intelligendum est, quasi non feratur ex suis intrinsecis; immò propter hoc ipsum, quia ille motus procedit ex intrinsecis, & natura voluntatis refunditur in auctore naturæ; qui, scilicet, talem instituit naturam, vt ex suis intrinsecis feratur in tale obiectum. Hoc etiam sensu dicitur, grauia, & leuia moueri à generante, quorum tamen motus procedit à gravitate, & leuitate ipsis intrinseca; quia, nimirum, talem formam habent à generante. Cum ergo dicitur, quòd tantum in actu libero voluntas mouetur à se, non est intelligendum, quòd tunc tantum moueatur ex vi suæ naturæ. Immo hoc falsum est, & verum oppositum; sed quia ille motus, cum non sequatur determinatè naturam voluntatis, sed libertatem eius, non potest refundi in auctorem naturæ, sed refunditur in ipsam voluntatem, quæ determinat seipsam; & dicitur mouere seipsam. Argumentum ergo bene perpensum probat oppositum eius, quod intendit Vasquez; & si concluderet, probaret, quòd magis voluntaria esset Deo creatio ad extra, vel amor creaturæ, quàm productio ad intra, & amor sui ipsius, quia ad illa Deus liberè determinat seipsum, non autem ad ista. Hoc autem nec ipse Vasquez proferre audet.



C A P V T IV.

*An concupiscentia tollat , vel saltem minuat Vo-
luntarium .*

1. **Q**uod concupiscentia non tollat voluntarium est doctrina Phi-
losophi 3. Ethicorum cap. 4. , quam etiam plerisque rationibus
probat. Primò; quia actiones puerorum , & brutorum non
essent spontaneæ , siue voluntariæ , cum ex maxima parte procedant ex
concupiscentia . Secundò; quia multa honesta agunt homines ex con-
cupiscentia ; Si quidem passionibus , dum regulantur à ratione , bonæ sūt ,
immò arma virtutis : *Oportet enim , inquit Philosophus , & irasci pro qui-
busdam , & etiam cupere nonnullas res , ut sanitatem , atque disciplinam .* Sed
absurdum est , ut actiones honestæ procedentes ex concupiscentia , aut
ira dicantur inuoluntariæ ; ergo concupiscentia , & ira non
tollunt voluntarium . Subdit autem Philosophus , esse ridiculum ,
si actiones honestæ causatæ ex concupiscentia , dicantur voluntariæ ,
turpes verò , & inhonestæ inuoluntariæ ; cum eadem sit amborum causa .
Tertiò; quia quæ fiunt ex concupiscentia causant voluptatem , sed quæ
fiunt ab inuito causant dolorem ; ergo quæ fiunt ex concupiscentia , non
fiunt ab inuito , atque adeo sunt voluntaria . Quartò ; actiones turpes
procedentes ex concupiscentia , vel ira iudicantur reprehensibiles ; ergo
sunt voluntariæ ; nulla enim actio est reprehensibilis , nisi voluntaria .
Hæc sunt Aristotelis argumenta .

Verum ea in hac controuersia est ratio dubitandi ; quia voluntariū
procedit ex inclinatione appetitus cum cognitione , & concupiscentia
auget quidem , seu potius , est augmentum inclinationis appetitus ,
sed minuit cognitionem ; ergo ex hac parte videtur tollere , vel saltē mi-
nuere voluntariū ; quare pleriq; Doctores in hanc sententiā descendunt .

2. Cæterum verum est oppositum loquendo strictè , & formaliter .
Ita Carafa 1. 2. quæst. 6. artic. 7. disp. vnica . Auerſa quæst. 6. de actibus
humanis , sect. 13. & alij .

Probatur ; Quia ad voluntarium magis per se se habet appetitus ,
quàm cognitio ; immò hæc videtur esse potius conditio , quàm causa ,
ut diximus capite præcedenti ; sed concupiscentia intendit , seu , est in-
tensio appetitus ; ergo , licet causet aliqualem ignorantiam , non mi-
nuit , sed potius auget voluntarium ; minuit tamen liberum , quia li-
bertas consistit in indifferentia ; sed concupiscentia auget inclinationem

B

ver-

versus unam partem ; ergo minuit libertatem .

Obijciunt Recentiores : Corradus 1. 2. quæst. 6. artic. 7. Vasquez disp. 28: cap. 2. & alij. In brutis non conceditur voluntarium perfectum, quia non habent perfectam cognitionem; sed concupiscentia minuit cognitionem ; ergo minuit voluntarium .

Respondeo, quod in brutis negatur perfectè voluntarium quantum ad eas circumstantias, vel conditiones obiecti, quas ipsa ignorant, homines verò cognoscunt, & ideo comparatione facta inter voluntarium brutorum, & hominum, voluntarium brutorum dicitur imperfectum. Sed respectu illarum rationum obiecti, quas bruta cognoscunt, admittitur in eis voluntarium perfectum, immò perfectius, quam in hominibus, si maior appetitus inclinatione ducantur.

Obijcies secundò. Peccata commissa ex maiori concupiscentia sunt minoris gravitatis, nec alia ratione, nisi quia sunt minoris cognitionis, atque minùs voluntaria; ergo concupiscentia minuit voluntarium.

Respondeo, minui gravitatem illorum peccatorum, quia sunt minus libera, unde voluntarium ibi accipiendum est pro libero; libertas enim requiritur ad rationem culpæ, & peccata, quod sunt liberiora, eo sūt graviora, & è contra, quod minùs libera, minùs gravia; qua ratione, peccatum Adæ dicitur gravissimum, non quidem ratione obiecti, sed quia maxima libertate commissum, qualem, scilicet, in hoc statu naturæ lapsæ non habemus; in quo caro concupiscit aduersus spiritum. Hinc peccata procedentia ex vehementibus passionibus ex quadam parte excusantur.

Addendum tamen est ad pleniorē notitiā huius rei, quod respectu earum conditionum, de quibus adest ignorantia, adest etiam excusatio à culpa, non verò absolute, & simpliciter, idest, quantum ad totam rationem culpæ, quæ est in actu, ut, si quis accedat ad non suam, quæ sit etiam consanguinea, sciens esse non suam, sed ignorans consanguineam, excusatur quidem à malitia incestus, non verò à malitia fornicationis. Concupiscentia autem non causat ignorantiam obiecti simpliciter, sed tantum earum conditionum, quæ opponuntur suo motui, scilicet, per quas retardaretur suus impetus; respectu autem earum conditionum, à quibus movetur, non causat ignorantiam, sed potius intendit cognitionem. Verbi gratia, concupiscentia vindictæ non causat ignorantiam boni delectabilis, quod reperitur in vindicta, & movet appetitum ad ipsam, immò auget hanc cognitionem; sed causat aliqualem ignorantiam, seu, inconsiderationem mali inhonestatis, aut alterius, quod reperitur in vindicta; ergo non causat involuntarium, immò nec etiam minuit voluntarium simpliciter in prosecutione vindictæ, sed tantum respectu earum conditionum, quæ suo motui oppo-

Cap. IV. An concupisc. minuatur volunt. 11

opponuntur, idest, mali in honestatis, aut alterius. Comparando autem actum procedentem ex concupiscentia, atque adeo ex aliqua ignorantia quarundam conditionum obiecti cum actu procedente ex determinatione omnino libera voluntatis, debet dici magis intensiue voluntarius primus, quia procedit ex intensiori inclinatione, & cognitione motui formalis; largè, & extensiue verò loquendo posset vocari magis voluntarius secundus, attendendo, scilicet, maiorem cognitionem plurium conditionum, & circumstantiarum. Et nihilominus peccatum procedens ex concupiscentia semper minuitur in sui grauitate propter minorem attentionem concupiscentis ad eas condiciones obiecti, ex quibus posset retrahi à suo motu, quod idem est, ac propter minorem libertatem in operando.

3. Obijcit tertio Almainus. Quod est ex concupiscentia est minus à principio intrinseco; ergo minus voluntarium; Patet Consequentia: Probatur Antecedens; quia tunc voluntas non fertur sua sponte in obiectum, sed tracta ab alio, idest, à concupiscentia, quæ est extrinseca voluntati.

Respondeo, voluntarium non dici id tantum, quod est à voluntate, sed quod est à principio intrinseco operanti. Concupiscentia autem, licet sit extrinseca voluntati, est tamen intrinseca homini; ergo quod ex ea procedit erit homini voluntarium, quidquid sit, an possit dici voluntarium ipsi voluntati. Adhuc, & ipsi voluntati est, quando concupiscentiæ consentit; licet enim ab ea moueatur, siue alliciatur, tamen consensus eius ab ipsa est, & concupiscentia non trahit voluntatem effectiue, vel immediate, sed obiectiue mouendo rationem, vt fortiter proponat obiectum concupitum, & sistat in consideratione bonitatis eius, pretermissa, vel leuiter attincta consideratione malitiæ; nec enim voluntas potest moueri, nisi à bono proposito per rationem; tunc autem sponte sua voluntas fertur in obiectum; ergo consensus eius est ipsi voluntarius; quod autem est à concupiscentia simul, & à voluntate magis est voluntarium homini, quam id quod est ab altero tantum. Itaque Argumentum probat solum, voluntarium procedens à concupiscentia esse minus liberum, eo quia voluntas trahitur à concupiscentia; quod vtique verum est, vt diximus.

Obijcies quartò, Concupiscentia minuit liberum: ergo & voluntarium; Probatur Consequentia, quia voluntarium necessarium, & voluntarium liberum sunt duæ species voluntarij in communi; sed non potest augeri, vel minui differentia, aut species, quin augeatur, vel minuaturs genus; ergo non potest minui liberum, quin minuaturs voluntarium.

Respondeo negando Consequentia. Ad probationem negatur Ma-

ior; dicitur enim, quod libertas, & necessitas non se habent ad voluntarium in communi sicut differentia ad genus; nam omne liberum est voluntarium; ergo liberum supponit voluntarium, & superaddit illi modum emanationis à voluntate, idest, cum indifferentia antecedente ex parte voluntatis. Quare potest augeri voluntarium, & minui liberum, & è contra.

Obijcies 5. Concupiscentia causat displicentiam; ergo & inuoluntarium. Probatur Antecedens; quia de peccato commisso ex concupiscentia solet nasci dolor.

Confirmatur: Quod est causa causæ, est causa causati, sed concupiscentia est causa peccati, peccatum verò est causa doloris; ergo concupiscentia est causa doloris.

Respondeo, oppositum illius Antecedentis asseri à Philosopho, ut supra diximus, quod, scilicet, quæ sunt ab inuito, causant dolorem, quæ verò sunt ex concupiscentia, causant voluptatem; dicitur tamen quæstionem esse de eo, quod causatur à concupiscentia immediatè; dolor autem, si causatur à concupiscentia, non causatur immediatè, sed remotè.

Respondeo 2. Dolorem causari per se à feditate culpæ, quam extincta concupiscentia animus intuetur libera ratione; unde tantum abest, ut causetur à concupiscentia, quod potius non confurgit, nisi eius feruore extincto; igitur ab ea causatur solum per accidens, quatenus, scilicet, nisi præcessisset concupiscentia, non fuisset admissa culpa, quæ postea displicet; quo etiam sensu concedi potest, causari ab ea inuoluntarium.

Ad Confirmationem dicitur, quod illud axioma valet solum in causis, quarum vna non mouetur, nisi mota ab alia; ut, si manus mouet baculum, & baculus mouet lapidem, manus mouet lapidem, quia baculus non mouet, nisi motus à manu. In causis autem, quæ huiusmodi dependentiam ad inuicem non habent, non valet; non enim, si arbitrium est à Deo, & culpa ab arbitrio, culpa est à Deo, quia arbitrium non peccat, ut est à Deo. Sic ergo; quamuis concupiscentia causet peccatum, & peccatum pariat dolorem, dolor tamen non est à concupiscentia, maxime, quia peccatum non causat dolorem efficienter, sed obiectiue propter sui malitiam, efficienter autem causatur, vel à virtute penitentia, vel à motione Dei.

Notandum tamen in calce huius quæstionis, quod Diuus Thomas hic ad tertium docet, quod si concupiscentia tanta sit, ut priuet usu rationis, quemadmodum in amentibus; ibi non est voluntarium, cuius dictum communiter approbatur; sed est intelligendum de voluntario respectu voluntatis, non vniuersaliter, i. e., respectu etiam appetitus sensu-

Cap.V. An Metus tollat rat. Volunt. 113

sensitivi, ad cuius motum non requiritur cognitio intellectiva, sed sufficit sensitiva, quæ cum adest concupiscentia, deesse non potest, quia nullus appetitus potest ferri in incognitum: nisi dicamus, quod ibi D. Thomas voluntarium sumat pro libero, quod certè non reperitur, nisi in actu voluntatis.

C A P V T V.

An metus tollat rationem voluntarij, aut saltem minuat?

1. **S**ensus est. An opera facta ex metu, seu, ad quæ facienda voluntas inducitur ex metu alicuius mali debeant dici voluntaria, nec ne, & quomodo. Sententia communis est eum Philosopho tertio Ethicorum capite primo, & Diuo Thoma prima secundæ, qu. 6. art. 6. & Egidio in 2. dist. 25. quæst. 1. artic. 5., quod opera facta ex metu, simpliciter, & absolute loquendo, sint voluntaria, habent tamen admixtum aliquid inuoluntarij, propter quod dicuntur inuoluntaria secundum quid. Idipsum clarè docuit Augustinus Libro de Spiritu, & littera cap. 31. *Si subtilius advertamus, etiam quod quisque inuitus facere cogitur, voluntate facit. Sed quia mauult aliud, ideo inuitus, hoc est, nolens facere dicitur. Malo quippe aliquo facere compellitur, quod volens evitare, vel à se remouere, facit, quod cogitur. Nam si tanta voluntas est, ut malit hoc non facere, quàm illud non pati, cogenti proculdubio resistit, nec facit. Ac per hoc, si facit, non quidem plena, & libera voluntate, sed tamen non facit, nisi voluntate. Hinc, si quis metu mortis, aut alterius mali induceretur ad fornicandum, vel colendum idola, peccaret, quia voluntariè id faceret ad effugiendam mortem, quàm potius deberet subire, ne peccaret.*

Ratio primi dicti ex Philosopho desumpta est; quia operans ex metu alicuius mali, ut effugiat illud, vult ita operari, sicut operatur; ergo operatio est illi voluntaria. Et confirmatur; quia fuga illius mali est voluntaria, ergo & id, quod causa eius operatur, seu, quod assumit, ut medium vtile ad illud vitandum; quare proiectio mercium imminente naufragio est proiicientibus voluntaria, sicut voluntariè querunt auertere naufragium. Nec magis est metu mortis, quàm spe vitæ hanc enim sperant se conseruaturos per illam proiectionem. Constat autem, maximè voluntariè homines operari ex spe alicuius boni, vel adipiscendi, vel conseruandi. Ideo, si aliquis magis vellet non proijcere
diu;

diuitias, quam vitam perdere, illas non proijciat in naufragio; vt de Ptolomæo Cypriorum Rege narrat Valer. Max. lib. 9. de Auarit. quodd. s. abstinens mergere diuitias, vt destinauerat, reuexit eas in domum suam futuras necis suæ præmiū; ergo dum proijcit, voluntate proijcit.

Ratio secundi dicti est: quia operatio facta ex metu, considerata extra casum metus, non placet, sed respicitur à voluntate, aliter non esset tunc facta tantum ex vi metus, sed alia ratione, in qua complaceret sibi voluntas; at illa ratio, per quam extra metum illa actio respicitur, permanet in eadem, dum fit propter metum, atque cognoscitur permanere, licet superetur à ratione boni superuenientis, v. g. ratio, propter quam proiectio mercium displicet extra casum metus, est, quia est priuatio bonorum vtilium, quæ placent; quæ ratio permanet in ipsa, dum tempore naufragij fit, adhuc enim est priuatio bonorum vtilium, quæ placent; atque totum id cognoscitur tunc; ergo licet præponderet tunc bonum conseruandæ vitæ, quod speratur ex illa profectione, adhuc proiectio non est simpliciter voluntaria, sed admiscetur illi aliquid inuoluntarij, vnde non fit sine aliqua displicentia: quæ ratio sic explanata clarè demonstrat veritatem Conclusionis.

2. Contra Obieciens primò. Quod fit ex metu non est volitum ratione sui, sed tantum ratione circumstantiæ; ergo debet dici inuoluntarium simpliciter, & voluntarium secundum quid. Antecedens Probatur; quia proiectio mercium secundum se displicet, eligitur autem in periculo naufragij, quia habet rationem mediij vtilis ad conseruationem vitæ; ergo tantum eligitur ratione circumstantiæ; & tanè hoc modo loquendi vtuntur Nyssen quarto Philosophiæ capite primo, & Anselmus dialogo de libero arbitrio capite quinto.

Respondetur negando Antecedens. Ad probationem negatur Consequentia; perperam enim casus naufragij vocatur circumstantia profectionis mercium; circumstantiæ enim sunt aliquo modo volitæ à volente obiectum, at casus naufragij nullo modo est volitus à proijciente merces. Item. Circumstantia non est ratio volendi obiectū, sed obiectū est ratio volendi circumstantiam; ergo omnino peruersè dicitur, quod proiectio est volita ratione circumstantiæ naufragij. Igitur volita est proiectio, quia est vtilis ad saluandam vitam, quam vtilitatem habet ex se in illo casu; ergo ex se est volita, non ratione alicuius circumstantiæ, quamuis non sit volita nisi in illo casu, quia in eo casu tantum habet illam vtilitatem. Si autem largè ille casus appelletur circumstantia, erit quæstio de voce. Sed numquam potest dici, profectionem esse volitam ratione illius circumstantiæ, cum illa circumstantia nullo modo sit volita. Sed dici debet, in illa circumstantia, seu potius casu, aut articulo.

Obij-

Cap.V. An Metus tollat rat. Volunt. 15

Obijciunt 2. Sicut se habet naturale ad naturam, ita voluntarium ad voluntatem; sed quod aliquo modo repugnat naturæ non dicitur naturale; ergo quod aliquo modo repugnat voluntati non potest dici voluntarium; sed quæ fiunt ex metu, dum fiunt cum aliqua displicentia, repugnant aliquo modo voluntati; ergo non possunt dici voluntaria.

Respondetur dimissa Minori negando Consequentiam. Nam sicut magis determinatum est bonum naturæ, quam bonum voluntatis, ita magis determinata inclinatio. Natura non inuestigat in obiecto rationem boni, vel mali, sed est purus appetitus in suum bonum. At intellectus inuestigat hæc in vno eodemque obiecto, quod diuersis respectibus potest esse bonum & malum; sicque proponit voluntati. Simile huic accidit in naturalibus præsertim animantibus, vt, scilicet, eadem res quadamtenus proficit, & quadamtenus obstat illis (quod patet maxime in ægrotis) propter diuersam temperiem partium. Quando igitur in obiecto longè maior est ratio boni, quam mali voluntas absolute fertur in illud; propter admixtam autem rationem mali fertur cum aliqua displicentia, vnde ille actus dicitur voluntarius simpliciter, inuoluntarius secundum quid. Sed vltèrius dubitatur; si actus fiat simul ex timore, & amore, vt, cum quis custodit mandatum amore bonorum æternorum, tum timore poenarum inferni, quæ motiua æqualiter moueant, quomodo tunc dicetur ille actus. Respondetur, actum factum ex metu non dici inuoluntarium secundum quid præcisè ratione metus, sed ratione displicentia, quæ solet adiungi actui, dum sit ratione metus, vt patet in proiectione mercium tempore naufragij. Potest autem actus fieri ex metu, & tamen sine displicentia: neque enim quicumque abstinere à peccatis metu inferni, abstinere cum displicentia, aliter actus factus ex timore semper esset cum inclinatione ad oppositum, atque adeo abstinencia à peccatis ex timore semper esset cum affectu ad peccata; quod falsum est, quia timor tollit etiam affectum peccandi, imo hæreticum, vt pote contra id, quod supponit Tridentinum infra referendum. Igitur custodia mandatorum, si sit ex amore erga bona æterna, & ex metu gehennæ excludente affectum peccati, nullo modo erit inuoluntaria, neque secundum quid. Si autem sit cum affectu peccati, non erit custodia mandatorum, nisi fortè dumtaxat quantum ad actus externos; quia mandata prohibent etiam affectum peccati.

3. Obijcies 3. Non potest idem actus esse voluntarius, & inuoluntarius, etenim istæ duæ rationes opponuntur, cum vna neget alteram; ergo falsum est, opus factum ex metu esse simul voluntarium, & inuoluntarium.

Respondent aliqui, inter quos Aluarez, opus factum ex metu esse simpliciter voluntarium, dici tamen inuoluntarium, quia est cum
volunt

voluntate conditionata de opposito, v.g. cum quis projicit merces ad conservandam vitam, simul cum voluntate eas projiciendi habet voluntatem conditionatam, scilicet, non projicerem, nisi hoc periculum adestet, ideo projectio est simul voluntaria, & involuntaria per respectum ad duos illos actus. Sed hæc responsio non est admittenda; sequitur enim ex ea, quod detestatio peccati ex metu penarum habeat necessario adiunctam voluntatem conditionatam de opposito, scilicet, non detestaret, nisi adestet metus: cuius oppositum supponitur à Tridentino, sessione 14. cap. 4. dum declarat, quod, si dolor peccati ex metu penarum excludat voluntatem peccandi, est bonus, immo donum Dei, & impulsus Spiritus Sancti. Et oppositum huius, scilicet, quod talis dolor semper coniunctus sit cum affectu peccandi, atque adeo cum peccato, est dogma Lutheri damnatum ab eodem Tridentino; eadem sessione cap. 15. de Pœnitentiæ Sacramento; quamvis autem Alvarez prima secundæ, quæst. 6. art. 6. nonnullas solutiones habeat ad hoc argumentum, non tamen attingunt eius vim, prout hic proponitur. Concedendum est quidem, sepius operi facto ex metu coniungi voluntatem illam conditionatam de opposito. Sed quod semper concomitur, hoc est negandum. Sed tunc oportet assignare causam, cur ille actus sit involuntarius secundum quid. Non enim est talis, quia non sit totali intensione, & conatu voluntatis; nam sic plurimi, ac ferme omnes actus voluntatis dicendi essent involuntarii, cum paucissimi sint, qui ex toto conatu voluntatis procedant. Et præterea. Non esse ex toto conatu voluntatis facit quidem, ut actus non sit intensè, seu perfectè voluntarius, non tamen potest facere, ut habeat admixtum de involuntario, cum neque in qualitatibus sensibilibus remissio unius inferat admixtionem alterius.

Dicendum igitur, illum actum dici involuntarium secundum quid, quia in obiecto volito adest ratio aliqua mali, quæ displicet, & propterquam voluntas non plenè fertur in illud, v.g. in proiectione mercium adest malum damni temporalis; quando igitur actus voluntatis est cum tali displicentia propter aliquam malitiam obiecti retrahentis voluntatem, tunc actus dicitur involuntarius secundum quid. Quæ ratio mali debet tunc esse cognita, & displicere, aliter actus factus ex metu non esset involuntarius, neque secundum quid, ut patet in his, qui dolent de peccatis, vel abstinēt ab eis ducti timore gehennæ: talis enim dolor, & abstinētia nō debet dici involuntaria, neque secundum quid, si non adsit complacentia conditionata de peccatis, de quibus dolent, & a quibus abstinēt. Quod rectè notavit Averſa prima secundæ, quæst. 6. de Actibus humanis sect. 14. Quare displicentia concomitans actum factum ex metu verè reddit illum involuntarium secundum quid.

cundum quid, & quia solet concomitari, ideo absolute dicitur, talem actum esse inuoluntarium secundum quid. Idque verum est non tantum in actu facto ex metu, sed etiam facto cum concupiscentia in oppositum. Vnde Philosophus Lib. secundo ad Eudemium cap. 8. & 9. dicit, in resistendo cupiditati, & iræ inueniri quoddam inuoluntarium, & violentum, quia, scilicet, reperitur ibi quaedam displicentia propter inclinationem concupiscentiæ in oppositum. Quamuis possit dari continentia etiam sine actuali displicentia, saltem in parte rationali, aliter omnis continentia esset coniuncta cum affectu peccandi; sed non potest dari sine difficultate. Hinc Augustinus libro 8. Confessionum cap. 8. & 9. ait, quod animus aliquando imperat sibi, ut velit, & tamen non vult; quia non plene imperat ex ægritudine, qua non totus assurgit in veritatem prægrauatus consuetudine.

Respondetur ergo, non esse inconueniens, eundem actum voluntatis esse voluntarium absolute, & inuoluntarium secundum quid. Et cum arguitur, quod esset simul voluntarius, & inuoluntarius, peccatur per fallaciam à dicto secundum quid ad simpliciter, ut patet ex Logica. Adest huius rei exemplum etiam in motibus sensibilibus: eleuatio enim manus, spectato appetitu viuentis, voluntaria est, spectata autem gravitate corporis est violenta, nam hæc inclinat deorsum; & tamen illa est simpliciter voluntaria, quia virtus mouentis superat gravitatem corporis. Ita; quamuis proiectio mercium, spectata ratione damni, sit inuoluntaria, quia tamen hæc ratio vincitur à ratione boni utilis ad conseruandam vitam, quam voluntas absolute appetit, simpliciter dicenda est voluntaria, secundum quid autem inuoluntaria.

Obijciunt quorundam. Quæ sunt ex metu, saltem graui, & cadente in constantem virum, non sunt valida, immo irrita; ergo non sunt simpliciter voluntaria. Probatur Antecedens. Quia promissiones, matrimonia, cæterique contractus facti ex metu graui non reputantur valida in utroque foro. Probatur Consequentia. Quia huiusmodi contractus, & promissiones habent vim ex voluntate; ergo si essent voluntarij, essent validi, sed non sunt validi; ergo, &c.

Respondetur; hæc quidem, si sint inualida, non esse inualida, quia non sint voluntaria, sed alia ratione, quia, scilicet, vel ad validitatem huiusmodi contractuum non sufficit voluntarium utcumque, sed requiritur purum, & immune à metu; aut alia vi; vel, quia ille, cui fit obligatio ex metu, non est capax eam recipiendi; quæ sanè est latissima materia disputandi, & de ea multa scribunt non solum Theologi, sed etiam Doctores vtriusque Iuris; vnde ne omnino prætereamus materiam scitu dignam, quæque sæpe occurrit in praxi, nonnulla de ea nobis dicenda sunt; sit ergo.

CAPVT VI.

*Declaratur: An Promissiones, Vota, Contractus
facta ex Metu sint valida, nec ne, &
quanam ratione?*

Dicimus breuiter: Contractus, vel Promissiones factæ in fauorem hominis ex metu iniuste incusso ab homine ad finem extorquendi consensus videatur irriti Iure Naturæ. Ita videtur colligi ex Capite *Ad aures*, de his, quæ vi, metusue causa fiunt; vbi dicitur, quod qui terrore laicorum renunciauit, potest denuò eidem Ecclesiæ præfici. Vbi insinuat, quod illa renunciatio fuerit nulla. Similiter ex Capite *Ad audientiam* eodem titulo; vbi dicitur, quæ vi, metusue causa fiunt carere debere robore firmitatis; ac si diceret, debere esse, seu estimari nulla; idque ex ipsa natura facti; ergo factum ipsum Iure naturæ est nullum, aliter non deberent, sed possent carere robore firmitatis ex voluntate libera superioris annullantis. Quamuis autem Capite *Abbas* eodem titulo dicatur, quæ vi, metusue fiunt debere in irritum renouari, hoc potest intelligi, non quia non sint irrita Iure naturæ, sed quia debeant, vt sunt, declarari irrita à Iudice; itaut Iudex declaret, non facias irrita; vel debere in irritum renouari quantum ad factum, itaut tollatur; nam de Iure supponuntur irrita; & reuera Pontifex in dicto Capite iubet irritari factum, idest, restitui Ecclesiam, quæ per vim, & metum renunciata fuerat.

Sed probatur ratione; quia est contra æquitatem naturalem, vt quis reportet commodum de iniquitate; & quod vis, fraud, & dolus vili patrocinentur: Capite *Tuas dudum* de Vsuris. Et Capite *Sicut tuis* 6. Quamuis de Simonia. Et Capite *Aduersus* de immunitate Ecclesiarum. Et Capite *Officij* de Testamentis. Et Capite *Requisisti* eodem titulo. Et Capite *In nostra* de Sepulturis. Et Capite *Tua Fratemitatis* de Clericis. Et Capite *Cum dilectus* de Religiosis domibus; ergo is, in fauorem cuius sit obligatio metu extorta, non habet ius eam recipiendi; ergo neque alter remanet obligatus: hæc enim correlatiua sunt; ergo huiusmodi Contractus, & Promissiones sunt irriti Iure naturæ.

Vbi est aduertendum; non dici à nobis esse irritos Iure naturæ, quia non sint voluntarij, immo oppositum diximus cap. 5., quare frustra opposita sententia ex illo capite contendit esse validos, sed ea ratione, quam assignauimus. Quæ etiam habetur ex Diuo Thoma 2.2. q. 89.

art. 1.

Cap.VI. An facta ex metu sint valida. 19

art. 1. ad 3. In iuramento, inquit, quod quis coactus facit, duplex est obligatio; una quidem, qua obligatur homini, cui aliquid promissum est, & talis obligatio tollitur per coactionem, quia ille, qui vim intulit, hoc meretur, ut ei promissio non ferretur.

Militant autem supradictæ rationes, etiam in contradiis, vel promissionibus factis ex metu leui; si tamen verè metus est causa contractus, quia etiam ibi interuenit iniuria, ut notat Lessius lib. 2. de Iustitia, & iure cap. 49. dub. 3. num. 15. licet in foro exteriori de hoc non habeatur ratio, quia metus leuis in tali foro reputatus nullus.

Promissiones autem factæ ex timore iustè incusso; ut, cum quis metu mouetur ad promittendum, vel faciendum aliquid; quod facere tenetur, sunt validæ ex omnium sententia; nam neque eis deest ratio voluntarij, nec adest iniuria, aut alia ratio, propter quam sint irritæ; aliter, quæ homines faciunt ex metu à Deo, vel Legibus iustè incusso, non validè facerent: quod est omnino absurdum.

2. Promissiones autem, vel vota Deo facta in periculo naufragij, infirmitatis, aut alterius mali, siue actus dependentis à causis naturalibus siue Diuinis sunt validæ ex communissima sententia. Et patet, quia emissio talis voti est spontanea petitio auxilij à Deo, ut opem ferat. Neque magis fit metu mali euitandi, quam spe boni, vel conseruandi, vel adipiscendi, ut cap. 5. dictum est de protectione mercium metu naufragij. Et sæpè, vel permittuntur, vel etiam immittuntur à Deo huiusmodi pericula, calamitatesque ad finem eliciendi ab hominibus propositum melioris vitæ etiam per votum; ut patet in plagis immissis contra Pharaonem, ut desisteret ab iniusta oppressione, & de sententia Populi Iudæi. Et qui compulsi sunt intrare ad Cœnam Lucæ 15. significant eos, quorum per tribulationes, & temporales angustias coercita est in obedientia, ut acutè obseruat Augustinus Epistola 50. ad Bonificium. Paulus quoque coactus est cessare à persecutione Ecclesiæ, & venire ad Fidem; qui tamen plus laborauit in Euangelio cæteris Apostolis; qui non sic coacti sunt, quod obseruat idem Augustinus eodem loco, & refertur capite *Schismatici* 23. qu. 6. Et plurima de his leguntur exempla. Rursus; in illis promissionibus, siue votis non adest iniuria, aut aliquod caput, vnde possint censi irrita. Hoc videtur definitum in capite *Sicut Nobis* decimo septimo de Regularibus, & transeuntibus, ubi dicitur, coercendum esse distractione Ecclesiastica ad obseruantiam Religionis Canonicæ quemdam Clericum, qui ægritudine nimia grauatus, & de sanitate desperans habitum dictæ Religionis petierat, & acceperat; idque notauit Lessius de Iustitia, & Iure lib. 1. cap. 49. dub. 3. num. 17. Item in Capite *Porrextum* 13. eodem titulo; ubi quidam Canonicus, qui etiam ægritudine grauatus votum

emiserat Monachismi, dicitur compellendus, vt reddat Domino, quæ promiserat.

Probatur etiam ex Scriptura. Quia promissiones ex vi plagarum inflictarum, & timore infligendarum à Pharaone Moyfi factæ de dimittendo Populo Israel validæ erant; peccabat enim Pharaon non adimplendo, vnde & grauitus à Deo puniebatur. Et cum sepius huiusmodi promissiones, & vota fiant ex metu mortis, vel alterius mali, sequeretur ex opposito, vt plurimum esse nullas, vel irritas, quod non est dicendum.

2. Fortè dicetur, deduci oppositum ex Capite *Relatum*, primo de His, quæ vñ, metusue causa fiunt; vbi definitur de quadam muliere, cui à militibus iussu mariti occidendæ donata fuerat vita sub conditione, quod ingrederetur quoddam Monasterium; definitur, inquam, quod, si non timore mortis Religionem intraffet, aut ratum post modum habuisset, quod fecerat, compellenda erat, vt ad Monasterium rediret; ex quo videtur colligi, quod, si id fecisset timore mortis, non erat compellenda, atque adeo, quod vota facta ex metu non sint valida.

Vidit hanc difficultatem Glosa in Capite *Sicut nobis*, quare assignat disparitatem inter casum huius mulieris, & illius Canonici supradicti, quod, scilicet, Canonicus ad vitandam mortem animæ petijt habitum Canonorum, & ideo eius votum fuit validum; mulier autem ad vitandam mortem corporis consensit in ingressum Monasterij, & ideo inualidè vouit.

Sed in primis hæc Glosa diuinat; vnde enim scire potuit, quod Clericus ad euitandam mortem animæ, & non potius corporis vouit Religionem, cum id in allato Capite non referatur, neque Authorem ipsa proferat, à quo acceperit; & rationabiliter possit præsumi oppositum, eo ipso, quo Clericus in articulo mortis vouit Religionem? Communiter enim talia vota, tali temporis articulo fiunt ad impetrandam salutem corporalem à Domino, quam à Medicis desperant. Secundò. Votum habet vim obligandi ex voluntate qua fit, non ex fine, ob quem fit; ergo inanis est disparitas assignata à Glosa.

Respondetur ergo, quod mulieri iniuste incussus est timor à marito, qui eam occidendam tradiderat, & à Militibus, qui eam occidendam acceperant, atque adeo quidquid interueniente iniuria factum fuerat, irritum erat iure naturæ, vt supra dictum est. Clericus autem non timore iniuste incussus, sed infirmitate grauius vouerat Religionem; & ideo eius votum validum fuit. Hæc de huiusmodi promissionibus, & contrahibus, & de obligatione, quam inducunt, sufficiat breuiter adnotasse. Certum ergo omnino fit, quod vota facta ex metu, simpliciter loquendo, sint valida; quod ultra prædicta videtur definitum à Tridentino

tino

tipo sess. 14. cap. 4. & Canone. 3. de Sacramento Pœnitentiæ: Vbi declarat, detestationem peccati causatam ex metu pœnarum Inferni, non esse coactam, & extortam, sed voluntariam, & liberam; & oppositum damnat, & anathematizat.

C A P V T VII.

An Vota extorta ex metu iniuste incussu ab Homine sint valida iure Naturæ?

1. **S** Equitur quæstio. An, cum votum ipsum timore iniuste incusso ad illud extorquendum emittitur, sit validum iure naturæ, an irritum. Et simile est de iuramento; nam per votum promittitur Deo, per iuramentum autem aduocatur Deus in testem; pertinet autem ad honorem Dei, & seruare, quod ei promissum est, & non aduocare ipsum, in testem falsitatis.

Censeo, respondendum Affirmatiuè. De iuramento enim id expressè definitur in cap. *Si vero de Iureiurando*, vbi Alexander III. loquens de iuramento facto ex grauissimo metu ait: *Non est tutum, quemlibet contra iuramentum suum venire, nisi tale sit, quod seruatum vergat in interitum salutis aternæ; nec nos alicui dare materiam volumus veniendi contra iuramentum proprium, ne authores periurij videamur.* Item Cælestinus III. loquens de iuramentis factis ab inuitis pro vita, & rebus seruandis ait cap. *Verum* eodem tit. *Vt agatur consultius, & auferatur materia deierandi, non eis ita expressè dicatur, vt iuramenta non seruent.*

Afferit rationem Caiet. 2. 2. qu. 89. ar. 7. Quia, inquit, iuramenta coacta possunt considerari, vel ex parte iurantis, vel ex parte cogentis, vel ex parte materiæ. Ex parte iurantis obligatoria sunt. Quia in eis non est violentia simpliciter, immo ipsa simpliciter voluntaria sunt, secundum autem quid inuoluntaria. Ex parte cogentis non sunt obligatoria. Quia cogens non meretur, sibi seruari iuramentum, ad quod coegit. Ex parte verò materiæ, si illa est actus licitus, iuramentum est obligatorium. Quia seruatum non declinat in peiorem exitum. Hæc est in summa Ratio, quæ satis verbosè traditur à Caietano.

2. Sed ea non sufficit. Ex eo enim, quod materiâ iuramenti sit actus licitus, sequitur quidem, quod possit seruari, quia non vergit in peius; sed non sequitur, quod debeat seruari, cum iuramentum ipsum vi est extortum, immo de hoc est dubitatio præsens; nam aliàs certum est, quod cum materiâ non tantum iuramenti, sed etiam simplicis promissionis est

est illicita, nec iuramentum, nec promissio sunt seruanda. Consideratio insuper triplex illa Caietani videtur minus apta; quamuis enim in iuramento coactus reperiantur, & cogens, & iurans, & materia, tamen obligatio non potest cadere nisi supra iurantem. Quare non satis congrue uicetur, quod adsit obligatio ex parte iurantis, non ex parte cogentis, &c. aut, quod iuramentum ex uno capite obliget, ex alio non; nam uidetur dici, quod simul obliget, & non obliget. Illud simpliciter explicandum erat. An iuramentum factum ex vi alterius cogentis, & cadens supra materiam licitam obliget iurantem. Quamuis autem Caietanus probet, tale iuramentum esse obligatorium, quia non est simpliciter violentum; reuera ex hoc solum infertur, non amittere vim obligandi ex ratione inuoluntarij, quod quidem certum est; non verò sequitur, ex nullo capite amittere; posset enim dici (quod insinuat ipse Caietanus) non induci obligationem ex tali iuramento; quia cogens non meretur, sibi seruari fidem, vel, quia cogens reportaret commodum ex iniquitate, quod est contra ius naturæ. Reuera autem, si seruandum est iuramentum vi extortum, non est seruandum propter cogentem, sed propter Deum, qui est vocatus in testem. Quare, & illa ratio Caietani nulla est, qua dicit, ex parte cogentis iuramenta non esse obligatoria, quia cogens non meretur, seruari sibi fidem. Ipse insuper Caietanus non longe post supradicta ait, quod, quantum ad obligationem in foro conscientiae in tali iuramento non est recurrendum ad voluntarium mixtum, vel purum; cum tamen ipse fundauerit obligationem respectu iurantis in tali iuramento, quia in eo adest voluntarium simpliciter. Rursus ibidem dicit, quod simplex promissio de re licita, si sit metu extorta, non obligat promittentem; & tamen talis promissio est simpliciter voluntaria; ergo non sufficienter probat, obligationem ad seruandum iuramentum vi extortum in materia licita; quia iuramentum est voluntarium. Tandem, cum iuramento vocetur Deus in testem, mirum est, quod Caietanus in eo considerauerit, & cogentem, & iurantem, & materiam, & nullam mentionem fecerit de Deo vocato in testem, pro cuius honore iuramentum seruandum est.

Afferenda est igitur alia ratio, quæ erui potest ex D. Thoma 2. 2. qu. 89. ar. 7. ad 3. In iuramento, inquit, quod quis coactus facit, duplex est obligatio: Una quidem, qua obligatur homini, cui aliquod promittit, & talis obligatio tollitur per coactionem. Quia ille, qui vim intulit hoc meretur, ut ei promissum non seruetur. Alia autem est obligatio, qua quis Deo obligatur, ut impleat, quod per nomen eius promissit; & talis obligatio non tollitur in foro conscientie. Quia magis debet damnum temporale sustinere, quam iuramentum violare. Hæc D. Tho. cuius Doctrina æquè militat in voto vi extorto. Nam, & in hoc vouens obligatur, & homini, à quo vim

Cap VIII. Sol. Arg. pro inual. vot. metu ext. 23

vim patitur, vt promittat, & Deo, cui vouet. Cuius autem ratio, ob quam promissio metu extorta non obliget respectu extorquentis sit, quia, cum extorquens faciat iniuriam, non meretur, vt seruetur ei promissum, immo meretur, vt non seruetur; sequitur, quod ubi non interuenit iniuria, & quantum ad illum, à quo non fit iniuria, promissio voluntaria de re licita obliget. Hinc Leges, & Iudices metu mortis, vel alterius mali impellunt quandoque homines ad promittendam abstinentioniam à facinoribus; quæ promissiones, quamuis factæ ex metu, sunt validæ, & obligatoriæ, quia non interuenit iniuria. Sed Deus nulli facit iniuriam; ergo promissio illi facta in voto debet impleri. Cum quis enim metu incusso ab homine vouet Religionem, non patitur à Deo iniuriâ; immo recipit beneficium, quia inducitur ad meliorem vitam, & in eodem opere, in quo adest iniquitas hominis, resurgit misericordia Dei, qui potest, & solet vt huiusmodi coactionibus, & vexationibus ad promouendum bonum spirituale animarum; ergo, quantum est ex iure naturæ remanet religio voti, & iuramenti, vt illud adimpleatur, & hoc verificetur: aliter propter iniuriam factam ab homine dehonoreretur Deus, à quo iniuria illata non est, immo beneficium præstitum.

C A P V T VIII.

Soluuntur Argumenta pro inualiditate ex iure naturæ votorum, & iuramentorum, quæ vi extorquentur.

I. **O**ppositam sententiam, nimirum, quod vota, & iuramenta extorta sint irrita iure naturæ, tenent Bonauent. in 3. d. 36. ar. 6. qu. 2. ad 1. Soto lib. 7. de Iustitia qu. 2. ar. 1. ad 2. Glossa in cap. 1. & in cap. Abbas de His, quæ vi, &c. Panormit. ibid. num. 11. & in Cap. Sicut Nobis de Regularibus num. 4. Angelus verbo Metus, & alij. Pro quâ sententia potest argui primò sic. Ratio, propter quam capite præcedenti dictum est, irritas esse iure naturæ promissiones factas homini ex metu iniuste incusso ad eas extorquendas, militat etiam in votis, & iuramentis pari violentia extortis; ergo, &c. Probatur Antecedens. Ratio est, quia tunc extorquens reportaret commodum ex iniquitate; sed etiam extorquens votum, vel iuramentum reportaret commodum ex iniquitate, si illa adimpleretur, nimirum, adimpletionem, & voluptatem ex adimpletionem suæ voluntatis; & deiectionem vouentis, vel iurantis à statu suæ libertatis; ergo, &c. Confirmatur: nam homo non potest honestè acceptare res sibi datas ab alio ex timore illi iniuste

in-

incusso à latrone in eum finem, vt daret, seu, vt promitteret: tunc enim videretur socius latronis, & approbator iniuriæ; ergo neque Deus acceptat vota sibi facta ab homine ex huiusmodi metu.

Respondetur neg. Antec. Ad Probationem dicitur, quòd impletio voti, vel verificatio iuramenti non debet fieri in obsequiũ hominis, qui coegit, sed Dei, cui promissum est, vel, qui vocatus est in testem veritatis. Vnde dicitur in cap. *Debitorum de Iure iurando: Si de ipsarum solutione intraverit, cogendi sunt Domino reddere iuramentum*. Licet autem cogens videatur reportare satisfactionem suæ voluntatis, non tamen est id inspiciendum à vouente, vel iurante; quia, & illi remanet debita pœna apud Deum, & ipse respicere debet honorem Dei, pro quo impletur votum, & seruatur iuramentum, & à quo mercedem est recepturus.

Ad Confirmationem negatur Consequentia; Nam ex promissione facta per vim latroni de centum Titio dandis nullum ius est acquisitum Titio, cui promissio facta non est; qui proinde non potest illa centum acceptare, nisi vt socius latronis; immo nec ipsi latroni propter iniuriam illatam, vt dictum est. At ex voto acquiritur ius Deo, qui nullam iniuriam fecit vouenti, immo promouit bonum spirituale eius; proinde Deus summo iure exigit obseruantiam voti, quia de suo beneficio, non de iniuria, vt latro.

2. Addit Caietanus, quòd obseruantia voti est bonum spirituale vouentis, vtpotè actus alienius virtutis; dare verò centum Titio non est bonum spirituale dantis, quia nullius virtutis actus; quamuis enim promittere illa sit actus charitatis erga seipsum, quia redemptio propriæ vexationis, dare tamen illa remota vexatione esset ad minùs actus otiosus, atque adeo malus. Sicut autem nullus tenetur, immo nec licitè potest facere actum malum: ita nec vllus ab alio exigere. Potest ergò Deus acceptare votum, & exigere obseruantiam eius; non potest Titius acceptare, vel exigere illa centum. Nec obstat, quòd dare illa centum esset actus fidelitatis in promittente; nam licet talis sit ex vi promissionis, tamen secundum se non est actus bonus, sed saltem otiosus. At opus, quod vouetur Deo, supponitur esse bonum secundum se (aliter non posset esse materia voti) Rursus. Propter iniuriam illatam latro meretur, vt sibi non seruetur fides, quare non adest in promittente obligatio fidelitatis. Cumque dare centum sit secundum se malum, & sit etiam damnum temporale dantis, non potest Titius ea acceptare: multò minùs exigere, quia exigeret actum malum, & lucraretur de damno alterius, quòd est proprium latronum. At Deus exigit actum bonum, & lucratur ex bono spirituali alterius. Hæc Caietanus, cuius dicta nos breuius, & clariùs explicauimus.

Sed cõtra hanc doct. meritò arguitur. Quia, si est bona promissio de dandis

Ti-

Cap. VIII. Solu. Arg. pro inu. vot. metu ext. 25

Titio centū, non potest esse mala solutio; quia non potest bene promitti, quod malè soluitur, idest, non potest bene promitti peccatum. Secundò. Promittens, dū promittit, debet habere voluntatē seruandī promissum, aliter mentiretur; ergo debet postea soluere, aliter tunc mentiretur facto discordante à promisso. Tertio. Promittens soluere vsuras benè illas soluit, quia exercet actum fidelitatis, quamuis non teneatur soluere, propter quod cogi non debet, vt dicitur in Cap. *Debiteres de iure iurādo*. Vnde solet dici, quod vsura benè soluitur, & malè exigitur; & tamen mutuās sub vsuris nō acquirit ius ad ipsas exigendas; ergo promittens latroni dare centū Titio benè illa dat, quia exercet actū fidelitatis, licet ex illa promissione nullū ius acquisitū fuerit, ne latroni, nec Titio.

Ad primū respondetur, quod dare centum nō est malum secundum se, seu, vt dicitur, ex obiecto, sed indifferens; est autem malum, cum nullo bono fine honestatur; quia tunc est otiosum; quare, si habet bonum finem, bonum est: promittitur autem ex bono fine, idest, redemptione vexationis ad seruandam vitam, vel libertatem, vel bona, & potest benè seruari promissum ad finem seruandæ fidelitatis; ergo neque promittitur peccatum, neque fit adimplendo. Argumentum ergo procedit, quasi dare centum esse malum secundum se; hoc enim nec promitti potest, nec fieri, nec pertinet ad fidelitatem seruare tale promissum; vt enim ait Augustinus de Bonō Coniug. c. 4. & refertur 22. q. 4. cap. *Si ad peccatum*: Cum ad peccatum admittendum adhibetur fides, mirum, si appellanda est. Ergo fundamentum illud Caiet. falsum est.

Ad secundū dicitur, promittentē teneri habere voluntatē seruandī promissū, ne mētiatur: non tamē, si nō seruat postquā promissit, mētitur; nam mendacium est enunciatio falsa cum animo fallendi, vt patet per Augustinum in libris de Mendacio; & contra Mendacium; At non seruare promissum non est enunciatio, siue significatio, nec ponitur ad significandū; ergo non est mendaciū. Quamuis autem tunc non seruetur fidelitas, ad id tamen non tenetur promittens, ex culpa latronis extorquentis promissum, vt dictum est.

Ad tertium dicitur primò, esse disparē rationem. Nam, qui petit sub vsuris, non mouetur ad sic petendum ex vi sibi illata à mutuantē ad finem talis petitionis, immò ex sua indigentia ab alijs causis descendente, vt succurrat ingruentibus necessitatibus; vnde vsurarius putat, se præstare beneficium, non inferre iniuriam petenti; quare magis voluntariā est petitio mutui sub vsuris, quā promissio facta latroni. & licet mutuant non possit exigere à mutuuario vsuras, hoc tamen non est, quia intulerit illi vim, sed, quia peccatum est contra iustitiam mutuare sub vsuris. Quare non valet paritas.

Respondetur secundò, quidquid sit de hoc, nos concedere, & mutua-

D

ta-

tarium licite solvere vsuras promissas, & promittentem coactum licite dare latroni quod promissit, & hoc ex virtute fidelitatis; neutrum autem teneri. At, qui vouet Deo, non solum potest, sed etiam tenetur seruare. Ex his autem patet, quod disparitas considerata à Caetano inter promittentem latroni, & vouentem Deo, quamuis vera sit, sicut verum est, nullam promissionem, aut votum de malo faciendo esse validam, non tamen conducit ad reddendam rationem, cur vouens teneatur seruare votum, & promittens latroni non teneatur eidem seruare promissum. Ratio enim illa est, quam Nos adduximus, quia latro infert iniuriam promittenti, non vero Deus vouenti: propterea, etiam si res promissa latroni sit bona, non tenetur promittens eam facere ex vi promissionis.

3. Secundò potest argui. Quia vota facta ex huiusmodi metu solent irritari per Ecclesiam, quod non videtur faciendum, si essent valida iure naturæ; tollitur enim à Deo ius quæsitum ex tali voto, quod neque ab hominibus est tollendū; insuper absque vlla cōmutatione tollitur etiā bonum spirituale vouentis; ergo videtur, quod huiusmodi vota non sint valida iure naturæ, & per Ecclesiam declarētur irrita, nō irritentur.

Respondet Caietanus 2. 2. q. 89. an. 7. in responsione ad 3. §. *Ad secundum*, illa vota, licet valida iure naturæ, irritari ab Ecclesia ob bonum publicum, ut homines reddantur immunes à coactionibus.

Sed replicari potest. Quia coactio illa vergit in bonum spirituale coacti, utque solet dici: *Felix necessitas, quæ ad meliora compellit.*

Videtur igitur dicendum, illa irritari ad instantiam vouentium, quia dum vouentes petunt irritari sibi votum, fatetur n. adimpletionem eius esse sibi valde arduam, tamquam suis rationibus incommodam. Non expedit autem, ut homines ex voluntate coacta obligentur ad opera, quæ, licet bona, non sunt tamen de generali præcepto cum repugnantia voluntatis, vel magno incommodo; posset enim id esse causa transgressionis, vel alterius peccati; ideo Ecclesia relaxare solet huiusmodi vota; immò etiā illa, quæ facta sunt ex metu, non iniuste incusso ab homine, sed à causis naturalibus, id est, ex timore mortis in infirmitate, vel naufragio. Relaxantur etiam ad coercendam, & quodammodo puniendam iniquitatem cogentiam. Dicitur enim in cap. si vero de iure iurando, quod clerici, qui coacti ministerium Ecclesiæ abitarant, de iuramento absolutionis beneficium meruerunt, & ad coercendam iniquitatem eorum, qui ecclesiasticos viros ad præstandum illud compulerant, permisi sunt in eadem Ecclesia ministrare. Coercere autem, & punire iniquitatem est bonum spirituale; unde videtur, etiam ad esse quamdam commutatio in relaxatione huiusmodi votorum, quia pro bono faciendo à vouente habetur bonum coercionis, & punitionis

Cap. VIII. Solu. Arg. pro inu. vot. metu ext. 27

nis iniquorum , vt videntes , se nihil assequi ex extorsione huiusmodi votorum , quippè ea relaxantur , ab ijs extorquendis se contineant .

4. Quare non puto verum , huiusmodi vota , & iuramenta esse irritata generali iure Ecclesiæ , quod aiunt Facundez , Sanchez , & Renz-
sius tract. 2. in secundum præceptum Decalogi quæst. 4. etenim Suarez ex consideratione omnium iurium , quæ solent asserti , ostendit , nusquam haberi hanc generalem irritationem . Nec videtur admittendum quod aiunt Sanchez , & Renzsius , extasse tale ius scriptum , sed temporis iniuria periisse . Immo in cap. *Rerum* & in cap. *Si verò* de Iure iurando supponitur oppositum , quæ capita supra retulimus . Nec caput *Cum dilectus* de His , quæ vi , &c. continet irritationem huiusmodi votorum , vt ait Renzsius ; Nam licet ibi , ideo à Papa non irritetur votum Canonico-
rum de Monachismo amplectendo , quia fuerat ex metu leui non graui , non tamen sequitur , quòd , si fuisset ex metu graui , fuisset irritum ipso iure , sed ad summum , quod Papa forsitan illud irritasset . Quare prorsus friuolum est fundamentum Renziij .

Oppositum etiam probatur ex cap. *Ad audiendum* de His , quæ vi , &c. vbi Innocentius III. iubet restitui cuidam magistro Ecclesiæ de Cheuel , de qua resignanda grauißimo Regis metu coactus iurauerat , eamque de facto resignauerat . Iubet , inquam , restitui , quia , vt ibi ait , per iuramentum præstitum non ad non repetendum , sed ad resignandum tantummodò tenebatur . Vbi , vt patet , supponit iuramentum illud , licet metu extortum , esse validum iure naturæ , nec villo Iure canonico irritatum ; immò nec ipse irritat , aut absoluit , sed tantum declarat , non obligare ad non repetendum , quia erat tantum de resignando . Quamuis autem præmittat , quòd , quæ vi , metusue causa fiunt carere debent robore firmitatis , id tamen referendum est , non ad iuramentum , sed ad promissionem factam Regi , quæ simul cum iuramento intercesserat ; quam promissionem non annullat , sed supponit nullam , quia metu extortam ; ideo dicit , carere debere robore firmitatis ; quare ex hoc capite deducitur , tum doctrina in præcedentibus stabilita , idest , quòd promissiones extortæ ab homine sint nullæ iure naturæ , tum doctrina præsens , quòd vota , & iuramenta extorta sint valida iure naturæ , & per nullum generalem Canonem annullata .

5. Tertiò potest argui . Quia Deus aspernatur seruitia coacta : *Non ex tristitia , aut ex necessitate* inquit Apost. 2. Cor. 9. *hilem enim datorem diligit Deus . Et prima Cor. 9. Si euangelizauero non est mihi gloria , necessitas enim mihi incumbit ;* ergo vota metu extorta non acceptantur à Deo , atque adeo non obligant iure naturæ ; quia ad obligationem ex promissione requiritur acceptatio eius , cui promittitur ; vel saltem , si is non acceptat , vel relaxat , soluitur obligatio .

Respondetur , per hoc argumentum probari , quòd etiam vota emis-

D 2

sa in

sa in periculo mortis ex infirmitate, vel naufragio sint irrita iure naturæ, quia etiam ipsa emittuntur ex quadam necessitate, quod est ferè contra omnes. Item; quod abstinencia à peccatis ex metu gehennæ aspernetur à Deo; quod est contra illud Christi Domini Matthæi 10. *Timeate potius eum, qui potest animam, & corpus perdere in gehennam.* Et contra parabolam Lucæ 14., in qua ad cœnam aliqui venerunt inuitati, aliqui etiam compulsi, & in primis commendatur obedientia, in secundis verò coercita est inobedientia, vt ait Augustinus epist. 50. ad Bonifacium,

Igitur respondet Gratianus 23. q. 6. §. ultimo, quod, si bonum, ad quod mali coguntur, semper inuite tolerandū esset ab eis, & nunquam voluntariè seruandum, inutiliter cogerentur; sed flagellis mali sunt cohibendi à peccato, & prouocandi ad bonum, vt, dum timore pœnæ malum ducitur in desuetudinem, bonam ex consuetudine dulcescat. Hinc Augustinus in Psalm. 127. ad versum: *Vxor tua; Cum inquit, per timorem gehennæ continet se homo à peccato, fit consuetudo iustitiæ, & incipit, quod durum erat, amari, & excludi timor à charitate.*

Huius responsioni est addendum: Quamuis enim abstinencia à peccatis non ex charitate, sed ex timore gehennæ inutilis sit ad consequutionem vitæ æternæ, quod voluit Gratianus, adhuc utilis est ad habenda minora peccata, & ad uitandum grauiorēs pœnas. Hinc Augustinus 6. Confessione capite 10. dicit, se ex metu mortis, & futuri Iudicij reuocatum à profundiori carnalium voluptatum gurgite; quare non inutiliter cogerentur homines ad hanc abstinentiam, etiam si nunquam voluntariè, idest, ex charitate seruirent.

Dicendum igitur, quod Deus aspernatur seruitia coacta, quantum ad ineundam amicitiam cum tali seruiente, & perducendum illum ad vitam æternam, quia talia seruitia id non merentur; non verò, quod vel nolit, ea fieri, vel relaxet, aut non acceptet obligationes, vel promissiones ex coactione, idest, metu provenientes, qualis est obligatio ex voto, vel iuramento facto ex metu. Apostolus 2. Corint. hortatur ad opera meritoria vitæ æternæ. In 1. autem Cor. cap. 9. loquitur de gloria ex opere supererogationis, quam dicebat, se non consequi ex pura euangelizatione, quia ex necessitate præcepti debebat euangelizare, vnde immediate subdit. *Va enim mihi est, si non euangelizauero.* Consequēbatur autem eo quia nihil, neque vicium, aut vestitum recipiebat ex Euangelio, quod tamen per legem Diuinam ei licebat recipere, vt ibi probat. Quare hic textus Apostoli non solum non est ad propositum, licet inducatur à Gratiano, sed, vt inducitur ab eo, probat, opera facta ex præcepto non esse meritoria gloriæ, quod est hæreticum, & à Tridentino damnatum sess. 6. c. 26. & 32.

6. Quartò potest argui ex Cap. *Pervenit de Iure iurando*, vbi dicitur; *Pervenit ad nos Laodicensis Episcopus ab At. Comite rebus suis spolia;*

Cap. VIII, *Sola. Arg. pro inu. Ver. metu ext.* 29

spoliatum, & iurare compulsum, quod non repeteret sic ablata. Cognita igitur contumelia valde doluimus, asserentes, ipsum Episcopum nullius iuramenti vinculo super hoc posse constringi. Vbi videtur definitum, iuramenta, atque adeo etiam vota coacta esse de sui natura irrita. Licet autem, ibi subdatur, *Quem tamen absoluiimus, quia defandissima, coactione iurauit.* Hæc tamen absolutio non videtur data ex necessitate, sed ad cautelam, ut ibi dicit Glossa.

Respondetur, Episcopum illum spoliatum fuisse de rebus suæ Ecclesiæ, ut ibi dicit Glossa, atque de eisdem non repetendis fuisse coactum iurare. Tale autem iuramentum erat nullum iure Naturæ, quia in damnum Ecclesiæ, & contra debitum Officij Episcopalis, nec poterat seruari sine periculo salutis æternæ.

Quod autem dicit ibi alia Glossa, *ly. Absoluiimus* posse intelligi *absolutum declaramus*, & sic concordare verbis præcedentibus, quibus dicitur, *Nullius iuramenti vinculis posse constringi*, minus rectè dicitur. Quia, si iam declaratur nullis vinculis adstrictus, frustra iterum absolueretur. Absolvitur igitur, quatenus opus sit, seu, ad cautelam, ut nos diximus, quatenus, scilicet, poterat putari adstrictus.

7. Ultimò potest induci autoritas Tullij putantis, non maiorem esse vim Religionis in iuramento, quam veracitatis, & fidelitatis in simplici dicto, & promisso. Ex quo videtur sequi, quod, cum promissio est nulla, nullum sit etiam iuramentum, & consequenter votum. Verba eius sunt in oratione pro Roscio Comædo. *Quid interest, inquit, inter periurum, & mendacem. Qui mentiri solet, peierare consuevit; quem ego, ut mentiatur, inducere possum, ut peieret exorare facile poterò; Nam, qui semel a veritate deflexit, hic non maiore Religione ad periurum, quam ad mendacium perducere consuevit. Quis enim de precatone Deorum non conscientia fide commouetur? Propterea, quæ pena a Dijs immortalibus periuro, eadem mendaci constituta est. Non enim ex pactione verborum, quibus iusiurandum comprehenditur, sed ex perfidia, & malitia, per quam insidia tenduntur alicui, Dijs immortales hominibus irasci, & succensere consueverunt.* Hæc Tullius.

Respondetur, verisimile fieri, hæc a Tullio potius favore causæ, quam tuebatur, quia testem induxerat non iuratum, quam ex animi sententia dicta esse; nam idem Tullius alicubi non vult, ex a se dictis in defensione causarum sibi præscribi, quominus oppositum dicere, & tutari valeat; quia, inquit, dicta illa causarum sunt, non hominum. Nec est credibile, tantæ literaturæ virum non maiorem putasse vim Religionis erga Deum, quam veracitatis erga homines. Ipse vero Romanæ leges iusiurandum a testibus in iudicio non exigissent, nisi grauius putassent mentiri Deo, quam hominibus. Sententia verò Tullij decli-

declinat in errorem Stoicorum putantium, omnia peccata æqualia; quam licet defendat ipse in Paradoxis exercenda, ut ibi dicit, eloquentiæ causa, falsè tamen, & lepidè deridet Oratione pro Lucio Muræna. Verum ipse Tullius, de Officijs grauiter extollit vim iurandi, quod ait, etiam in hoste esse seruandum, licet non in prædone, in quò sine dubio fallitur.

Quòd igitur dicit de facili transitu à mendacio ad periurium, concedi potest ex conditione naturæ, quæ de minoribus lapsis eruditur ad malitiam, & gradum facit ad maiores; sed ex hoc non sequitur, eiusdem grauitatis esse peccatum mendacij, & periurij. Verum est autem, quemlibet de præcatione Deorum conscientie fide commoueri; sed maior intercedere debet timor conscientie ex periurio, quàm ex simplici mendacio. Si verò falsi Dii, idest, Demones, quos Roma colebat, eandem constituerunt penam mendaci, & periuro, hoc etiam ad fallacissimas eorum artes, nequitiamque pertinere potuit. Non autem dicimus, ex passionem verborum, sed est virtutis Religionis erga Deum, qui testis adhibetur, fieri, ut grauior sit culpa periurij, quàm mendacij; quamuis, & absque periurio sola insidiandi, nocendiue proximo voluntas Diuinam iram, visionemque mereatur.

8. Potest vltimò dubitari: An non seruare Votum, vel Iuramentum, metu extortum sit peccatum mortale; Etenim de huiusmodi iurantibus dicitur Cap. *Perum de Iuramento: Non eis expresse dicatur, ut iuramenta non seruent; sed, si non attenderint, non ob hoc sunt tamquam pro mortali crimine puniendi.* Propter quod aliqui tenent, iuramenta vi extorta obligare sub veniali tantum. In oppositum vero est. Quia periurium de suo genere est mortale.

Respondet Caietanus 2. 2. qu. 89. artic. 7.; quòd dictum illius Decretalis pertinet ad iudiciū præsentis clementiæ, non ad iudiciū animaduersionis diuinæ, quæ non subditur statutis Iuris Canonici. Rectius D. Thom. 2. 2. qu. 98. ar. 3. ad 1. ait per illud non significari, quòd taliter peierantes non peccent mortaliter, sed quòd pena eis minor infligitur. Rationabiliter autem illa Decretalis moderatur penas non seruati iuramenti vi extorti, quòd, ut arbitror, Caietanus non abnuerit; & ita rationabiliter dicitur, & creditur, etiam in Diuino iudicio pro tali peccato infligi quidem penas tamquam pro læthali, sed mitius, quàm pro alio plena libertate commissio. Inde enim peccatum Adæ grauissima fuit pena vindicatum, non quia ex obiecto grauissimum omnium, sed quia plenissima, & maiori, quàm cætera à cæteris hominibus fuit libertate commissum, ut cum Augustino communiter docent Theologi; ergo quæ minus libertatis, minus etiam habent grauitatis, atque adeo penæ.

C A-

C A P V T IX.

An Ignorantia causet Inuoluntarium.

2. **T**riplex distinguitur ignorantia ex Diuo Thoma hic, & cæteris Theologis: Concomitans, Antecedens, & Consequens. Ignorantia Concomitans dicitur illa, quæ adest, cum sit actus, sed non est causa actus; vt, cum quis occidit inimicum putans esse feram, qui tamen supponitur libentius occisurus, si agnouisset inimicum; Antecedens est illa, quæ antecedit actum, seu, quæ est quodammodo causa actus; vt, cum quis comedit carnes in die vetito, ignorans esse diem vetitum, quod si scisset, non comedisset. Harum specierum ignorantia meminit etiam Philosophus tertio Ethicorum capite primo, & Nyssen: quinto Philosophiæ capite secundo. Consequens, cuius non meminit, nec Philosophus, nec Nyssen dicitur illa, quæ sequitur voluntatem de ipsa habenda, seu, quæ sponte habetur, aut eligitur; quare Ignorantia Antecedens, Concomitans, & Consequens non dicuntur respectu eiusdem, scilicet, respectu actus, de quo quæritur. An propter ignorantiam sit inuoluntarius. Sed Antecedens, & Concomitans dicuntur tales respectu actus, quia illum, scilicet, antecedunt, vel concomitantur. Consequens verò dicitur talis respectu voluntatis, quia, scilicet, consequitur voluntatem habendi ipsam. Quod duobus modis contingere potest; vel quia voluntas directe fertur in ignorantiam, vt, cum quis vult ignorare ea, quæ debet scire ad rectè agendum iuxta illud impiorum apud Iob vigesimo primo: *Scientiam viarum tuarum nolumus*; quæ ignorantia dicitur affectata; vel, cum quis negligit scire, quæ oportet, & debet, quæ solet dici crassa, & supina.

2. His dictis Respondetur ad Quætionem per tres Conclusiones; Prima: Ignorantia Concomitans facit non voluntarium negativè, non verò facit inuoluntarium contrariè, seu, inuitum. Probatur. Quia, quod est absque cognitione non est voluntarium, vt patet ex definitione voluntarij; ergo, cum quis occidit inimicum, sed putans feram, talis occisio, vt est inimici occiso, non est illi voluntaria; sed nec est inuoluntaria contrariè, scilicet, contra voluntatem, quia non est contra internum impetum; si enim sciuisset inimicum libentius occidisset, vt supponitur. Vnde præclare Philosophus tertio Ethicorum cap. 1. Qui, inquit, per ignorantiam quid facit, nec postea fecisse debet; volens quidem non fecit, quod nesciuit, nec rursus inuitus, quod non debet. Hac ratione valet Diuus Thomas quæ 6. art. 3. & omnes Recentiores.

3. Se-

3. Secunda Conclusio. Ignorantia Antecedens, quæ dicitur causa actus, quatenus, nisi illa prædesset, non fieret actus, causat inuoluntarium in actu. Ita D. Thomas, quem sequuntur omnes Theologi. Probatur. Illa ignorantia est causa inuoluntarij in actu, quæ est causa, ut fiat actus contra internum impetum; sed ita se habet ignorantia Antecedens; nam v. g. Ignorantia de præcepto ieiunij est causa, ut quis comedat carnes, quas non vult comedere cum fractione præcepti; ergo est causa, ut fiat comestio contra voluntatem, quæ adest de præcepto non frangendo, dum occultat illam rationem in actu, propter quam à voluntate respuitur; ergo est causa inuoluntarij. Intelligenda est hæc Conclusio formaliter de actu secundum eam rationem, secundum quam ignoratur, non secundum alias, quæ cognoscuntur. Concubitus enim, Iude cum Thamar nupta sua fuit inuoluntarius, ut incestus, quia aderat ignorantia de affinitate; non fuit autem inuoluntarius, ut fornicatio, vel, ut adulterium, quia sciebat illam esse non suam.

4. Tertia Conclusio. Ignorantia Consequens non est causa inuoluntarij simpliciter. Ita etiam Divus Thomas, & ceteri Theologi; Probatur. Quia hæc ignorantia non est causa, ut fiat actus contra internum impetum; cum enim quis peccat ex ignorantia voluntaria præcepti, vult peccare, quia vult habere, vel non curat expellere ignorantiam, propter quam peccat; ergo si quis habet ignorantia tollat unum ex principijs requisitis ad voluntarium, scilicet, cognitionem; quia tamen voluntariè tollitur, perinde est, ac si quis sciens, prudensque peccaret.

5. Contra secundam Conclusionem; arguit Salas disputatione quarta de Voluntario, & Involuntario sect. 2. num. 11. Ignorantia est causa actus non proprie, sed tantum, ut remouens prohibens, scilicet, scientiam, quæ prædesset, non fieret actus; ergo potius est causa voluntarij, quam inuoluntarij. Probatur Consequentia; Qui enim ignorat præceptum ieiunij vult comedere carnes illo tempore, ideoque vult comedere, quia ignorat; ergo ignorantia est causa comestionis. Propter hoc Argumentum putat Salas, ex ignorantia Antecedenti reuera causari voluntarium, simpliciter, & absolute obsequendo; causari autem inuoluntarium; non formaliter, sed interpretatiue; Quia agens est in tali dispositione, ut sciret id, quod ignorat; non faceret actum, ita ut actus reddatur inuoluntarius non ex ignorantia secundum se spectata, sed ex dispositione operantis; & potius dicendus sit mixtus ex inuoluntario, & voluntario, sicut actus procedens ex metu; atque hanc esse contendit mentem Divi Thomæ, quod, scilicet, talis actus sit inuoluntarius interpretatiue capto.

Respondetur ad Antecedens, quod ignorantia non remouet omne prohibens, non enim remouet inclinationem, seu dispositionem Agentis ad non

ad non faciendum actum contra prohibitionem, licet remoueat scientiam prohibitionis; ideo non causat voluntarium, sed inuoluntarium. Negatur autem Consequentia. Ad probationem negatur Antecedens; qui enim comedit carnes die vetito, etiam si non sit comesturus, si sciat prohibitionem, propriè loquendo non comedit, neque vult comedere, quia ignorat, nec ignorantia est principium talis comestionis; sed quia complacet sibi in esu carnum; licet talis appetitus, seu complacentia refrænaretur a prohibitionem, si sciretur; quod sanè ipse Arguens dicit, dum asserit, ignorantiam esse causam actus ea ratione tantum, quia remouet prohibens: quare sibi contradicit, dum postea affirmat, illum velle comedere carnem, quia ignorat, atque assumit ad probandum suum Antecedens propositionem illi repugnantem. Igitur illa comestio habet per se rationem voluntarij non ex ignorantia, sed ex cognitione, & appetitu carnum. Ex ignorantia autem prohibitionis habetur inuoluntarium, quia supponitur in comedente voluntas non frangendi præceptum, contra quod nihilominus ponitur comestio, quia per ignorantiam occultatur ratio vetiti in ea; non enim causari potest voluntarium ex ignorantia, cum de ratione voluntarij sit, vt procedat à cognitione. Igitur ignorantia ex natura sua causat non voluntarium; causat autem etiam inuoluntarium, siue inuitum, quando adest appetitus, seu impetus contrarius in agente, vt in nostro proposito.

Quod verò subditur, talem actum esse tantum inuoluntarium interpretatiuè, non est admittendum; nam supponitur reuera existens contra actualem internum impetum, quod ipse Salas videtur concedere, dum dicit, esse contra dispositionem agentis; ergo non est inuoluntarius tantum interpretatiuè, sed propriè, & formaliter.

6. Sed hic quæret aliquis; quomodo talis actus comestionis possit esse simpliciter inuoluntarius, siquidem, vt diximus, procedit à cognitione, & appetitu carnum, licet non procederet, si sciretur prohibitio.

Respondetur, hoc ideo esse, quia in comedente simul cum cognitione, & appetitu carnum adest voluntas non frangendi præceptum, & adeo valida, vt refrænaret appetitum carnum, si adesset cognitio præcepti; ideo illa comestio relata ad talem dispositionem actualem comedentis dicenda est simpliciter inuoluntaria.

7. Contra eandem Conclusionem potest argui. Implicat actum voluntatis, esse inuoluntarium; ergo impossibile est, quod actus voluntatis fiat inuoluntarius ex ignorantia antecedente. Antecedens patet; tum quia voluntarium dicitur à voluptate; tum quia omnis actus voluntatis est à principio intrinseco cum cognitione.

E

Respon-

Respondetur, omnem actum voluntatis esse voluntarium inspecta inclinatione, & cognitione, à qua procedit: dici autem inuoluntarium respectu alterius inclinationis, seu, impetus actu existentis in voluntate, fortioris ea inclinatione, à qua procedit actus; qui tamen impetus, licet fortior, non exit in actum, quia per ignorantiam occultatur illi ratio sui obiecti, quæ, si non occultaretur, impediret actum, qui ponitur. Explicatur: comestio carniùm à nesciente præceptum abstinentiæ, quod non vult frangere, est illi inuoluntaria, non respectu illius inclinationis, & cognitionis, secundum quam comedit; comedit enim, quia cognoscit, & vult carnes; sed respectu inclinationis, qua non vult frangere præceptum, quæ inclinatio est fortior, quam appetitus carniùm, quia, si sciret præceptum, refrænaret illum appetitum, & non comederet; ideo comestio dicitur illi inuoluntaria.

C A P V T X.

Quanam Ignorantia Antecedens, seu, quarum conditionum obiecti, reddat actum Inuoluntarium?

Adest hic latissima materia disputandi de scientia requisita ad valorem actuum, atque adeò de ignorantia, quæ reddit illos inuoluntarios; quæ propter contractus, vota, & promissiones frequenter occurrit in praxi, ut discerni possit, quanam ignorantia obiecti reddat eos inuoluntarios, atque adeò nullos, & irritos; unde, ne materiam adeò necessariam, & quæ propriè ad hunc locum pertinet taciti prætereamus, & nè etiam nimia prolixitate præsens opus oneremus; dicimus breuiter. Ignorantia Antecedens circa substantiam rei reddit contractum, siue actum, siue promissionem inuoluntarium, atque adeò nullum, & irritum, v. g. si quis emat vitrum putando gemmam, talis contractus emptionis, & venditionis est nullus. Ratio est, quia sic contrahens, vel emens non consentit in illam rem, puta, vitrum, sed in aliam longè diuersam. Similiter si quis contrahat cum Bertha putans Liuiam.

Sed notandum est, quòd quædam conditiones, quæ sunt accidentales rei secundum se, possunt esse eidem substantiales, probè est materia talis contractus, v. g. esse integrum pedibus, seu, esse vtile ad equitandum est conditio accidentalis equi, secundum se spectato; est tamen essentialis eidem, ut est materia contractus venditionis, vel emptionis.

Emitur

Cap. X. Quam ignor. antec. causet inuol. 35

Emitur enim equus, non quatenus est animal nobile, vel aliquid simile, sed quatenus utilis ad equitandum; unde si ementi, vel conducenti equum tradatur equus inuicilis ad equitandum, talis contractus est nullus, quia inuoluntarius ementi, vel conducenti.

Ignorantia verò conditionum accidentalium rebus, prout sunt materia contractus non reddunt contractum inutilem, siue inualidum, quia non reddunt illum inuoluntarium. Exemplum: si quis emat equum coloratum alio colore, quam putabat; nam esse huius, vel alterius coloris est quid accidentale equo, etiam prout est materia contractus emptionis, vel venditionis. Dummodo non adfuerit voluntas actualis, vel virtualis non emendi, vel vendendi equum, nisi tali colore coloratum. Hæc doctrina habetur 29. quæst. prima, ubi Gratianus docet, quod error Personæ, & materiæ excludit consensum, non verò error fortunæ, aut qualitatis; ut si quis contrahat cum paupere, quam putabat esse Diuitem, vel cum mala, quam putabat esse bonam, ut potè cum corrupta, vel meretrice, quā putabat esse castam, & virginem. Similiter in alijs materijs. Errorem verò conditionis ait reddere matrimonium nullum, ut si quis contrahat cum serua, quam putabat esse liberam.

2. Verum, quia hic communiter solet dici, quod ignorantia, quæ dat causam actui, vel contractui inualidat illum, seu reddit illum inuoluntarium; ignorantia autem, quæ non dat causam actui, non reddit illum inuoluntarium; est id diligentius explicandum. Intelligendum est enim de causa principali, non de quacumque excitante, vel disponente agens ad operandum. Quod Probatur; quia aliter ignorantia conditionum accidentalium redderet contractum inuoluntarium, nam, & istæ conditiones sunt aliquando causæ excitatiuæ, & dispositiuæ ad contrahendum.

Hæc ratione, si concionator præmio temporali alliciat ad concionandum, alias non concionaturus, non propterea est simoniacus, quia non propterea censendus est constituere suam principalem suæ concionis præmium illud temporale; potest enim ab illo disponi, vel excitari, & nihilominus respicere principaliter gloriam Dei, & salutem animarum.

Sanè contra hoc videtur militare Innocentius tertius Cap. *Tua Nos* de Simonia, ubi dicit, quod, licet sine pacto, & conditione vlla, si Clerici admittunt aliquem in Fratrem, seu Canonicum, non admittunt, nisi commoda temporalia perciperent, apud districtum Iudicem, qui scrutator est cordium, culpabiles iudicantur.

Item Urbanus Tertius Capite *Consuluit* de Usuris, ubi illum: *Qui non alijs mutuo traditurus, eo proposito mutuum pecuniam credit, ut plus*

forte recipiat, iudicat usurarium.

Sed hoc secundum dictū non multū vrget in præsenti; nam dare mutuū ob lucrū etiam minū principaliter intentū ex vi mutui, peccatum usuræ est. Innocentius verò, vel supponit ibi intentionem principalem lucri, licet hoc non deducatur in pactum; vel ita loquitur, quia intentio, licet minū principalis, lucrandi in tali electione spiritali est argumentum uoluntatis nimis addictæ temporalibus, quod certe culpabile est, & à Deo vindicabile.

Eadem ratione Sacerdos, qui precibus amici disponitur ad celebrandum, alias non celebraturus, non ideo censendus est ordinare sacrificium ad complacentiam amici, vt medium ad finem; proinde neque peccare mortaliter. Sic vniuersaliter quicumque spe præmij æterni mouetur ad recte operandum, excitando hac ratione seipsum, potest etiam operari propter gloriam Dei tamquam finem principalem, ita vt eius opera procedant à caritate, & sint meritoria de condigno, vt docet Tridentinum sess. 6. cap. 11. Atque hæc est doctrina communis, quam probat Nauarrus in Manuali capit. 15. numer. 101., vbi refellit definitionem causæ principalis traditam à Bartolo: *Est illa, qua cessante cessat effectus*; potest enim cessare effectus non tantum cessante causa principali, sed etiam cessantibus causis minū principalibus, idest, disponentibus, & excitantibus, immo etiam conditionibus. Causa autem principalis, de qua loquimur, est illa, quæ, vt finis respicitur ab agente; quare non valet illa regula: Nisi adesset tale bonum, vel commodum non faceres; ergo tale bonum est causa principalis, vt facias.

3. Contra Conclusionem, qua diximus, ignorantiam conditionum substantialium reddere cōtractum, vel votum nullum obijci potest dupliciter ex Scripturis. Primò; quia Iacob non consensit in Liam, sed in Rachelem, atque adeo contrahit cum ignorantia substantiæ rei, & nihilominus eius matrimonium cum Lia fuit validum, non enim legitur rescissum; ergo ignorantia substantiæ obiecti non reddit contractum nullum.

Respondetur, negando illud matrimonium fuisse validum; nullo enim existente consensu non potest fieri matrimonium, etiam si adsit copula; nam matrimonium, vt dicitur in Sacris Canonibus, non efficit copula, sed consensus; nullus autem fuit consensus Iacob in Liam, sed tantum in Rachelem; ergo nullum cum ea matrimonium; tamen Iacob ex misericordia in Liam, ne tantum pateretur dispendium, vt corrupta remaneret, & non nupta, denuò consensit in illam; quamuis propter fraudem, quam passus erat, iustè potuisset irasci. Videri potest Abulensis in caput 29. Genesis præcipue quæ-
stio-

Cap. X. Quan. ignor. Ant. causet inuol. 37

stione vndecima . Itaque , vt ait Gratianus 12. quæstione prima : *Fecit iacob coniugem Lia non consensus precedens copulam , qui non fuit , sed subsequens .*

Secundò . Isaac intendens benedicere Esau protulit verba benedictionis supra iacob , quæ tamen benedictio fuit valida , & firma in iacob , licet esset cum ignorantia personæ benedictæ ; ergo ignorantia substantiæ rei , &c.

Respondet Pererius in caput 27. Genesis disp. 6. in fine , intentionem Isaac benedicientis directè respexisse primogenitum , licet etiam pataret , Esau esse primogenitum ; quia ergo ex ordinatione Diuina non Esau , sed iacob erat primogenitus , cum intenderet benedicere primogenitum , benedictio descendit in iacob , etiam iuxta intentionem Isaac , quia iacob erat primogenitus eius , non obstante falso iudicio ipsius Isaac , quod Esau esset primogenitus . Hinc postquam ex Diuina reuelatione cognouit iacob esse primogenitum , declarauit benedictionem illi collatam fuisse validam , dicens : *Benedixi illi , & erit benedictus .*

Sed hæc responsio non videtur subsistere : non enim videtur , quòd Isaac potuerit benedicere , vel intentionem habere benedicendi primogenitum , nisi secundum quòd primogenitus intelligitur , qui prior natus est , cum nondum ei fuisset reuelata ordinatio Diuina de prelatione iacob , quæ reuelata fuit ei postquam accessit Esau , & petijt benedictionem pro se . quando , scilicet , vehementer admiratus est , vt communiter dicunt Patres , & Interpretes . iacob autem non erat primogenitus Isaac in hoc sensu ; ergo intentio Isaac non dirigebatur ad iacob , etiam si fuisset simpliciter de benedicendo primogenito . Item , vt arguit Abulensis quæst. 71. in cap. 27. Genesis . Si benedictio Isaac descendit in iacob , quia ipse intendebat benedicere primogenito , & iacob ex ordinatione Diuina erat primogenitus , sequitur , quòd , illa benedictio descendisset in iacob , etiam si ipse fuisset absens , & Esau præsens , quia benedictiones , sicut & orationes operantur secundum intentiones eas facientium , nec requirunt præsentiam Personæ , pro qua fiunt ; id autem non est dicendum ; quia tunc frustra tanto molimine , & artibus procurasset Rebecca , vt iacob diceret , se Esau , & præueniret eum in afferenda comestione Patri . Hæc enim omnia facta sunt , vt iacob præsens esset Isaac benedicienti ; ergo ista præsentia erat necessaria , vt benedictio descenderet in iacob ; ergo non descendisset in eum ex eo præcisè , quia ipse erat primogenitus ex ordinatione Diuina ; ergo neque , quia Isaac intendebat simpliciter benedicere primogenito . Nisi quis dicat , Rebecca muliebri cupiditate , & inconsideratione illa fluxisse ; quod dici non debet ; videtur enim præscia fuisse

fuisse euentus, dum filio timenti, ne illo actu induceret supra se maledictionem, sidenter: *In mesit, ait, ista maledictio fili mi, tantum audi voce meam, & pergens asser, &c.*

4. Dicendum ergo cum eodem Abulense ibidem, quod Isaac intendit benedicere præsenti, licet etiam putaret, Esau esse sibi præsensem, ideo enim, voce, & tactu explorauit præsensem, vt certificaretur, quod sibi præsens esset Esau, quod frustra factum fuisset, nisi intendisse dirigere suam benedictionem in præsensem; quia tamen præsens erat Iacob, & non Esau, deceptus est quidem Isaac in suo iudicio, sed eius intentio firma, & valida fuit erga Iacob, qui erat ei præsens.

C A P V T X I.

An possit dari Voluntarium absque cognitione.

1. **Q**uandoquidem vidimus ignorantiam, idest, carentiam cognitionis tollere ab actibus rationem voluntarij secundum eas rationes, de quibus est ignorantia, iuvat considerare: An possit dari voluntarium absque vlla cognitione; quamuis enim sententia negatiua videatur definita in ipsa definitione voluntarij, in quo dicitur, voluntarium esse, quod procedit à principio intrinseco cum cognitione, non tamen desunt, qui putent, & defendant, posse saltem secundum Dei potentiam absolutam dari actum voluntatis absque vlla præuia cognitione. Ita noster Argentinas in primo distinctione prima, quaestione prima, articulo quarto. Paludanus in 4. distinctione quadragesima nona, quaestione prima, articulo secundo. Granado prima secundæ disputatione secunda, sectione prima. Conimbricenses tertio de anima capite decimotertio, quaestione tertia, articulo secundo. Franciscus de Ouedo controuersa octaua de anima, punto tertio.

2. Opposita sententia communis est in Scolis, quæ colligitur ex Augustino decimo de Trinitate, capite primo vbi ait: *Rem prorsus ignotam amare omnino nullus potest.* Vbi dum additur *ly*, omnino, videtur significari, per nullam potentiam id fieri posse: Probo autem eam sic: Implicat motus determinatus ad speciem absque principio, seu forma determinante ad speciem, sed motus voluntatis ad obiectum absque apprehensione per intellectum, esset motus determinatus ad speciem absque principio determinante ad speciem; ergo talis motus implicat. Maior est certa; motus enim sequitur formam; Minor probetur; quia voluntas est inclinatio vniuersalis, & indifferens in quodcumque bonum; ergo

ergo non potest determinatè ferri in hoc, vel illud, nisi determinetur ab objecto, tamquam à principio formæ extrinsecæ. Adest enim hæc differentia cognoscentiū à purè naturalibus, quòd in his ab una, & eadē forma habetur, & inclinatio, & determinatio ad motum: una enim grauitas inclinatur, & determinatur corpus ad descensum: siue ad centrum: in illis verò inclinatio quidem est ab appetitu, determinatio verò à forma apprehensa, quia, cum sint eleuatoris, atque adeo vniversalioris naturæ, habent appetitum indifferentem ad plura, & ideo etiam seipsa determinant; propterea dicitur, motum naturalem sequi formam naturaliter impressam, elicitedum verò, siue cognoscitium sequi formam apprehensam; non quia appetitus elicitedus in actu secundo non supponat, & sequatur semper appetitum in actu primo, qui utique est forma naturalis; sed quia determinatur à forma apprehensa, sicut motus naturalis à forma naturaliter impressa; Sicut ergo implicat motus naturalis sine forma naturali impressa, à qua determinetur motus ad speciem, ita implicat motus elicitedus sine forma apprehensa, à qua talis motus determinetur ad speciem. Et, sicut potentia visiva, quia secundum se est indifferenter principium elicitedum cuiusque visionis, absque specie non potest esse principium determinatum specificum huius, vel illius visionis (nec enim est talis visio specie, nisi quia est talis objecti, seu, eliciteda per speciem talis objecti) ita nec voluntas absque forma apprehensa est principium determinatū huius potius actus, quàm illius secundum speciem, idest, amoris, vel odij, huius potius objecti, quàm illius, nisi, quia sequitur apprehensionem talis objecti secundum rationem boni, vel mali.

3. Probo 2. principaliter. Quia volitio sine cognitione esset appetitus animalis, seu rationalis, ut supponitur, & non esset; quia appetitus animalis, seu rationalis definitur, qui sequitur cognitionem, seu, qui sequitur formam apprehensam; definitio autem indicat essentialia rei, non purè connaturalia. Nec sufficit, quòd sequatur potentiam cognoscentem; nam, si nihil præstat potentia cognoscentis ad hunc appetitum, ostendendo, scilicet, bonitatem, vel malitiam objecti, se habet merè per accidens, immodò perinde, ac si non adesset; quidquid enim præstat potentia cognoscitiua ad volitionem, præstat mediante cognitione, qua ostenditur conuenientia, vel disconuenientia objecti.

Confirmatur; Quia nullus appetitus potest ferri, nisi in obiectum sibi conueniens, vel secundum naturam, vel secundum cognitionem sensitiuam, vel intellectiuam; volitio autem, quæ non sequeretur cognitionem, non ferretur in conueniens secundum iudicium rationis, quòd supponitur non adesse; ergo in conueniens secundum naturam; ergo esset appetitus purè naturalis, non animalis, siue elicitedus.

Con-

Confirmatur 2. Quia nulla est necessitas ponendi appetitum animale ultra naturalem, nisi quia animalia appetunt, non tantum ex natura, sed etiam ex apprehensione; aliàs omnis appetitus non sequens apprehensionem est naturalis; ergo clarè implicat, ponere appetitum animale absq; cognitione; ideoque hic appetitus non est determinatus à natura, imò indifferens, quia non est ad appetendum ex natura, sed ex apprehensione.

3. Fortè dicitur, voluntatem determinari ab obiecto, non quidem apprehenso per intellectum, sed ut est in se extra intellectum.

Sed hoc absurdum est; Quia quodlibet agens, & mouens debet esse coniunctum moto ex 7. phil., aliter possent etiam corpora absque forma impressa, ut grauia absque grauitate moueri à suis locis extra existentibus; ergo non potest voluntas moueri ab obiecto, ut est extra existens, sed, ut est sibi præsens: Sed in spiritualibus non potest esse præsentia per iuxta positionem, ut in corporibus, sed per essentiam, ita ut vnum sit in alio, vel per se ipsum, vel per speciem sui; ergo necesse est, obiectum fieri præsens per sui speciem mediante apprehensione, ut moueat voluntatem.

Fortè adhuc dicitur, Deum ipsum per essentiam esse præsentem voluntati, ac proinde posse mouere voluntatem absque cognitione præuia. Item, voluntatem esse præsentem sibi ipsi, atque adeo posse mouere seipsam ad amorem sui; cætera etiam accidentia, quæ sunt in anima, esse voluntati præsentia.

Respondetur, hanc præsentiam non sufficere: aliter, etiam præscindendo à potentia Dei absoluta, posset voluntas absque cognitione tendere in Deum, in se ipsam, & in accidentia animæ: quod neque Aduersarij volunt; ergo signum est, requiri unionem intelligibilem, idest, mediante apprehensione, ut obiecta possint determinare voluntatem ad actum. Ratio ergo nostra fundatur in duobus; & quòd ad determinandum, seu, causandum motum in voluntate requiritur præsentia obiecti; & quòd non sufficit præsentia obiecti entitatiua, sed requiritur intelligibilis; motus enim voluntatis non sequitur naturam, sed formam apprehensam; aliter non esset motus rationalis, sed naturalis.

Sed fortè adhuc replicabitur, voluntatem ex se ipsa determinatam esse ad prosequendum bonum, licet ab apprehensione determinatur ad hoc, vel illud; ergo poterit absque apprehensione tendere saltem in bonum secundum se, siue in communi.

Respondetur, voluntatem esse determinatam ad bonum, non esse aliud, quàm necessariò tendere in bonum, non in malum; requiritur samen, quòd bonum sit propositum ab intellectu; cum enim ex se sit indiffe-

differeus ad quodcumque bonum, necesse est determinari a forma apprehensa; non enim potest assignari, cur à voluntate eliciatur talis actus (specie, idest, amor huius, vel illius boni, vel boni in abstracto.

Aduc replicabitur. Actus liber in actu secundo determinatus est, & tamen procedit à principio indeterminato, idest à voluntate indifferenti, ideo enim est liber; ergo potest motus determinatus oriri à principio indeterminato, quia potest voluntas determinare seipsam.

Respondetur, aliam esse indeterminationem per insufficientiam virtutis ad plura, aliam per insufficientiam ad singula. Voluntas dum liberè agit, est potens ad utrumque, per apprehensionem obiecti sub utraque ratione boni, scilicet, & mali; ideo tunc determinat seipsam; at indetermination, de qua loquimur, idest, quando consideratur voluntas absque apprehensione, est per insufficientiam ad singula; non enim potest voluntas prosequi vllum bonum, vel fugere vllum malum, nisi sit actuata per apprehensionem obiecti sub ratione boni, vel mali.

5. Verum contra hæc omnia replicabitur. Quia ex omnibus hiis nil aliud sequitur, nisi requiri formam apprehensam, vt motus, seu appetitus elicitus reponatur in specie, & vt distinguatur ab appetitu naturali, qui sequitur formam naturalem. Sed inde non deducitur requiri apprehensionem actualem, seu cognitionem; posset enim dici, sufficere speciem impressam, siue in sensu, siue in intellectu absque actuali cognitione; tunc enim haberetur determinatum appetitus elicitus ad speciem, quod, nimirum, esset ipsa species impressa, & distinctum ab appetitu naturali, his enim sequitur formam naturalem, cumque quæstio præsens sit de necessitate actualis cognitionis ad appetitum elicitum, nondum est probata talis necessitas.

Respondetur, à multis Doctoribus, inter quos Agidius, doceri, cognitionem sensitivam aliud non esse, quam ipsam speciem impressam in sensu. Quare isti facile se expedirent à difficultate Argumenti, quantum pertinet ad appetitum elicitum sensitivum. Sed quia communius tenetur, actum sensationis distinguere realiter à specie impressa; & urget difficultas de actu intellectionis, qui communissime dicitur distinctus realiter à specie intelligibili; ideo respondendum est primo, obiectum in specie impressa habere esse quodammodo habituale, dum actu non intelligitur; quare non potest mouere voluntatem: nihil enim agit quatenus est in potentia, sed quatenus est in actu; ergo prærequiritur, vt sit cognitum, vt possit mouere voluntatem.

Secundo, facilius respondetur, formam apprehensam non posse specificare actum voluntatis, nisi applicetur illi, nulla enim forma specificat prout est extra, sed prout applicatur rei specificandæ; forma autem apprehensa applicatur voluntati, dum cognoscitur, seu proponitur.

F

nitur

natur voluntati per intellectiōem; ergo necessariò requiritur cognitio; necessariò, inquam, indispensabiliter, quia indispensabile est, appetitum voluntatis sequi cognitionem, aliter non distingueretur ab appetitu naturali.

Quamuis ergo non cognitio, sed res cognita specificet actum voluntatis, tamen requiritur necessariò cognitio; sicut, quamuis non vnio, sed forma specificet materiam, tamen requiritur necessariò, & indispensabiliter vnio formæ ad specificandam materiam. Et, sicut obiectum specificat actum intellectiōis, sed requiritur, vt sit præsens, siue applicatum intellectui mediante forma intelligibili impressa, ita bonum, vel malum specificat actum voluntatis, sed requiritur applicatio, seu, præsentia eius ad voluntatem mediante cognitione.

6. Contra Conclusionem arguit noster Argentinas. Potentiarum naturaliter distinctarū potest Deus separare actiones & sic conseruare, idest, vnā, siue alterā; sed voluntas realiter distinguitur ab intellectu; ergo potest Deus conseruare operationem voluntatis destructa operatione intellectus.

Respondetur, distinctionem realem intellectus, & voluntatis non esse certam, cum multi opinentur oppositum; potuisset ergo Argentinas firmitus arguere à distinctione reali inter actus intellectus, & voluntatis, quæ ab omnibus conceditur; vt, quia, scilicet, illæ operationes sunt realiter distinctæ, possint etiam separari; Nihilominus etiam in hoc sensu falsa est Maior; potest enim adesse tanta connexio, seu dependentia inter operationes realiter distinctas, præcipuè inter posteriorem respectu prioris, vt vna non possit esse sine altera. Hanc dependentiam cognoscimus in volitione respectu intellectiōis, nimirum, essentialē, quia obiectum cognitum est principium formale, licet extrinsecum, determinatiuum ad speciem volitionis.

Arguit secundò. Obiectum non debet cognosci, nisi vt moueat voluntatem, sed omnis concursus efficiens potest suppleri à Deo per se ipsum; ergo poterit Deus mouere voluntatem ad bonum absque cognitione. Maiorem probat ex Auerroe 12. meth. dicente, obiectum ad extra esse finem desiderij, & terminare actum voluntatis, in intellectu autem agere desiderium, & mouere voluntatem. Minor communiter conceditur.

Respondetur, obiectum non solum esse efficiens, sed etiam principium formale extrinsecum actus, quatenus determinatiuum illius ad speciem; hoc autem non potest suppleri per concursum specialem Dei. Dictum Auerrois, vt patet, non est contra nos.

7. Arguit tertio. Non est necesse, vt quidquid sentimus immediate intelligamus; sed nulla sensatio, seu nullum iudicium potest fieri de re sen-

Cap. XI. An possit dari vol. absq. cogn. 43

re sensata in sensu, nisi adsit intentio voluntatis, ut probat Ægidius Quol. 5. quæst. 6. Et videtur deduci ex Augustino 11. de Trinit. cap. 8. & 9.; ergo voluntas fertur in aliquid absque prævia notitia intellectiva.

Potest confirmari hæc ratio ex doctrina D. Tho. communiter recepta 1. 2. quæst. 1. quod, scilicet, ex passione appetitus intellectivi per redundantiam causatur motus in appetitu sensitivo, sicut ex passione appetitus sensitivi per redundantiam fit motus in voluntate; sed non semper potest per potentiam extimativam apprehendi, ut bonum, vel malum sensibile illud obiectum voluntatis, de quo per redundantiam fit motus in appetitu sensitivo, quia talis extimatio, vel apprehensio aliquando esset falsa, ut quando obiectum voluntatis est aliquod bonum spirituale; ergo potest causari motus in appetitu sensitivo absque prævia cognitione sensitiva; ergo eadem ratione poterit causari motus in voluntate absque prævia cognitione intellectus.

Respondetur ad Argumentum primò, quod nimis probat, probat enim, quod etiam naturaliter possit voluntas ferri in incognitum; si enim non ad quamlibet sensationem requiritur necessariò intellectus, & ad quamlibet requiritur necessariò intentio voluntatis, & hoc ex natura rei, sequitur, non solum posse, sed pluries naturaliter operari voluntatem absque prævio iudicio intellectus, quod nullus, ni fallor, hucusque dixit.

Respondetur secundò, quod Maior, & Minor videntur ad inuicem se perimere. Si enim ad sensationem non est necessarius concursus intellectus, quare erit necessarius concursus voluntatis? An magis cauere debemus intellectui, ne defatigetur, quam voluntati? Quare, vel concursus variusque est necessarius, vel nullus; puto autem, quod nullus, quamvis ipse Ægidius velit, esse necessariam intentionem voluntatis: hæc enim potius videtur necessaria, ut sensatio sit fortis, atque eius species reponatur in memoria, non ut simpliciter fiat; aliter esset in potestate nostra, a pertis oculis, & auribus, nec videre, nec audire distrahendo, scilicet, siue auertendo voluntatem. Hoc autem negat Augustinus lib. 11. de Trinit. cap. 8. ubi ait, quod loquentem coram nobis aliquem, si aliud cogitamus, audimus quidem, non tamen postea meminimus; & insuper: *Quod voluntas separat sensus corporis à sentiendis corporibus motu corporis, veluti claudendo oculos, nares, & ceteras per corpus anima fores, ne percipiant colores, vel sonos: Et subdit: Sæpe coram loquentem nobis, aliquid aliud cogitando, non audisse nobis videtur; falsum est autem; audiuius enim, sed non meminimus, subinde per aurium sensum labentibus vocibus, alienato nutu voluntatis, per*

quem solent infigi memoria: verius itaque dixerimus, cum tale aliquid accidit, non meminimus, quam non audiuimus: Et Clarius lib. de Natura, & gratia cap. 12. Obturatio, inquit, aurium ostendit, non in potestate nostra esse, apertis auribus non audire.

8. Sanè oppositum affirmat Tullius lib. 1. Tusculanarum quæst. vbi sic ait: Nos non oculis cernimus ea, quæ videmus, neque enim est ullus sensus in corpore, sed ut non solum Physici docent, verum etiam Medici, qui ista aperta, & patefacta videntur, viæ quasi quedam sunt ad oculos, ad aures, ad naves, à sede animi perforatæ. Itaque sæpè, aut cogitatione, aut aliqua vi morbi impediti, apertis, atque integris oculis, & auribus, nec videmus, nec audimus, ut facile intelligi possit, animum, & audire, & videre, non eas partes, quæ quasi fenestræ sunt animi; quibus tamen sentire nihil queat mens, nisi id agat, & adsit. Hæc Tullius; quæ verba directe opposita dictis Augustini illud tantum liquidæ veritatis continent; nullum sensum, siue sensationem fieri posse nisi in corpore animato, seu viuentem; quod utique etiam adimaduertentes Peripatetici cum Aristotele 1. Politic. cap. 1. docent, oculum, aurem, manum, æquiuoce dici de viuentibus, & mortuis, quia, scilicet, in mortuis non adest vis exercendi ea munera, siue functiones vitæ, ad quas de sui natura ordinatæ sunt, sed tantum adest figura. Cætera Tullij dicta ad censuram reuocantur. Primò enim aduertere poterat, & quidem facile, Tullius, etiam in irrationalibus, in quibus, certè non adest mens, posse illud contingere, ut, scilicet, nimia attentione ad aliquod delectabile, maximè autem vi morbi impediti, aliquod obiectum, sensu etiam integro, & aperto, non percipiant. Secundò, dum memorat vias ad sensus à sede animæ perforatas etiam facillimè aduertere poterat, has vias esse etiam in irrationalibus: non enim aliæ sunt, quam venæ, per quas commeant spiritus, tum vitales, tum animales ad organa, & sensus corporeos, ut exerceantur opera vitæ, & sensus; in quibus tamen, ut mox dictum est, non adest mens, vel voluntas. Tertiò; dum memorat sedem animæ, vel putat omnem animam, etiam rationalem, esse corpoream, ut pote, quæ sit sedes, à qua perforatæ sint viæ ad sensus; & id falsum est, & ut videtur, contra ipsum Tullium eodem loco, vbi totis viribus contendit, animam hominis esse immortalem, ac sempiternam. Vel putat, animam habere sedem in aliqua determinata tantum corporis parte, fortè in corde, in quo formantur spiritus vitales, & animales; quod etiam falsum est, cum anima sit tota in toto corpore. Ad illud autem principale, quòd dicit, illos posse apertis, atque integris oculis non videre dicendum est, ex magna applicatione ad aliud posse contingere, ut licet videamus, non aduertamus nos videre, & proinde postea putemus, nos non vidisse, ut ex Augustino dictum est; atque id non est admodum rarum. Secundò,

dò; quòd cum ad visionem, sicut ad quamlibet operationem sensus, & vitæ necessarius sit concursus spirituum, siue vitalium, siue animalium potest contingere, vt ex ingenti applicatione ad aliquod opus, vel obiectum concurrentibus eò omnibus spiritibus, non fiat sensatio, seu visio in oculo, non præcisè, quia non adest intentio voluntatis (possunt enim huiusmodi spiritus excitari, & moueri non tantum à voluntate, sed etiam ab appetitu sensitivo, & ita fortè dicendum, accidere in motibus primò primis); sed quia non adsunt spiritus animales. Ex hoc habetur responsio ad Argumentum Egidij Quollib. 5. qu. 6. inde probantis, ad sensationem requiri intentionem voluntatis, quia si aperiatur oculus dormientis, non soluto somno, dormiens non videbit lumen, quamuis præsens: hoc enim inde fit, quia soporata vis sensitiva, & impeditis meatibus in somno, spiritus non possunt concurrere ad oculum, non quia præcisè desit intentio voluntatis.

Ad Confirmationem dicitur, quòd, si in casu sit motus in appetitu sensitivo, tunc oportet fieri apprehensionem alicuius boni sensibilis, saltè tâquã, effectus, aut finis illius boni spiritualis, de quo adest passio in voluntate: hoc enim pacto ex apprehensione, & gaudio voluntatis de æterna Beatitudine resultat desiderium in appetitu sensitivo, dicente Dauid: *Cor meum & caro mea exultauerunt in Deum vivum*; & alibi: *Sitit in te anima mea, quàm multipliciter tibi caro mea*; quia, scilicet, tunc apprehenduntur delectationes purissimæ sensuum, quibus anima se fructuram sperat in illo statu beatitudinis, vt ait noster Aragonius 2. 2. qu. 14. ar. 1. ad 3., & sine tali apprehensione boni sensibilis impossibile est, fieri vllum motum in appetitu sensitivo.

9. Arguitur quartò. Dum intellectus directè cognoscit aliquid, voluntas vult ipsum intelligere; aliter illa cognitio non continuaretur; sed intellectus tunc non intelligit se intelligere, aliter illa cognitio non esset directà, sed reflexa; ergo voluntas vult intellectum intelligere, cum tamen intellectus non intelligat se, intelligere; ergo voluntas fertur in incognitum.

Respondetur Argumentum probare, quòd voluntas, non tantum possit diuinitus, sed etiam naturaliter, & de facto feratur in incognitum; Ad probationem dicitur; ad intellectionem non requiri actum voluntatis, etiam si continuetur, nam intellectio absolute non dependet ab actu voluntatis. Si autem voluntas vult, intellectum intelligere, vel, vt perseveret in intellectione, præsupponi debet intellectus cognoscens, se intelligere, atque adeo duplex intellectio, altera sui obiecti, altera ipsius intellectionis. Et hæc quidem sunt Argumenta Argentina-tis.

10. Potest tamen vltèrius argui. Cognitio se habet ad mouendam voluntatem.

voluntatem, vt pura conditio. Sed puræ conditiones possunt suppleri per Diuinam potentiam, ergo &c. Maior probatur. Quia non est cognitio, quæ mouet voluntatem, sed bonitas obiecti cogniti; ergo cognitio non est causa, aut virtus mouendi, sed se habet veluti approximatio obiecti ad potentiam.

Respondetur ad Minore, aliquas conditiones esse indispensabiles etiam ab ipso Deo; Ita nonnulli dicunt de conditione existentiae, supponendo eam distingui ab essentia; nam existentia non est ratio, aut virtus agendi, sed conditio agentis; & tamen neque per Dei potentiam potest aliquid agere, nisi existat. Ita etiam alij de approximatione, putantes, neque per Dei potentiam posse fieri, vt agens agat in passum non approximatum. Sed his rationibus, siue exemplis, quæ non ab omnibus admittuntur, omisissis, producimus aliud exemplum in omnium sententia; vnio enim materiae ad formam est pura conditio ad hoc, vt forma reponat materiam in certa specie; non enim in ea reponitur per vnionem, sed per ipsam formam; & tamen est indispensabilis, etiam per Dei potentiam absolutam; non enim potest materia reponi in certa specie per formam, nisi sit ei vnita. Simile est de denominationibus accidentalibus tributis materiae per formam, vt denominatio calidi, albi, dulcis, &c. quæ non tribuuntur materiæ ab vnione, sed à formis. nec tamen, etiam secundum Dei potentiam absolutam possunt tribui à formis, nisi sint materiae vnitæ. Sic non cognitio, sed obiectum apprehensum determinat voluntatem ad speciem actus, vt principium formale extrinsecum, & tamen neque per Dei potentiam absolutam potest obiectum hanc determinationem tribuere actui voluntatis, nisi sit apprehensum, siue cognitum. Sicut autem, ideo materia non potest reponi in certa specie, nisi forma sit sibi vnita. quia illa specificatio non fit per aliquid distinctum à forma, sed per exhibitionem ipsius formæ in materia, quod concernit vnionem eius cum materia; ita, ideo non potest dari appetitus elicited sine cognitione, quia talis appetitus est essentialiter motus, non naturæ, sed cognoscentis, vt cognoscens est; quod vtique supponit obiectum cognitum.

Sed contra. Obiectum apprehensum ad summum specificat appetitum elicited, vt causa formalis extrinseca, non enim potest dici intrinseca, cum distinguatur realiter ab ipso appetitu, & sit in alio subiecto. 1. in potentia cognoscente; sed causalitas formalis extrinseca potest suppleri à Deo, non enim hoc videtur repugnare; ergo, &c.

Respondetur concessa Maiori dist. Minorem: Deus potest vt formalis extrinseca causa specificare actionem terminatam ad ipsum Deum vt obiectum, transeat, de facto enim plures Theologi docent, essentiam diuinam se habere loco speciei in visione beata, ita vt per suam essentiam imme-

immediate specificat eam; potest specificare actionem terminatam ad aliud obiectum, negatur; aliter eadem actio haberet duo specificatiua, diuersa, obiectum, scilicet, & principium; etenim actio specificatur ab obiecto, atque adeo eadem actio esset in duplici specie, quod implicat; ergo necesse est, quod ipsummet obiectum, ad quod terminatur actio, sit principium specificans eam, nam vniuersaliter actio est à simili ad simile: actio enim quæ v. g. habet pro principio formali extrinseco specificatiuo calorem, necessario terminatur ad calorem, & e contra: Amor ergo terminatus ad Petrum, v. g. non potest habere pro principio formali specificatiuo extrinseco Deum, seu bonitatem Dei apprehensam, sed necessario habet ipsam bonitatem Petri, atque id patere potest etiam in cognitione; cognitio enim elicita p̄r speciem lapidis non potest terminari nisi ad ipsum lapidem.

II. Potest argui 6. Potest distingui appetitus elicitus ab innato per id præcisè, quia elicitus est actus secundus procedens à primo, innatus verò non est actus secundus, sed naturalis, & permanens propensio rei; ergo non est necesse pro distinctione eorum, quod actus elicitus sequatur formam apprehensam.

Responditur, non posse dari appetitum elicitem in actu secundo sine forma apprehensa, sicut non potest dari potentia, quæ appetat elicitiuè, nisi in natura apprehendente; nam, cum omnis appetitus sequatur naturam, siue formam, vel sequitur eam, vt natura est, & sic est appetitus innatus, vel sequitur eam, vt cognoscens est, & sic est elicitus. Quamuis ergo appetitus elicitus sit actus secundus, innatus verò non, tamen implicat, dari illum actum secundum, sine forma apprehensa, sicut implicat, dari appetitum elicitiuum in actu primo, nisi in natura cognoscente.

Septimò arguitur. Potest Deus infundere voluntati actum amoris erga aliquod obiectum, nullam cognitionem causando in intellectu de eodem obiecto; ergo voluntas potest ferri in incognitum. Probatur Antecedens; quia voluntas distinguitur realiter ab intellectu, & amor à cognitione.

Respondetur negando Antecedens; sicut enim Deus non potest causare cognitionem sine specie, vel obiecto eius, quia species, vel obiectum est principium formale specificatiuum cognitionis, ita, &c. Nec obstat, quod cognitio, & amor distinguantur realiter: nam, sicut, hoc non obstante, cognitio, siue obiectum apprehensum est principium specificatiuum amoris, ita amor non potest causari sine cognitione, siue obiecto apprehenso.

Octauò argui potest per August. 10. de Trinit. capit. 1. 2. & 3. qui hanc difficultatem inducit contra veritatem ab ipsomet productam, quod,

quòd, scilicet, non possumus amare incognita . Cupimus nosse , quod ignoramus; ergo amamus incognita .

Respondetur ex eodem ibidem , quòd aliud est amare incognita , aliud amare scire incognita , hic enim non incognita , sed ipsum scire amatur , quod non est omnino incognitum , quia scit saltem quid sit scire, qui alicuius rei scientiam cupit, quam nescit; atque adeo amat ita scire quod nescit , sicut scit aliud sibi notum.

Uterius arguitur . Potest actus volitionis infundi à Deo , sicut & actus intellectus; quæ volitio esset ad determinatum obiectum absq; apprehensione , & cognitione illius; ergo non est necessarium obiectum cognitum ad determinandum actum voluntatis .

Respondetur , quòd Deus non potest infundere actum voluntatis, nisi supponendo , vel etiam infundendo etiam cognitionis : neque actum cognitionis infundere potest , nisi supposita specis obiecti in intellectu; potest enim Deus supplere efficientiam intellectus , & voluntatis , non autem causalitatem formalem obiecti , quæ determinat cognitionem , & volitionem ad speciem .

C A P V T XII.

De diuersis modis, seu differentijs Voluntarij.

1. **V**ltra diuisionem voluntarij in elicitedum , & imperatum , quam tetigimus cap. 1. & in liberum , & necessarium, quam tetigimus cap. 3. diuiditur voluntarij in perfectum , & imperfectum . Ita D. Thom. hic art. 2. & Scholastici communiter; quam diuisionem sic accipiunt aliqui , vt voluntarium perfectum dicant , id quod est liberum , imperfectum verò , id , quod est necessarium; ita Vasquez , Salas , Lorca . Sed iam ostendimus citato cap. 3. rationem liberi per se sumptam non solum non augere , sed etiam minuere voluntarium . Igitur voluntarium perfectum dicitur id , quod est ex perfecta cognitione finis , adest , qua apprehenditur ratio finis , vt finis , & proportio mediorum ad finem , quod proprium est rationalis creaturæ . Imperfectum verò , quod non est ex perfecta cognitione finis : Ita Caietanus , Molina , Montefinus , & alij hic art. 2. & Auerſa quæst. 3. de actibus humanis voluntarijs. Vel etiam id, quod est ex perfecta inclinatione appetitus . Cum enim voluntarium sit , quod procedit ex appetitu cum cognitione , perfectio eius desumenda est ex perfectione inclinationis appetitus , & cognitionis , quæ sunt causæ eius; & magis ex perfectione inclinationis , quæ potior est ad uoluntarium , quam cognitio .

2. Se-

2. Secundò. Voluntarium aliud est directè voluntarium, aliud indirectè. Primum dicitur, quod posit. uè ab appetitu, seu uoluntate procedit. Secundum uerò est ipsa carentia actus, prout est ex libertate uoluntatis; itaque primum est opus, siue actus; secundum omissio. Cum enim quis potest agere, & aduertit, nec tamen agit, illa omissio est illi uoluntaria, & dicitur uoluntaria indirectè, eo ipso, quo non agit; de qua re plura dicenda sunt in sequentibus.

Tertiò. Voluntarium, aliud est Voluntarium in se ipso, aliud in causa; uoluntarium in se ipso est omnis actus elicited uoluntatis, & etiam imperatus, qui in se est uolitus. Secundum uerò est, cuius causa est uolita, seu, quod est uolitum in sui causa, & non in se ipso; ut si quis iaciat sagittas aduertens periculum occidendi, & occidat, illa occisio est ipsi uoluntaria in causa, licet eam per se ipsam non intendat, quia uoluntariè adhibuit causam occisioni. Voluntarium in se ipso solet à Theologis dici uoluntarium directè, & uoluntarium in causa, uoluntarium indirectè. Sed ne confundantur huiusmodi rationes uoluntarij cum alijs antea explanatis, opportuniùs distinguuntur per terminos assignatos. Et hæc quidem est omnium Theologorum sententia, unde non est in his diutius immorandum.

C A P V T XIII.

An Ignorantia, & Concupiscentia, qua sunt pœna peccati originalis, fuerint uoluntaria Adæ, & sint posteris eius. Itemque opera ex his procedentia, etiam si inuitabiliter procedant reputari debeant uoluntaria, & culpabilia.

1. **Q**uia diximus cum communi sententia, aliqua opera esse uoluntaria in causa, nonnulli Theologi eousque id extendunt, ut non solum censeant, pœnalitates culpæ originalis, ignorantiam nimirum, & concupiscentiam, quam Augustinus uocare solet difficultatem rectè agendi, fuisse uoluntarias Adæ indirectè, idest, in causa, quia, s. uoluntariè adhibuit causa, idest, culpam, quam illæ, ut pœnæ sequerentur, sed etiam, omnia opera mala commissæ ex tali ignorantia, & concupiscentia, etiam si inuitabilia sint, fuisse uoluntaria, &

G

cul-

culpabilia ipsi Adæ, immo etiam esse nobis, quia ipsa ignorantia, & concupiscentia uoluntaria nobis sunt in Adam, quemadmodum ipsum originale peccatum.

Hanc doctrinam primus, quantum obseruare mihi licuit, protulit Ariminenfis in 2. dist. 28. quæst. 9. art. 3. ad quintum, & ad secundum principale. Eandem expressus docuit Michael Baius, cuius propositio 68. damnata à Pio Quinto. & Gregorio Decimouinto, ea est: *Infidelitas purè negatiua in his, quibus Christus non est predicatus, peccatum est*; ea, scilicet, ratione secundum Baium, quia pena peccati originalis est, quod aliquibus Christus non annuntietur.

Nouissimè autem, ac latissimè eam defendit Cornelius Iansenius in opere, cui titulus, Augustinus. Omnes autem hi putant de mente Augustini esse, cuius autoritate ducuntur ad eam sententiam defendendam. Cum igitur hæc res grauissima sit, propter quam, scilicet, ingentes turbæ in Belgio, & in Gallia excitatæ sint, quas à Sancta Sede Apostolica sedari necesse fuit; & insuper ad nos particulariter pertineat, qui Augustini doctrinam profiteamur, ideo diligentissimè est hic excutienda, tum secundum rei veritatem, tum secundum mentem Augustini.

1. Dico igitur. Vt ignorantia reputeretur voluntaria ignoranti, ita ut non excuset à culpa in opere malo ex ea procedente, non sufficit esse eam voluntariam, seu culpabilem voluntate Adæ, seu voluntate eiusdem ignorantis, prout existentis in Adam, quatenus, scilicet voluntariè peccauit in Adam, quod peccatum tamquam pena secuta est ignorantia. Hanc Conclusionem latè defendunt Recentiores Antagonistæ Iansenij, Annatus, Moraines, de Champs, alijque. Probo eam.

Primò. Quia sequeretur, omnem ignorantiam esse voluntariam, & culpabilem, atque adeò nullam excusare à culpa, quod est contra omnes Theologos post D. Tho. 1. 2. qu. 56. ar. 1. in corpore, & ad primum, & art. 4. in corpore. Sequela probatur, quia quælibet ignorantia est saltem remotè pena peccati originalis, atque adeo volita ex voluntate, qua peccatum ipsum fuit volitum. Siquidem, nisi commissæ fuisset illa voluntaria culpa, homo nasceretur perfectus cognitione sibi debita, sicut omnis dolor, siue corruptio est pena, saltem remotè, culpæ originalis, quatenus, nisi per illam culpam fuisset amissa iustitia originalis, nullus dolor, aut corruptio fuisset in natura; ergo omnis ignorantia esset voluntaria, si voluntariæ dicuntur penæ sequentes illam voluntariam culpam, atque adeò nulla excusaret.

Secundò. Sequeretur, infidelitatem putè negatiuam esse voluntariam, & culpabilem. Quod est damnatum in Baio, ut vidimus, & repugnat

Cap. XIII. An ad culp. suff. Vol. in Adam. 51

pugnat communi sententia Theologorum post D. Tho. 2. 2. qu. 10. art. 1. in corpore. Probatur sequela, quia, quod in aliquibus sit infidelitas purè negatiua, idest, quod aliquibus non sit annuntiatus Christus pœna est culpæ originalis, vt dicit D. Tho. ibidem; & patet, quia culpa originalis potest esse causa, immo secundum Augustinum est causa reprobationis negatiuæ, etiam quantum ad negationem primi effectus prædestinationis, qui est vocatio.

Tertiò. Aliqua ignorantia excusat a culpa, seu reddit inuoluntarium actum peccaminosum ex ea sequentem, ergo multò magis ignorantia, quæ est pœna culpæ originalis. Consequentia patet; quia si ignorantia sequens culpam originalem dicenda est voluntaria, non potest dici talis nisi remotissimè, immo non respectu hominum in se ipsis viuentium, sed prout existentium in Adam, tamquam in capite; cæteræ verò ignorantia possunt habere causas proximas, & in hominibus viuentibus in se ipsis. Antecedens patet in ignorantia inuincibili, ex communi omnium sententia, & ex verbis Christi Domini Ioânis cap. 9. num. 4. *Si cæci essetis, non haberetis peccatum; nunc verò dictis, quia videmus, peccatum vestrum manet.* Et Ioannis 15. *Si non venissem, & locutus non fuisset, peccatum non haberent; nunc autem excusationem non habent de peccato suo.* Item ex verbis Domini ad Abimelech Genesis 2. 6. *Scio, quod simplici corde feceris, & ideo custodiuite, ne peccares in me.* Vbi intendit, non imputatum fuisse ad culpam Abimelech, quod transulisset uxorem Abraham in domum suam, quia inuincibiliter ignorabat esse eius uxorem.

Quartò. Sequeretur, quod etiam in infantibus essent culpæ, quod vt absurdissimum, & contra omnem humanum sensum exploditur ab Augustino lib. 1. de Peccatorum meritis, & remissione cap. 25., licet litterio ille Erasmus dicat, Augustinum alicubi de hac re subdubitasse. Probatur sequela; quia intantum infantes excusantur à culpa, in quantum carent vsu rationis, seu, exercitio libertatis; sed hæc carentia est pœna culpæ originalis; ergo &c. Idem sequeretur de amentibus; nam, etiam amentia malum refundendum est in culpam originalem, tamquam in causam remotam.

Quintò. Sequeretur, motus concupiscentiæ primò primos, idest, qui anteuerunt vsu rationis, & exercitium libertatis imputandos esse ad culpam, quod est dogma Lutheri, & Caluini damnatum à Tridentino sess. 8. in Decreto de Peccato Originali, & damnatum in Baio à Pio Quinto, & Gregorio XIII. propositione 51. & 65. Probatur sequela. Quia, quod homo patiat motus concupiscentiæ antecedentis rationem, & libertatem, pœna est culpæ originalis, vt patet per Augusti-

gustinum in omnibus operibus contra Pelagianos, & per omnes Patres, & Theologos.

Sextò. Sequeretur, quoslibet motus concupiscentiæ, etiam inuincibiles (nimirum si desit gratia sufficiens ad resistendum) deputandos esse ad culpam. Probatur Consequentia. Quia sicut ignorantia, ita etiam concupiscentia est pœna culpæ originalis; ergo, si illa ignorantia censetur cuique voluntaria propter voluntatem Adæ, atque adeo opus peccaminosum ex ea procedens imputatur ad culpam, ita censenda est voluntaria concupiscentia, & imputandi ad culpam motus ex ea procedentes, etiam si inuincibiles sint.

3. Admittunt hoc Conseq. Authores, cum quibus disputamus, immo omni contēctione tamquā Augustini dogma efferūt, & persuadere nituntur, id est, necessitatem ortam ex concupiscentia ineluctabili, & ex ignorantia inuincibili non excusare à culpa, sicut nec carentiam Diuini auxilij necessarij ad præcepta implenda; vnde propositio 67. Michaelis Baij sic habet: *Homo peccat etiā damnabiliter in eo, quod necessariò facit; & 4. Iansenij sic dicit: Ad merendum, & demerendum sufficit libertas à coactione, non requiritur libertas à necessitate.*

Sed contra est; quia propositio illa Baij damnata est à prædictis Pontificibus Pio V. & Gregorio XIII., & hæc Iansenij ab Innocentio X., & postea etiam ab Alexandro VII. Innocentij Bullam confirmante 26. kal. Octobris 1651.; Et iam pridem tota illa doctrina damnata fuerat ab Augustino Epistola 197. ad Afellicum, & lib. Expositionis quarundam propositionum in Epistolam Pauli ad Romanos propositione 16. 45. 46., & 47. Et lib. de Nuptijs. & Concupiscentia cap. 25. & lib. 1. contra duas Epistolas Pelagianorum cap. 13., & in expositione cap. 5. Epist. ad Galat. super illa verba: *Quòd si spiritu ducimini, non estis sub lege*; ubi docet, motus concupiscentiæ præuenientes rationem, & libertatem, quos proinde voluntas reprimere non potest, non deputari ad culpam; vt mirum sit oppositum imponi Augustino. Clarissimè autem lib. 1. de Ciuit. cap. 25. *Si illa, inquit, concupiscentialis inobedientia, quæ adhuc in membris moribundis habitat, præter nostræ voluntatis legem, quasi lege sua mouetur, quantò magis absque culpa est in corpore non consentientis, si absque culpa est in corpore dormientis?*

4. Specialiter verò, quòd sententia, quam impugnamus, repugnet Augustino, præter ea, quæ hucusque dicta sunt, probatur primò. Quia tertio de Libero arbitrio capit. 19. loquens individualiter ad nostrum propositum sit ait: *Hic recurrit illa quæstio, quam inter se murmurantes homines rodere consueuerunt . . . Dicant enim: Si Adam, & Eva peccauerunt, quid nos miseri fecimus, vt cum ignorantie cecitate, & difficultatis cruciatibus nasceremur. Et subdit: Quibus breuiter respondendum est,*

Cap. XIII. An ad culp. suff. Vol. in Adam. 53

est, ut quiescant, & adversus Deum murmurare desistant; & post pauca: Non tibi deputatur ad culpam, quod inuitus ignoras, sed, quod negligis querere, quod ignoras; neque illud, quod vulnerata membra non colligis, sed quod volentem sanare contemnis. Ista tua propria peccata sunt; Et post alia ad idem propositum subdit cap. 22. Non quod naturaliter nescit, & naturaliter non potest, hoc animæ deputatur in reatum; sed quod scire non studuit, & quod dignam felicitati comparanda ad recte faciendum operam non dedit. Ecce clarissime Augustinus negat, ignorantiam inuincibilem deputari hominibus ad culpam, & similiter concupiscentiam ineluctabilem, eo quia voluntarie contractæ sint in Adam; atque adeo euertit dogma Aduersariorum.

Secundò; quia lib. de duabus Animabus cap. 11. & 12. docet, non imputari ad culpam dormientis, si de eius manu aliquid flagitiosum, quispiam scripserit, etiam si ille voluntate sua, vel admiserit, vel prouocauerit somnum, dummodo non ad eum finem. Et hoc non alia ratione, nisi quia non est in potestate dormientis quidquid de eius manu alius fecerit: Et disp. 1. & 2. contra Fortunatum, quàm maximè vrget, non posse deputari ad culpam, quæ necessitate fiunt. Et lib. 22. contra Faustum cap. 44. docet, excusandum ex aliqua parte Lot de incestu, què ebrius commisit, ita ut accusandus sit, non quantum ille incestus, sed quantum meretur illa ebrietas. Et tamen certum est, quod ebrietas fuit voluntaria ipsi Lot, quia tamen in ebrietate constitutus, non habebat vsum rationis, atque adeo neque libertatem, excusatur quadamtenus de illo incestu; & eodem libro cap. 78. Siue iniquitas, inquit, siue iniustitia, si non esset in voluntate, non esset in potestate. Porro, si in potestate non esset, nullum premium, nulla pœna iusta esset, quod nemo sapit, nisi qui desipit. Præterea eruitur argumentum ex dictis eiusdem Lib. de dua. Anim. cap. 14. Quisquæ culpæ bonum, & vtile est penitere; ergo mala ex necessitate commissa non possunt imputari ad culpam. Consequentia probatur verbis Augustini: Scio, penitere, nec illius esse posse, qui malè facere, nec illius, qui benefacere non potest. Penitendi enim affectio illa, quæ prodit malè fecisse penitentem, & bonè facere potuisse testatur. Hæc Augustinus. Sed, si mala facimus ex necessitate, certè bona opposita facere non possumus; ergo illorum malorum nos penitere non potest; ergo neque illa nobis imputari ad culpam: aliter daretur culpa, cuius nos penitere, nec deberemus, nec possemus. Certè non est penitentia, nisi quædam nostri accusatio, vel detestatio, quod, vel id fecerimus, quod non facere poteramus, & debebamus, vel, quod non id fecerimus, quod similiter facere poteramus, & debebamus. Ergo non possumus concipere penitentiam de malo ex necessitate factò, sed tantum de eo liberè factò, per quod ad malè faciendi necessitatem redacti sumus; ergo penitentia con-

ci-

cupienda erit de peccato Adæ, vel in Adam, per quod nos malè facien-
di necessitas premit. At illud, cum aliena .s. Adæ voluntate commissū
sit, vel nullo modo, vel non adeo propriè, sicut peccata nostra voluntate
commissa, obiectum est penitentiae nostræ. Item lib. 3. contra Maximinū
cap. 14. *Hoc habemus*, inquit, *in potestate, quod, cum volumus, possumus.*
Præceptum verò id nobiscum agit, ut, quod iam est in potestate, faciamus.
Si autem nondum est in potestate, oremus nobis potestatem dari, ut, quod
præceptum est, impleamus: Ecce Augustinus docet, præcepta supponere
potestatem faciendi, quod præcipitur, vel saltem orandi, ut detur
potestas. Ergo contra mentem eius est, ut deputetur ad culpam inob-
seruantia præcepti, si ad id seruandum desunt nobis vires, vel desunt
ad orandum, ut dentur, etiam si talis defectus culpabiliter contractus sit
in Adam. Item de Fide contra Manichæos cap. 9. dicit, peccatum esse:
Quia in potestate est, quod in voluntate esse non debet. Et cap. 10. ait: *Stul-*
tum esse præcepta dare ei, cui liberum non est, quod præcipitur, fa-
cere: & iniquum esse, eum damnare, cui non fuit potestas iussa com-
plere. Nec sufficit, quod potestas fuerit voluntariè deperdita; nō enim
ut puto, homini sua culpa detento in carceribus deputatur ad culpam,
quod in die festo non adeat Ecclesiam ad audiendum sacrum; ergo om-
nino repugnat Augustino dogma Aduersariorum, scilicet, quod etiam
stante ignorantia inuincibili deputentur ad culpam, tum ipsa ignoran-
tia, tum opera mala ex ea procedentia, ea ratione, quia talis ignoran-
tia est voluntaria, & culpabilis in Adam.

C A P V T XIV.

*Respondetur Authoritatibus Augustini, quæ inducū-
tur ad probandū, quod ignorantia, etiam inuinci-
bilis non excusetur à culpa, neque opera ma-
la ex ea procedentia, eo quia illa est
Voluntaria in Adam.*

1. **I**N oppositum multa ex Augustino obijci possunt, quorum non-
nulla afferunt Doctores, cum quibus disputamus.

Primo obijcitur Epistula 105. ad Sixtum, vbi sic loquitur: *Dei iu-*
stum iudicium, nec illis parcat, qui non audierunt, quicumque enim sine lege
peccauerunt, sine lege peribunt. Et quamuis ipsi se excusare videantur, non
tamen admittit hanc excusationem, qui scit, se fecisse hominem rectum, eiq;
obe-

Cap. XIV. An ad cul. suff. Vol. in Adam. 55

obedientia dedisse praecepta, nec nisi eius, quo male usus est, libera voluntatis arbitrio, etiam, quod transiret in posteros, manasse peccatum.... Ac per hoc inexcusabilis est omnis peccator, vel reatu originis, vel additamento etiam propriae voluntatis, siue qui nonit, siue qui ignorat, siue qui iudicat, siue qui non iudicat, quia, & ipsa ignorantia in eis, qui intelligere noluerunt, siue dubitatione peccatum est; in eis autem, qui non potuerunt, pena peccati.

Respondedo, non id velle Augustinum, ut Deus in his, qui non audierunt, vel intelligere non potuerunt, vindicet ipsam ignorantiam rerum fidei, seu infidelitatem purè negatiuam. Siquidem, ut ait Apostolus Romanor. 14. *Quomodo credent ei, quem non audierunt?* Et Christus ipse: *Si non fuisset, & locutus non fuisset, peccatum non haberent.* Quod de peccato infidelitatis in Christum intelligit ipse August. tract. 29. in Ioannem. Præterea. Augustinus offert pro se illud Apostoli: *Qui sine lege peccauerunt, &c.* At sensus Apostoli non potest esse, quod non habentes legem puniantur, propter hoc ipsum, quia non habent legem; nam, si hic adesset culpa, non esset utique subditorum, sed potius Gubernatoris, vel Principis, ad cuius officium spectat condere leges. Cumque hic sermo sit de lege Dei Moyse data (hanc enim non habebant gentes, quæ plures leges habebant humanas; & hæc absolutè in Diuinis Scripturis dicitur Lex, ut patet præcipuè ex Paulo) proculdubio non erat culpa punibilis in gentibus, quod eis data non esset lex Mosai-ca. Sed sensus est; quodd, quamuis non haberent legem scriptam, adhuc puniendi sunt propter peccata contra legem naturæ, quæ nunquam deest, utpote scripta in cordibus. ex eodem Apostolo Rom. 2; quam ne ipsa quidem delet iniquitas; ut ait Augustinus 2. Conf. cap. 4. Ofsendit enim Apostolus, quod non tantum Hebræi, quibus data est lex, sed etiam gentes iudicandæ, & puniendæ sunt de malitia, quam lege naturaliter indita cognouerunt; ergo non potest ibi intendere Augustinus, ut ij, qui non audierunt, neque intelligere potuerunt, puniantur propter hoc ipsum, quia non audierunt, vel quia ignorant ea, quæ non audierunt; sed quodd, quamuis non audierint, meritò damnantur, non propter infidelitatem negatiuam, sed propter originale, vel actuale peccatum commissum contra legem naturæ.

Sed hic statim nascitur obiecto. Augustinus dicit, quodd, quamuis isti se excusare videantur, non tamen eorum excusatio admittitur a Deo; sed non potest intelligere, nisi quodd ipsi se excusent de infidelitate negatiua, quia, scilicet, non audierunt; id enim Augustinus ipse præmiserat; ergo intendit, quodd Deus non admittat excusationem de infidelitate negatiua, atque adeo, quodd ista deputetur ad culpam, eod quia est pena peccati originalis.

Re-

Respondetur negando, Augustinum loqui de excusatione infidelitatis negatiuæ, hæc enim infidelitas nulli deputabitur ad culpam; sed loqui de duplici alia excusatione: prima de excusatione à culpa originali, quam, qui non audierunt verbum fidei, putabunt ad se non pertinere, cum sola siue innotuerit, veritas de peccato Adæ in omnes transfusa; ideoque dicit Augustinus, ideo Deum hanc excusationem non admittere, quia scit, se fecisse hominem, idest Adam rectum, qui propriæ voluntatis arbitrio eo peccato peccauit, quod ad omnes posteros pertineret. Secundo. De excusatione à peccatis actualibus contra legem naturæ, vel de penitentia non facta propter ipsam; possent enim illi se excusare edicentes, quod si audissent verbum fidei, vel legem Moysis suscepissent, non commisissent illa peccata, vel de commissis penitentiam egissent; quam excusationem nullam esse apud Deum ait Augustinus, quandoquidem illi propriæ voluntatis arbitrio, & habentes legem naturæ scriptam in cordibus suis, peccauerunt, ideoque subdit. *Ac per hoc inexcusabilis est omnis peccator, vel reatu originis, vel additamento etiam propriæ voluntatis.* Quod autem addens huius dicti rationem subdit: *Quia, & ipsa ignorantia in his, qui intelligere non potuerunt est pœna peccati;* non in eum finem refert, quasi prædicta ignorantia illis deputetur ad culpam, quia est pœna peccati; sed quia, dum est pœna peccati, supponitur utique in illis peccatum, saltem originale, cuius merito damnantur, & sic non sunt excusabiles. Et quod hæc sit mens Augustini, patet euidenter; quia immediate ante citata verba præmittit: *Neque enim damnantur, qui non peccauerunt, quandoquidem illud ex vno in omnes pertransijt.* Ecce non refert causam damnationis in ignorantia fidei non audite, sed in peccatum originale, quod ex Adam in omnes pertransijt. Absolutè ergo Augustinus hic nihil aliud intendit, nisi, neminem saluari, nisi gratia Dei per Iesum Christum, non per propriam iustitiam, neque per iustam excusationem de defectu iustitiæ; *Quia si, inquit, illa excusatio iusta est, quisquis ea vtitur, non gratia, sed iustitia liberatur.* Ad quod intentum nihil confert doctrina, quam illinc eruunt Aduersarij, quod, scilicet, opera mala commissa etiam ex necessitate, vel ignorantia insuperabili deputentur ad culpam, eò quia talis necessitas voluntariè contracta sit in Adam. Nec sanè debent Doctores, cum quibus disputamus, si Augustini doctrinam, ut præferunt, diligunt, & colunt, trahendo verba, & exaggerando, in sensus absurdos, & eiusdem Augustini doctrinæ repugnantes, eam detorquere.

Obijcitur secundo liber de Gratia, & libero arbitrio cap. 3. vbi sic loquitur: *Nec ipsi sine pœna erunt, qui legem Dei nesciunt; quicumque enim sine lege peccauerunt, sine lege peribunt; sed, & illa ignorantia, quæ non est*

est eorum, qui scire nolunt, sed eorum, qui tamquam simpliciter nesciunt, neminem sic excusat, ut sempiterno igne non ardeat, si propterea non credidit, quia non audiuit omnino, quod crederet, sed fortassis, ut mitius ardeat: Non enim sine causa dictum est: Effunde iram tuam in gentes, quæ te non mouerunt; & illud, quod ait Apostolus: Cum venerit in flamma ignis dare vindictam in eos, qui ignorant Deum.

Respondeo, hæc verba Augustini, quæ apparentius videntur sonare sententiam Aduersariorum, illam euidentius infringere. Apparentia in eo est, quia dicitur, eos, qui simpliciter nesciunt, non ita excusari, ut sempiternè non ardeant, si propterea non crediderunt, quia non audierunt, quod crederent: hic enim videtur significari, ipsos arduros propter ignorantiam fidei sibi non prædicatæ. Sed contractio in eo est; quia dicitur ipsos mitius arduros, quàm eos, qui audierunt, & crediderunt. Nam falsissimum, & absurdissimum est, eos, qui audierunt, & crediderunt puniendos esse propter ignorantiam, & defectum fidei, imò in hoc manifesta est contradictio; non enim, si crediderunt, carent fide; & multò absurdius, ut grauius puniantur, quàm qui non audierunt, neque crediderunt. Ergo non loquitur Augustinus de pena superuentura ijs, qui non audierunt propter ignorantiam, siue defectum fidei, vel legis non audiatæ, neque in hoc comparat eos, qui non audierunt, cum ijs qui audierunt, & crediderunt. Sed loquitur de pena ijs superuentura propter peccata commissa contra legem naturæ, quæ mitius puniuntur in ignorantibus, quàm in cognoscentibus legem, & habentibus fidem; quia in istis est grauior præuaricatio propter contemptum legis expressius cognitæ, & legislatoris; & ingratitudo etiam maior erga beneficium fidei, & legis illis donatæ; quæ veritas certa quidè est, sed tamen Augustinus de illa loquitur cum adverbio *fortassis*, quia moris sui est, abstinere à decisione questionum incidentium, quæ non faciunt directè ad propositum, ut ipsemet fatetur lib. de Prædestinatione Sanctorum cap. 9., & patet versatis in eis operibus; talis autem est quæstio illa.

Quòd igitur ait: Non ita excusari, ut sempiternè non ardeant, si propterea non crediderunt, quia nec audierunt; non est accipiendum, quasi afferat causam proximam eorum punitionis, quæ, scilicet, sit, quia non crediderunt, quod nec audierunt; sed, ut remoueat excusationem, qua se illi defenderent de peccatis actualibus contra legem naturæ, & de penis eis debitæ, dicentes, quòd, si audissent verbum fidei, & legem accepissent, credidissent, & à malis operibus temperassent; quæ excusatio illis videbitur iusta, quamuis re vera non sit. Sensus ergo est, non excusandos eò quia dicere possint, vel etiam dicunt sint, ideo se in peccata prolapsos, quia verbum fidei, & legem non audientes, nec crede;

H

re

re potuerint, ac subinde à malis non curarint abstinere, quod fecissent, si audissent, & legem habuissent. Quòd autem hic sit sensus Augustini, non verò, quem intendunt Aduersarij, exindè patet; quia Augustinus adducit pro se versum sextum Psalmi 68: *Effunde iram tuam in gentes, quæ te non nouerunt*. Vbi non ea est deprecatio Davidis, vt Deus puniat in gentibus ignorantiam inuincibilem fidei, & carentiam legis; tum quia nullibi, ni valde fallor, talis reperitur oratio Sanctorum, nec in Diuinis Scripturis, nec alibi, quin potius ab istis, sicut à tota Ecclesia fertur: 6. in Parascue, rogatur Deus, vt illuminet corda infidelium, & sanet cæcitate eorum, mittendo Prædicatores Euangelij, & inspirando lumen gratiæ; vnde & ipse Dominus ad discipulos: *Rogate Dominum messis, vt mittat operarios in messem suam* Lucæ 12.; tum quia ipse David explicat peccata, quæ puniri rogat in gentibus subdicens: *Quia comedierunt Iacob, & locum eius desolauerunt*. Et paulo post: *Ultio sanguinis seruorum tuorum, qui effusus est, introcat in conspectu tuo gemitus compeditorum*; Et insuper: *Redde ultionis nostris septuplum in sinu eorum*. Vbi certè non potest dici, orationem esse Davidis, vt septuplum puniatur in gentibus ignorantia inuincibilis fidei, & carentia legis, quàm punita sint peccata actualia Iudæorum, quæ grauissimis pœnis à Deo mulctata fuerunt: esset hoc enim irrationabile, & iniquum; orat ergo David, vt Deus potius puniat scelera gentium, quæ ignorant Deum, scelera, inquam, crudelitatis, & auaritiæ commissa contra populum Iudæorum, quàm peccata Iudæorum, qui eius fidem habebant; quia propter ipsam fidem, qua eum, vt suum Deum, & Dominum cognoscebant, congruam erat quodammodo, vt eis potius, quàm gentibus parceret; vnde, & Apostolus Paulus 1. Timothei cap. 10. ait: Deum esse, Saluatorem omnium, maxime autem fidelium. Cum igitur hæc sit mens Davidis orantis, sequitur, Augustinum in eundem sensum verba eius allegasse, atque adeò non intendisse id, quod Aduersarij ei imponunt. Idè est sensus verborum Pauli 2. Thessalonicensium 1.

3. Obijcitur tertio ex lib. de peccatorum meritis, & remissione cap. 21. *Peccatum*, inquit, *non deputabatur, cum lex non esset: Quid est, non deputabatur, nisi ignorabatur, & peccatum esse non credebatur? Neque enim ab ipso Domino Deo, tamquam non esset, habebatur; cum scriptum sit: Quicumque sine lege peccauerunt, sine lege peribunt*.

Respondeo, non id velle Augustinum, vt ante legem scriptam peccatum omnino ignoraretur, cum id repugnet Diuinis Scripturis, in quibus plures pœnas ante Legem Moy sis pro peccatis legimus inflictas; neque in genere humano possit dari ignorantia inuincibilis iuris naturæ. Sed, quòd non tam certè, & clarè cognoscebatur, aut non vt prohibitum per legem Dei, sicut cognoscebatur ab Hebræis, quibus da-

data, & promulgata est lex per Moysen; seu ignorabatur, peccatum esse contra voluntatem Dei Legislatoris, & Gubernatoris; quamvis sciretur esse contra legem naturæ. Quod quidem sufficit, ut possit à Deo imputari ad culpam, & reservari ad penam:

4. Quartò Obijcitur ex lib. 1. Operis perfecti contra Iulianum 2. tomo supplementi fol. mihi 155. *Necesse est, inquit, ut peccet, qui non sciendo quod facere debeat, quod non debet facere, facit. De quo genere malorum Deus rogatur, ubi dicitur: Delicta iuventutis meæ, & ignorantias meas ne memineris. Quod genus delictorum, si non imputaret Deus iustus, non ea sibi dimitti posceret homofidelis. Unde dicit etiam Dei famulus Iob: Signasti peccata mea in sacco, & adnotasti, si quid inuitus commisi. Et pag. 159. Necesse est, ut peccet, à quo ignoratur iustitia; Numquid ideo, cum iustitiam cognoverit, non sunt ei remittenda peccata, quæ ignorantia necessitate commisit?* Idem asserit de peccatorum meritis, & remissione cap. 26. & lib. de natura, & gratia cap. 28. & 67.

Respondeo, hæc intelligenda esse, de ignorantia vincibili, & culpabili, seu etiam de inadvertentia, quæ est voluntaria propria voluntate; Nam & hæc ignorantia, seu inadvertentia, quamdiu adest, & durat, inducit necessitatem peccandi; quia tamen, propria voluntate adest, cum propria incuria admissa sit, & permaneat, ideo non excusat à peccato. Et de his ignorantijs, & inadvertentijs David rogat Deum, ne reminiscatur, idest, de peccatis commissis ex prædicta ignorantia, appellando ignorantiam peccatum factum ex ignorantia, translato per figuram Metonymiæ vocabulo causæ ad effectum; sicut lingua dicitur, non tantum membrum, quod movemus in ore loquentes, sed etiam verba per linguam formata. Quod exemplum, est Augustini 3. de libero arbitrio cap. 18. Verba ex cap. 14. Iob apud septuaginta Interpretes leguntur, ut refert Augustinus; sed in vulgata editione leguntur sic: *Signasti quasi in sacco delicta mea; sed curasti iniquitatem meam.* Illa tamen verba sic explicantur ab eodem Augustino lib. 2. de pecc. mor. & remis. cap. 10., quod, scilicet, etiam illa peccata iuste imputentur, quæ non delectationis illecebra committuntur, sed quæ causa devitandæ molestiæ alicuius, aut doloris, aut mortis, nam, & hæc dicuntur quadam necessitate committi, cum omnia superanda sine amore, & delectatione iustitiæ. Et subdit: *Potest etiam quod dixit: Et adnotasti, si quid inuitus commisi, ad illam vocem videri pertinere, quod dictum est.* Non enim quod volo ago, sed quod odi, hoc facio; idest, potest intelligi de motibus concupiscentiæ primò primis, qui licet non imputentur ad culpam, pertinent tamen ad humanam miseriam, & certè cognoscuntur à Deo.

5. Quintò Obijcitur ex lib. de perfectione Iustitiæ cap. 4. *ratio:*

H 2

tio;

tione 15. Respondeo, ideo culpam hominis esse, quod non est sine peccato, quia sola voluntate hominis factum est, ut ad istam necessitatem veniret, quam sola hominis voluntas superare non potest. Et cap. 6: Peccatum est, cum, vel non est charitas, quae esse debet, vel minor est, quam debet, siue hoc voluntate vitari possit, siue non possit; quia, si potest, praesens voluntas hoc facit; si autem non potest, praeterea voluntas hoc fecit. Ergo Augustinus intendit, actus malos, etiam ex necessitate insuperabili commissos, deputari ad culpam, si illa necessitas culpabiliter contracta sit.

Respondeo negando Consequentiam. Augustini enim verba planissime referuntur ad culpam originalem, & habitualementem, id est, habitualiter permanentem, sub quarum utraque necessario, & tamen culpabiliter manet homo. Culpabiliter quidem quantum ad culpam originalem, quia voluntarie peccauit in Adam, in quo continebatur, ut membrum in capite. Quantum vero ad habitualementem, quia voluntarie commisit actuale. Necessario vero, quia de eo non potest viribus suis surgere, siue liberari; quod totum est dogma fidei, quantum ad originalem quidem definitum à Caelestino Pontifice epist. ad Episcopos Gallicae cap. 3. & à Trid. sess. 3. cap. 1. Quantum ad habitualementem ab eodem Tridentino eadem sessione cap. 3., ubi declarat, vniuersaliter iustificationis exordium in adultis sumendum à gratia praeueniente Dei per Iesum Christum. Ideo dicit Augustinus, esse culpam hominis, non esse sine peccato, quia sola eius voluntate factum est, ut ad necessitatem veniret manendi sub peccato. Vbi nec illud accipiendum, quasi per singulos actus nouae committantur culpae ab homine, quauis manet in peccato; nam talis sensus non trahitur necessario ex his verbis Augustini; sed sua culpa manet in peccato quicumque manet, quia in illud voluntarie cecidit, etiam si ab eo sola sua voluntate surgere non possit; semper enim manet macula culpae originalis, & habitualis in homine, quoadusque gratia Dei tollatur; pro qua culpa iuste puniri potest homo, licet ab ea solis suis viribus liberari non possit. Hoc autem profertur ab Augustino contra Pelagianos (respondet enim eo lib. argumentis, siue ratiocinationibus Caelestij Pelagiani) quorum dogma erat, ut patet ex eodem lib., nec dari peccatum originale transfusum in omnes, & posse hominem sola libertate arbitrij de peccato resurgere, & esse sine eo; quod inde probabat Caelestius; quia nec potest dari peccatum nisi propria voluntate commissum, & quia nulli potest imputari ad culpam non facere, quod non potest. Quibus argumentis Augustinus respondet, omne peccatum voluntate commissum esse, siue propria cuiusquam, siue communi in Adam; & iuste imputari ad culpam hominis permanentiam in peccato, quia in illud voluntarie cecidit. Atque ita explicanda sunt consimilia dicta Augustini ibidem.

Idem

Cap. XIV. An ad cul. suff. Vol. in Adam. 61

Idem est sensus aliorum verborum Augustini, cum dicit, peccatum esse, vel, cum non est charitas, &c. id est, deputari ad culpam defectu charitatis, etiam si viribus arbitrij superari non possit, quia voluntate propria contractus est ille defectus.

Scio, Aduersarios contendere, amplius velle Augustinum, nempe, non solum imputari ad culpam amissionem charitatis, & exinde permanentiam, in eo defectu, sed etiam hominem sic charitate destitutum non posse facere nisi opera mala, quæ tamen singula deputentur illi ad particularem culpam, quia propria voluntate amisit charitatem; ac proinde, impotentiam antecedentem non excusare à culpa actus malos inde procedentes.

Resp. tamen, esse quidem sententiam Augustini, non dari opus bonum, bene factum, nisi procedens ex fide, & charitate, id quod nos alibi probare intendimus, & defendere; negamus tamen, esse sententiam Augustini, ut omnia opera facta à non habente fidem, & charitatem, imputentur illi ad nouam culpam, nisi illam specialiter contrahant ex suis obiectis, finibus, & circumstantijs; sed solummodò talia opera dicenda mala, habitualiter, id est, ex malitia habituali voluntatis auersæ à Deo, unde non sunt relata ad Deum, ut vltimum finem, quod necessarium est ad rationem operis boni; sed de hoc puncto, qui grauissimus est, non hic locus est disputandi.

6. Obijcitur sexto ex lib. de Correptione, & Gratia cap. 15. *Si hoc adiutorium Angelo, vel homini, cum primum facti sunt, defuisset, absque sua culpa cecidissent, adiutorium quippe defuisset, sine quo manere non possent. Nunc autem, quibus deest tale adiutorium, iam pena peccati est. Ergo Augustinus docet, quod peccata, etiam necessariò commissa in natura, lapsa ex carentia auxilij necessarii ad non peccandum deputentur ad culpam, quia talis necessitas est pena peccati originalis, vel actualis, atque adeo ignorantia inuincibilis non excuset à culpa, quia est pena eiusdem peccati.*

Respondeo, negando Consequentiam, quam Augustinus non infert; solum quippe docet, quod carentia adiutorij necessarii ad bene operandum in aliquibus hominibus est pena peccati; & quod si defuisset, vel Angelo. vel Adæ in statu innocentiae originalis, non sua culpa cecidissent. Quod verò, si defuit homini in penam peccati, & propterea homo peccet, adhuc peccatum illi deputetur ad culpam, Augustinus non dicit, quare nec illi imponi debet. Solumque ex hoc loco deducitur, posse Deum in penam peccati negare hominibus auxilia necessaria ad perseverandum, vel ad bene operandum, quæ ratio non aderat respectu Angeli, vel Adæ in primis eorum actibus.

7. Obijcitur septimo ex 3. de lib. arbitrio c. 18. *Sunt etiam necessitate facta*

facta improbanda, ubi vult homo rectè facere, & non potest; nam vnde sunt illa voces. Non quod volo, facio bonum, sed quod nolo malum, &c. Sed hæc omnia hominum sunt ex illa mortis damnatione venientium; nam si non est ista pœna hominis, sed natura, nulla ista peccata sunt. Et subdit: Cum de libera voluntate rectè faciendi loquimur, de illa loquimur, in qua homo factus est.

Respondeo, ista, quæ dicuntur improbanda, etiam si necessariò fiant, esse motus concupiscentiæ præuenientes rationem, & libertatem. De his enim ait Apostolus: *Non quod volo bonum hoc ago, sed quod nolo malum*; quia nolebat concupiscere, & tamen concupiscebatur, idest, nolebat sentire prauos illos motus, & tamen sentiebat, vt explicat Augustinus epist. 192. ad Asellicum, & lib. Expositionis quarundam propositionum ad Rom., & alibi sæpè. Propterea refundit illos in legem peccati, quæ est in membris, & expressè dicit, quod non ipse operatur illos, sed quod habitat in se peccatum; immo, quod ipse odio habet illos; qui prauus motus concupiscentiæ dicuntur ab Apostolo, peccatû, non quia propriè peccatum sit, idest, deputeretur ad culpam, sed quia ex peccato sunt, & ad peccatum inclinant; vt definit Trident. sess. 5. in Decreto de Peccato originali.

Cum ergo dicit Augustinus, improbanda quædam facta ex necessitate, non intelligit, esse imputanda ad culpam, aliter essent verè, & propriè peccata, quod ipse ibidem capit. 19. negat, vbi dicit, appellari peccata per figuram Metonymiæ, translato vocabulo à causa ad effectum; quo sensu forma, tenorque verborum dicitur lingua, quia lingua sit; quatenus, scilicet, isti prauus motus, ipsaque concupiscentia descendit de peccato primi hominis, in quo omnes peccauerunt. Sed intelligit, esse iudicanda vitiosa, inhonesta, & contra naturalem hominis rectitudinem. Vnde subdit: *Si non est ista pœna hominis, sed natura, nulla ista peccata sunt.* Quod non est intelligendum, vt accipiunt Aduersarij, idest, quod motus concupiscentiæ, etiam præuenientes libertatem, deputeretur ad culpam, quia sunt pœna primi peccati; hic enim sensus repugnat antecedentibus. Sed quia, vt ipse ibi loquitur Augustinus: *Si non receditur ab eo modo, quo naturaliter factus est homo, ea, qua debet, facit, cum hæc facit*, idest, quod, si isti motus essent ex natura instituti hominis, non ex deprauata per peccatum, non essent peccata, idest, non essent vitiosi, neque inhonesti, ideo enim sunt vitiosi, quia sunt contra naturalem integritatem, seu rectitudinem, in qua conditus est homo; nihil quippe, quod est secundum naturam, est vitiosum, cum omne vitium sit contra naturam, vt sæpius contra Manichæos inculcat Augustinus.

Quod autem Augustinus dicit, se, cum loquitur de libera voluntate

Cap. XIV. An ad culp. suff. Vol. in Adam. 63

rate recte faciendi, loqui de illa voluntate, in qua factus est homo; non
consequenter trahendum est, ut illi imponatur sententia Lutheri, & Caluini
de amissione, seu extinctione liberi arbitrij per peccatum originale,
quam damnat Tridentinum sess. 6, cap. 1. & 5. & can. 4. & 5. Sed intel-
ligendum est, quod, post peccatum originale non habet homo eandem
libertatem recte faciendi, quam antea habebat, idest, ita explicatam,
& expeditam; etenim pulsatur a concupiscentijs, & ab ignorantia im-
peditur; vel, quod peccator non potest facere se solo opus omnino bo-
num, quia quodlibet vitatur ab habituali auersione voluntatis; quod
non est aliud, quam, hominem post peccatum non posse suis viribus re-
surgere, quod est fidei dogma.

8. Obijcitur octauo; quia primo Retractionum cap. 4. veniens ad re-
tractandos libros de vera Religione, & memorans sententiam suam de
peccato, ubi dixerat cap. 14. eius lib. peccatum adeo esse voluntarium,
malum, ut nullo modo sit peccatum, si non sit voluntarium, explicat,
id intelligendum esse de peccato, quod est tantum peccatum, non etiam
pœna peccati. Concordat lib. 1. Operis perfecti contra Iulianum, ubi
referens definitionem peccati allatam à Iuliano: Peccatum est volun-
tas retinendi, vel amittendi, quod iustitia vetat, & unde liberum est
abstinere; subiungit; *Ista definitio peccati eius est, quod tantummodò pec-
catum est, non etiam pœna peccati, unde perit libertas non peccandi.* Ergo
secundum Augustinum dantur peccata, non voluntate, seu libertate,
sed necessitate commissa, ea ratione, quia talis necessitas culpabiliter
contracta est in Adam.

Respondeo, hic intelligendum esse peccatum pro quocumque
actu deordinato, quamvis non sit imputabile ad culpam, ut sunt mo-
tus primò primi præuenientes rationem, & libertatem; qui utri-
que actus sunt deordinati, idest, contra naturalem rectitudinem, in
qua conditus est Adam, & effectus inobedientia, qua Adam noluit subia-
cere Deo; inde enim effectum est, ut motus appetitus sensitiui non subia-
ceant imperio rationis: non tamen imputantur ad culpam, propter
carentiam rationis, & libertatis: dicuntur tamen peccata, quia sunt
actus deordinati, & pœna peccati, quia est pœna peccati originalis, ut
homo tales motus etiam inuitus patiat.

6. Obij: nono ex eodem primo lib. Operis perfecti contra Iulianum
pagina mihi 26. Quamvis enim Dechamps afferat hæc verba in fauorem
suar, & nostræ sententiæ, possunt tamen ingerere difficultatem, nisi rec-
tè explicentur. Augustinus ibi suam de peccato sententiam sic expli-
cat: *Tria ista discernas, ut scias, aliud esse peccatum, aliud pœnam peccati,
aliud virumque: Intelligis, quid horum pertineat ad illam definitionem, ubi
voluntas est agendi, quod iustitia vetat, & unde liberum est abstinere. Pec-
catum*

tatum namque isto modo definitum est, non pena peccati, non utrumque. Habent autem ista tria genera species suas. . . . Primi generis in Adam sine ullo nodo questionis occurrit: Multa quippe sunt, quæ agunt homines mala, à quibus eis liberum est abstinere; sed nulli tantum est liberum, quantum illi fuit, qui Deo suo, à quo est conditus reclusus, nullo prorsus vitio depravatos adstabat. Secundi autem generis, ubi tantummodò est pena peccati, exemplum in eo malo est; quod quisque ex nulla parte agit, sed tantummodò patitur, veluti cum pro suo scelere; qui peccavit, occiditur. Tertium verò genus, ubi ipsum peccatum est etiam pena peccati, potest intelligi in eo, qui dicit; Quod nolo malum hoc ago: Et concludit: Cum igitur illa fateamur in hominibus esse peccata, quæ committuntur non necessitate, sed voluntate, quæ tantummodò peccata sunt, unde ab eis liberum est abstinere; & peccatis de ignorantia, & affectionum necessitate venientibus, quæ iam non solam peccata sunt, sed etiam pæna sunt peccatorum, plenum sit genus humanum; quomodo dicis, definitionibus nostris peccatum, nec in moribus inveniri? Ergo Augustinus vocat peccatum etiam illud, quod procedit de necessitate ignorantia, & concupiscentia, quatenus est pæna aliorum peccatorum; talem peccati originalis.

Respondetur, ut dictum est, ea, quæ sunt pæna peccatorum, quæ, scilicet, descendunt ex necessitate, vel ignorantia, vel concupiscentia, vocari ab Augustino peccata, quia sunt actus deordinati, non quia imputentur ad culpam; immò vocari peccata improprie, quia, scilicet, de peccato descendunt, translato vocabulo causæ ad effectum, ut idem ait 3. de lib. arbitrio cap. 8., & 19., & nos supra explicauimus; Ita explicant Dechamps, & Bellarminus lib. 2. de gratia, & lib. arbitrio cap. 7.

Obij: decimò ex lib. I. Confessionum cap. 7., ubi Augustinus commemorat peccata infantia suæ, scilicet, quòd vberibus inhiaret plorans; quòd peteret noxia; quòd indignaretur non obedientibus; quòd se de illis flendo vindicaret; quòd niteretur feriendo nocere: unde concludit, se tunc fecisse reprehendenda. Memorat etiam zelum, idest, inuidiam cuiusdam infantis, qui pallidus, & amaro animo intuebatur collactaneum suum, non ferens eum lactis consortem. Et dicit, hæc blandè tolerari in infantibus, non quia nulla sint, vel parua, supplè, peccata, sed, quia accessu ætatis peritura sunt. De his quoque peccatis explicat dictum Iob: *Nemo mundus à sorde, nec infans, cuius vnus diei vita est super terram.* Et concludit, quòd imbecillitas membrorum infantilium innocens est, non animus infautilis.

Respondeo, quòd ex his, & fortasse similibus motus est Theologogrammaticus ille Erasmus, ut in scholio ad marginem cap. 25. lib. I. de peccatorum meritis, & remissione, diceret, Augustinum alicubi subdubitare, an in infantibus reperiantur peccata. Sed sine vlla con-

tro.

trouersia credendum est, Augustinum hic sumere peccatum largè, idest, pro actu deordinato, siue irrationabili, licet non possit deputari ad culpam; re vera enim illi actus infantium deordinati sunt, atque adeo ex sui natura reprehensibiles; tamen, vt rectè subdit ibi Augustinus, quia infantes reprehendentem intelligere non possunt, nec mos, nec ratio finit eos reprehendi. Loco etiam cit. de peccatorum meritis, & remissione aperte dicit, fletus infantium, tedium, &c. imbecillitati, & ignorantie deputanda esse, non iniquitati.

C A P V T XV.

Explicantur sententia Hieronymi, & Bedæ.

1. **M** Agnum negotium in hac controuersia facessit nobis auctoritas, & doctrina D. Hieronymi, qui lib. 1. aduersus Pelagianos docet, opera mala procedentia ex ignorantia, & necessitate, esse peccata; &, quantum apparet ex eius probationibus, intelligit etiam de ignorantia inuincibili, & necessitate insuperabili. Probat autem id latissimè ex scripturis.

Primo ex illo Psalmi 18. *Delicta quis intelligit?*

Secundò; quia Iob offer hostias pro filiis suis, ne fortè per ignorantiam in cogitatione peccauerint, vt habetur Iob 1.

Tertiò; quia Deuteronomij 19. qui ligna cædit, si securi, vel ferro fugiente de ligno occidit hominem, pergere iubetur ad urbem fugitiuorum.

Quartò. Lot nescit in concubitu filiarum quid fecerit, & tamen error in vitio est, idest, ad culpam deputatur ei.

Quintò; quia Exodi 21. si quis occidit aliquem non volens, sed quia Deus tradidit eum in manus eius, ille, qui occidit per ignorantiam, exilio condemnatur.

Sextò; quia Leuitici quinto, si quis tetigerit aliquid immundum per ignorantiam, & postea didicerit; siue promiserit aliquid, & fuerit oblitus, pronuntiabit peccatum suum, & offeret Domino agnam, sine capram pro peccato suo.

Septimò; quia Leuitici quarto, præscribuntur confessio, & sacrificia offerenda à Sacerdotibus, Principibus, & Populo peccantibus per ignorantiam, quæ sacrificia dicuntur esse pro peccato.

Octauò; quia Leuitici 22. si comederit homo de sanctificatis per ignorantiam imputatur ei iniquitas, atque delictum.

Nonò; quia 1. Reg. c. 18, Ionathas fauam mellis gustauit in scpe-
tro,

tro, ignorans adiurationē patris, ne quis ante consummationē victoriæ aliquid gustaret; & tamen adeo iratus est Dominus, vt non responderet interrogantibus.

Decimò; quia Habacuc Propheta inscribit canticum suum pro ignorantibus: *Si peccatum, inquit Hieronymus, non erat ignorantia, superflue scribit librum penitudinis, & inaniter voluit legere, quod peccatum non habet.*

Vndecimò; quia Ezechiel. 46. deputatur locus, vbi obquere debent Sacerdotes hostias pro peccato, & ignorantia.

Duodecimò; quia Prouer. 14. legitur: *Est vna, quæ videtur recta apud homines, & nouissima eius veniunt ad profundum inferni.* Ecce, inquit Hieronymus, ignorantia condemnatur, cum aliud putet homo, & sub specie veritatis ad inferna delabatur.

Insuper lib. 2. contra Pelagianos idem probat ex nouo testamento. Primò ex illo Romanorum 7. *Quod operor non cognosco, non enim, quod volo, operor, sed quod odi:* Et: *Non ego operor illud, sed quod habitat in me peccatum.* Secundo ex prima Corinth. 4. *Nihil mihi conscius sum, sed non in hoc iustificatus sum.*

Obijcit autem sibi ex persona Pelagiani colloquentis: *Quæ est ista iustitia, vt in peccato tenear erroris, cuius reatum non habet conscientia? Nescio me peccasse, & eius rei, quam nescio, penas luo? & quid plus faciam, si sponte peccauero?* Et respondet: *Quid stulta huius interrogationi respondet liber Sapientiæ: Altiora te ne quesieris, & fortiora te ne scrutatus fueris.* Et itidem Paulus dum exclamat: *O altitudo, &c.*

Quod autem Hieronymus loquitur de ignorantia inuincibili, & necessitate insuperabili colligitur: Tum quia arguit ex lege Deuteronomij de eo, qui ferro fugiente occiderit aliquem: quod omnino casuale est, atque adeo inuitabile per consilium; tum quia vtitur exemplo Lot, qui inuincibiliter ignorans commisit incestum; tum quia obiectionem propositam ex parte Pelagiani non soluit, sed comprimit. Si enim sermo fuisset de ignorantia, & necessitate vincibili, facile erat respondere, quod iuste imputatur ad culpam peccatum, quod quis facit per ignorantiam, vel necessitatem; quam posuit vincere; & non voluit: tale enim peccatum voluntate potius, quam necessitate committitur.

2. Respondeo, quod duo hic faciunt difficultatem: Mens, seu auctoritas Hieronymi, & vis Diuinarum Scripturarum.

Quantum ad primum dico; non esse facile credendum, quod Hieronymus senserit, opera commissa ex ignorantia, & necessitate inuincibili deputari ad culpam, cum id sit contra lumen rationis; sed potius credendum, quod Hieronymus acceperit hic peccatum vniuersalius, id est,

Cap. XV. An ad culp. suff. Vol. in Adam. 67

idest, pro omni opere deordinato, siue contra legem, etiam si imputari non possit ad culpam; quo sensu utique dantur peccata, etiam commissa ex ignorantia, & necessitate inuincibili. Hoc autem militat contra Pelagianos, contra quos illis libris disputat Hieronymus, qui dicebant, hominem suis viribus ad tantam posse peruenire perfectionem iustitiæ, & rectitudinis; ut nullum omnino haberet peccatum, idest, nullum actum inordinatum; immo quodd, & ipse fomes peccati per vim liberi arbitrij ab ipso tolleretur, ut narrat Baronius ad annum Domini 411. nu. 43. Hinc adducit argumenta ex Scripturis, tum de ignorantia, & necessitate vincibili, tum etiam de inuincibili, quia ex utrisque sequitur suum propositum contra Pelagianos. Ex quibus tamen argumentis, fateor, nonnulla non esse valida, neque concludere id, quod intendit Hieronymus. Sed tamen nullius Doctoris ita tenemur sequi sententiam, ut etiam defendere teneamur, ut valida, & efficacia omnia eius argumenta, vel dicta. Si quis autem contendat, vel etiam conuincat, plus voluisse Hieronymum in locis citatis, cum debita humilitate respondebo, præponendam esse Sedis Apostolicæ auctoritatem, auctoritati cuiuslibet Sancti magni, & docti.

Quantum autem ad Scripturas dico, ex nulla earum inferri, quodd peccata commissa ex necessitate inuincibili deputentur ad culpam; quod breuiter singulas percurrendo, demonstratur.

3. Ad primum ex Psalm. 18. dicitur, id dictum esse propter peccata commissa, & remanentia in conscientia ex aliqua ignorantia culpabili, vel, quæ timeri possit culpabilis. Nullus enim est, qui vigilet, vel qui certus sit, se vigilasse quantum oportuit contra tentationes, & occasiones peccandi. Vnde Leo Papa sermone 6. de Quadragesima: *Non adeo, dixit, de conscientia integritate fidendum est, ut humanam fragilitatem inter scandala, tentationesque degentem nihil potuisse arbitremur.* Hæc ille. Et similiter. Nullus est, qui possit, aut debeat de se credere, quod omni diligentia scrutatus sit latebras suæ conscientie ad finem detestandi omnia, & singula peccata. Quare Augustinus lib. de Perfectio-
ne iustitiæ cap. 49. *Quantalibet, inquit, homo sit præditus iustitia, cogitare debet, ne aliquid in illo quod ipse non videt, inueniatur esse culpandum, cum Rex iustus sederit in Throno, cuius cognitione fugere delicta non possunt, nec illa, de quibus dictum est: Delicta quis intelligit.* Hinc ipse Sanctissimus Doctor dicere solebat, neminem, & si nullius sceleris sibi conscius esset, committere debere, ut sine penitentia migraret è vita.

Ad secundum ex lib. Iob dicitur, neque in vulgata editione, cuius ipse Hieronymus author est, neq; apud Septuaginta illam particulam, *per ignorantiam*, reperiri; immo communissimè Interpretes dicunt, soli-

licitudinem Iob pro filiis conuiuantiis causatam ex more conuiuiorum, in quibus incalescente sanguine, & spiritibus facile peccatur per intemperantiam linguæ, vel etiam per immunditiam cogitationum, & affectuum. Insuper ipse Hieronymus in Comentario cap. 1. Iob non aliud hic obseruat, nisi quod Iob ita regeret filios suos, ut non tantum pro presentibus criminibus, sed pro occultis in corde peccatis, quæ eorum quoque notitiam fugere possent, Diuinam clementiam assidue sacrificijs exoraret. Quamuis autem pro peccatis in corde non sint necessariò intelligenda peccata occulta ipsi peccanti, sed potius occulta exterius; tamen, si pro illis hic intelligendum est (ut Hieronymi auctoritati cedamus), Respondetur, illam occultationem ipsi peccanti posse esse, vel timeri culpabilem, quatenus causatam fortasse ex negligentia, atque adeo peccatum sic occultum expiandum esse sacrificijs; si autem velimus retinere cum Hieronymo illam particulam, *per ignorantiam*, intelligenda est de ignorantia non inuincibili, sed vincibili.

Ad tertium ex lege Deutero 19. dicitur, mandatam esse fugam ei, qui casu hominem occidisset, non ut exilium, aut penam criminis, ut supponit Hieronymus; neque enim rationabiliter purus casus posset imputari ad culpam; sed in refugium ab ira proximi eius, qui occisus est: hæc enim sunt verba Scripturæ: *Ne forte proximus eius, cuius effusus est sanguis, dolore stimulatus persequatur, & apprehendat eum, & percutiat animam eius, qui non est reus mortis.* Quare hic locus omnino non est pro Hieronymo.

Ad quartum de Lot dicitur, errorem eius fuisse in vitio, quia ipse error, idest, incestus fuit ei voluntarius in causa, idest, in immoderato hauitu vini.

4. Ad quintum ex Exodi 21. dicitur, sicut ad tertium, quia est eadem lex; neque enim Ciuitas refugij assignabatur occisori pro exilio, sed, ut saluaretur; quia Deus volebat illum, sicut experts fuerat culpæ, ita expertem esse penæ, ut loquitur Lyranus.

Ad sextum ex Leuitici quinto dicitur, ibi præscribi purgationem peccati ex negligentia: Anima enim, quæ post pollutionem ex tactu rei immundæ neglexerat purificari, & postmodum oblita immunditiz intrat atrium Tabernaculi, & comedit de sanctificatis, quæ prohibentur immundis, debet pronunciare peccatum suum, & pro expiatione offerre; similiter, quæ iurauit facturam se aliquid, & neglexit adimplere, & ex tali negligentia dat obliuioni, & postea recordatur, debet agere penitentiam; constat enim has animas non esse immunes à culpa negligentiz: Ita Lyranus, & Abulensis quæst. 1. in cap. 1. Leuitici.

Ad septimum ex Leuitici 4. dicitur, quod ibi præscribuntur sacrificia pro peccato ex ignorantia crassa, & culpabili, idest, ignorantia eorum

Cap. XV. An ad cul. suff. Vol. in Adam. 69

eorum, quæ quis tenebatur scire, ut ait Abulensis qu. 10. in prædictum cap., idest, ignorantia iuris, quæ non excusat, ut docet etiam Philos. 3. Ethic. cap. 5.; saltem enim præsumitur esse voluntaria, atque adeo culpabilis; sed, & si illa ignorantia, de qua ibi est sermo, fuisset inuincibilis, & inculpabilis, adhuc poterat Deus exigere pro ea sacrificium; peccatum enim, pro quo exigebatur, non erat contra præcepta moralia, sed contra cæremonialia, idest, contra obseruantiam cultus Diuini, ut notat Abulensis; ergo poterant indici sacrificia pro eis, veluti ad recompensandum defectum in cultu Diuino, etiam si talis defectus non esset imputabilis ad culpam.

Ad octauum ex Leuitici 22. dicitur cum Lyrano, teneri reum iniquitatis hominem, qui comederit de sanctificatis per ignorantiam culpabilem, quia, scilicet, non adhibuit debitam diligentiam ad præcauendum sibi de comestione eorum.

Ad nonum ex 14. 1. lib. Regum dicitur cum Abulensi, quod Ionathas non peccauit, quia omnino ignorans inuincibiliter fecit, nõ enim audierat adiurationem patris. Nec rectè inferitur oppositum, eo quia Deus non respondit per Sacerdotes; nam responsa Dei sunt ex gratia, vnde aliquando peccatoribus respondet, ut patet in Balaam Numeri 23. & 24. Aliquando non, ut patet in Saule 1. Regum 48.; neque etiam id rectè inferitur, eo quia scriptura dicat, Ionatham fuisse deprehensum à Deo per sortes; neque enim consultum erat, quis peccauisset, sed, per quem malum illud venisset, idest, quod Deus taceret. Tacuit autem Deus, non ut argueret Ionatham peccati, sed potius, ut ostenderet innocentem. Multi enim sciebant, ut ait Abulensis, Ionatham manducasse, qui nesciebant id eum ex ignorantia fecisse; voluit ergo Deus eum publicè per sortes deprehendi, ut declararetur coram omnibus eius ignorantia, & sic pateret eius innocentia.

Sed, etiam si concedatur, Deum tacendo dedisse signa iracundiæ, adhuc potuit ea exhibere, quamuis Ionathas esset innocens, ad docendum quantum malum sit ex natura sua transgressio iuramenti, vel præcepti, licet in persona Ionathæ ob ignorantiam inuincibilem excusaretur a culpa. Sicut aliquando, ut offenderet grauitatem culpæ hominum, minatus est per Prophetas, se delecturum vsque ad mingentem ad parietem, idest, canem. Et in generali diluuiò occidit omnem animam. Et similiter in cede Amalec, & alibi; id quod notauit D. Tho. 2. 2. qu. 158. art. 4. & qu. 109. art. 3., cum tamen in irrationabilibus nulla sit culpa. Itidem Abimelech Genes. 3. licet in simplicitate cordis introduxisset Saram in domum suam, ignorans inuincibiliter, esse uxorem Abraham, tamen ita conquestus est cum Abraham, ut diceret: *Quid peccauimus in te, quia induxisti super me, & super regnum meum peccatum grande?* Vocans.

scilicet, peccatum grande, quia tale est adulterium ex natura sua, licet in ipso propter ignorantiam excusaretur. Et sicut Deus tunc se ostendit iratum in Abimelech, quem ipsemet pronunciauit innocentem, ut ostenderet, scilicet, grauitatem peccati adulterij, ita dici potest in casu Ionathæ.

5. Ad decimum dicitur; quod titulus orationis Habacuc, quamuis in vulgata editione sit: *pro ignorantijs*; tamen apud Theodotionem est: *Pro voluntarijs*; Quod explicans Glosa ait: *Pro spontaneis, eo quia, Propheta nulla necessitate, sed sponte peccauit, male sentiens de Iudicijs Dei*; quare fuit ignorantia culpabilis, & voluntaria. Apud septuaginta Interpretes est; *Oratio Habacuc cum Cantico*. Re vera autem Propheta non orat pro ignorantia secundum se, quasi ipsa fuerit peccatum, sed vocat ignorantiam peccatum procedens ex ignorantia; quippe, vel in persona propria, vel aliorum murmurauerat de Diuinis iudicijs, tanquam iniustis, non intelligens eorum rectitudinem, & hanc murmurationem, siue prauum iudicium vocat ignorantiam, quia processerat ex ignorantia; quæ tamen ignorantia non excusabat, quia, & si nescisset rectitudinem iudiciorum Dei, debebat tamen credere illa esse recta, & abstinere à murmuratione.

Ad vndecimum ex Ezechiele Respondetur, in vulgata editione, cuius ipse Hieronymus author est, legi: *pro delicto, & pro peccato*. Apud septuaginta autem Interpretes legi: *Pro peccato, & pro ignorantia*. Verum ipsemet Hieronymus in Comentario huius capituli legit: *Pro delicto, & pro peccato, siue pro ignorantia*. Et subdit: *Si autem, & pro ignorantia offerretur sacrificium, quanto magis pro delicti conscientia? Vnde, & Iob afferebat quotidie hostiam pro filiis suis, timens, ne per ignorantiam deliquissent*. Hæc ille. Sed quomodocumque legatur, non est contra nos; cum enim offerenda essent sacrificia pro ignorantia, ut præcipitur Leuitici 4. & 5., deputanda erant loca pro eorum oblacione. Sed pro qua ignorantia, & quomodo illa offerenda essent, tam dictum est in responsione ad 6. & 7.

Ad duodecimum ex Proverbiorum 14. dicitur cum Lyrano, quod illa sententia intelligenda est de ijs hominibus peccatoribus, quibus propter deprauatum affectum videntur iusta, quæ non sunt; quia vnusquisque iudicat secundum quod est affectus, vnde & Philo. ait 3. Ethic. cap. 13. *Qualis vnusquisque est, talis ei finis, id est, bonum videtur*. Rodulfus Bynus explicat illam sententiam de via prosperitatis, & sælicitatis, quam, qui tenent in hac vita, putant, se esse in via recta, metientes omnia ex felicitate sæculi. Eius autem nouissima ducunt ad infernum, quia hic solet esse finis præsentis prosperitatis propter hominum abusum. Nouissime Prosper Pagnanus in Comment. capit. *Ne inuitaris de*

Con-

Cap. XV. An ad cul. suff. Vol. in Adam. 71

Constitutionibus qu. 3. de opinione probabili num. 401. eam sententiam explicat de via, quæ apparet recta probabiliter, quæ tamen ducit ad infernum, quia non est tutum, neque licitum sequi opinionem probabilem in materia morum, ubi est periculum peccati, sed debemus sequi probabiliozem, vel tutam. Hieronymus in explicatione huius capituli Prouer. hanc sententiam intactam reliquit.

6. Ad primum ex nouo Testamento, conceditur, dari motus concupiscentiæ, qui à nobis non intelliguntur, idest, præuenientes rationē, quos proinde non nos operamur, idest, non excitamus libera potestate, sed operatur, quod habitat in nobis, peccatum, idest, concupiscentia, quæ ab Apostolo vocatur peccatum, quia ex Peccato est, & ad peccatum inclinatur, ut declarat Trid. sess. 5. in Decreto de peccato originali; sed hi motus non imputantur ad culpam eis, qui eisdem non consentiunt, ostendunt tamen vulnus naturæ, concupiscentiamque malam esse, & insuper impossibilitatem consequendi illam perfectionem, quæ omne excludat peccatum, idest, deordinationem, & malum in humana natura.

Ad secundum ex nouo Testamento dicitur, quod siue ly iustificatus intelligatur de iustitia communiter dicta, quæ excludit peccatum mortale, siue de iustitia perfectissime dicta, quæ excludit etiam veniale, recte dixit Paulus, se non censere semetipsum iustificatum, quamuis nullius peccati sibi conscius esset, quia saltem poterat dubitare, an per ignorantiam, & per negligentiam culpabilem commisisset, & haberet peccatum. Propterea enim dicitur: *Nemo scit an odio, an amore dignus sit.* Hinc Apostoli, dicente ad eos Domino: *Vnus vestrum me traditurus est;* quamuis vnusquisque conscius sibi esset suæ conscientiæ, tamen singuli interrogarunt Dominum, dicentes: *Numquid ego sum,* formidantes, ne aliquid in eorum conscientia videret Dominus, quod ipsosmet lateret.

Rectius autem creditur Paulus locutus de iustificatione perfectissima excludente etiam peccata venialia, quia hæc propter multitudinem, & frequentiam magis latent, & in ea septies in die cadunt etiam iusti; qui propterea clamant quotidie: *Dimitte nobis debita nostra.* Hinc veraciter omnino Cassianus Collatione 22. capit. 7. Nullus, inquit, ita circumspectus potest esse in huius mundi conflictu, ut cum saltem rara, vel leuia peccatorum tela non feriatur, quia impossibile est, ut non, aut ignorantia, aut negligentia, aut veritate, aut obreptione, aut cogitatione, aut necessitate, aut obliuione peccetur.

Patet igitur, ex nullo Scripturæ testimonio ex ijs, quæ afferunt Hieronymus probari, quod ipse intendit, scilicet, peccata commissa ex ignorantia inuincibili, aut ex necessitate insuperabili imputari ad culpam.

7. Su-

7. Superest Bēda; qui lib. 5. in Lucam cap. 19. tom. 5. explicans illud Euangelij: *Tollis, quod non potuisti, & metis, quod non seminasti*, ait: Apud Dominum illos esse etiam inexcusabiles, quibus lex data non est, neque audito Euangelio dormierunt: *Hoc est, enim, inquit, metere, ubi non seminauit, etiam eos impietatis reos tenere, quibus verbum legis, aut Euangelij pradicatum non est*. Et paulò ante ait, etiam eos, quibus numquam pradicatum est, in die Iudicij esse damnandos.

Respondeo; Bēdam explicare seipsum: eodem enim loco affert rationem, quare illi sint inexcusabiles: *Quia, inquit, per creaturam poterant cognoscere Creatorem; ergo in illis non punitur simplex ignorantia fidei, sed ignorantia culpabilis*. Vbi obseruandum est, verba Bēdæ esse mutuata ab Augustino lib. 2. Quæstionum Euangelicarum cap. 46., vnde colligi potest mens Augustini, dum alicubi dicit, esse iudicandos etiam eos, qui simpliciter nesciunt, siue qui non audierunt.

C A P V T XVI

Quanam ignorantia possit cuique reputari Voluntaria, & culpabilis, & similiter opus ex ea procedens?

1. **O** Stendimus, mala, quæ fiunt ab hominibus ex ignorantia inuincibili, etiam si hæc ignorantia sit pœna culpæ originalis, non esse appellanda voluntaria, idest, libera, neque imputanda ad culpam. Superest videre, quænam ignorantia possit cuique reputari culpabilis, & similiter opus procedens ex ipsa.

Dicendum est: Requiritur voluntatem propriam ignorantis, & non sufficere voluntatem alterius, etiam si ille sit caput naturale, & morale, vt fuit Adam respectu omnium, & fortasse qui libet parens respectu suæ posteritatis. Supposita autem voluntate propria ignorantis potest aliquid respectu eius dici voluntariū dupliciter iuxta cōmunē sententiā, vel directè, vel indirectè, idest, vel in se ipso, vel in causa sui, & sic ipsa ignorantia potest alicui esse voluntaria directè, vt, cum quis vult ignorare, quæ ignorantia dicitur affectata; vel indirectè, idest, in sua causa, vt, cum quis non vult laborare, vt sciat. Quæ distinctio valet etiam in operibus procedentibus ex ignorantia; quando enim ignorantia est directè volita, vt, cum quis ideo vult ignorare præceptum, vt faciat actum prohibitum, tunc commissio ipsius actus prohibiti est directè volita, atque adeo culpabilis in se ipsa, idest, culpa distincta à cul-

pa

pa. ignorantiae. Quando verò non est volitus in se ipso, vt, cum quis non laborat, vel alia de causa ignorat culpabiliter, quæ scire tenetur, & inde transgreditur præcepta, tunc talis transgressio, sicuti est volita tantum in causa, ita est culpabilis tantum in ea, idest, non habet culpam distinctam à culpa ipsius ignorantiae, quæ est causa.

2. Hanc doctrinam, seu regulam probat illa ratio, quia, scilicet, in tantum aliquid est culpabile, in quantum est voluntarium, & contra legem; ergo eo modo est culpabile, quo est voluntarium; ergo, si non habet voluntarium distinctum à voluntario causæ non habet culpam distinctam à culpa causæ, & è contra. Probatur etiam ex doctrina Augustini lib. 22. contra Faustum cap. 44., vbi docet, Lot culpandum esse de incestu, quem ebrius commisit, non tamen quantum ille incestus, sed tantum quantum illa meretur ebrietas; quod idem est, ac dicere, incestum illum non habuisse culpam distinctam à culpa ebrietatis, sed fuisse culpabilem in ipsa ebrietate. Quia, scilicet, licet Lot peccauerit in ebrietate, quam voluntarie, vel accersuit, vel permisit, non tamen, idè se inebriauit, vt incestum committeret; quare incestus non fuit voluntarius directè, vel in seipso, sed tantum indirectè, idest, in ebrietate, & idè tantum in ebrietate est culpabilis. Idem videtur docere Origenes homilia 5. in Genes. *Optior*, inquit, *superna dispensatione esse factum, ita fuisse eum aggrauatum vino, vt omnia ignoraret, ne feret reus; ea enim peccata nos condemnant, qua scienter, & voluntarie facimus.*

3. Ex quo sequitur vniuersaliter, quòd opera praua, seu prauæ omissiones procedentes ex impotentia, quam quis culpabiliter incurrit, non habeant culpam distinctam à culpa impotentiae accersitæ, nisi ideo quis se reddiderit impotentem, vt prauè ageret, vel omitteret. V. G. Cum quis ex intemperantia cibi incidit in morbum, ob quem non potest recitare officium, ieiunare, Ecclesias frequentare, & alia facere, quæ aliòquin facere tenetur, non habet tot culpas distinctas, quot sunt omissiones; quia, quamuis sua culpa, idest, intemperantia contraxerit impotentiam ad illa opera facienda, non ideo intemperanter vixit, vt illa opera omitteret; quare omnes illæ omissiones fuerunt uolitæ indirectè, idest, tantum in causa, atque adeo tantum in causa culpabiles. Quare nec in ipso Adam, si quæ mala commisit ex necessitate, atque ignorantia inuincibili, quæ fuerunt pænæ peccati originalis, deputandæ sunt ad peculiarem culpam, distinctam, scilicet, à culpa originali; non enim, cum Adam peccauit, voluit incurrere in illam necessitatem, aut ignorantiam, vt illa mala committeret; quapropter vniuersaliter peccatū, seu culpa peculiaris, & distincta esse nō potest, nisi fuerit per se volita, & intenta, aut prouisa; Atq; ita tenet Bellarminus lib. 2. de Gratia, & libero arbitrio cap. 8. Aluarez, Medina, alijque expositores D. Tho-

mae 1. 2. qu. 71. art. 5. immo haberi potest ex Gregorio Epistola ad Augustinum Anglorum Episcopum, & refertur cap. *Ad eius in fine dist. 5. Sape sine culpa agitur, quod venit ex culpa. Unde, & cum esurimus, sine culpa comedimus, quibus ex culpa primi hominis factum est, ut esuriremus.* Sicut enim potest absolute non esse malum, quod venit ex culpa, ita potest non imputari ad peculiarem, & distinctam culpam etiam malum. 1. de ordinatum procedens ex culpa.

4. Sequitur etiam ex superius dictis, non quamlibet ignorantiam procedentem ex culpa esse culpabilem; quia omnis ignorantia culpabilis, vel est affectata, vel crassa, siue supina; prima est, cum quis vult ignorare; Secunda, cum non curat scire, quæ potest, & debet; ergo utraque supponit culpam, quæ sit contra præceptum sciendi; sed potest dari ignorantia procedens ex culpa, quæ non sit contra præceptum sciendi, sed contra aliud; ergo non omnis ignorantia procedens ex culpa est culpabilis. Minor declaratur: Cum quis culpabiliter omittit audire sacrum in die festo, ex quo fit, ut non audiat novum præceptum de ieiunio ibi promulgatum, atque adeo, ut non ieiunet; hæc ignorantia procedit ex culpa, nec tamen est culpabilis, nam ommissio sacri non est contra præceptum sciendi.

Ratio autem à priori, quare hæc ignorantia non sit culpabilis, est; quia non est voluntaria, neque in causa, id est, non est volita nec directè, nec in causa per se. Coniungitur enim omnino per accidens, ut supponitur, promulgatio novi præcepti cum celebratione Missæ. Ut autem sit voluntarium in causa, debet sequi per se ex illa causa, siue ex natura, siue ex ordinatione Dei, aut alterius Legislatoris, vel ex consuetudine, quæ ordinatio sit nota ei, cui debet imputari voluntarium, nam, quæ ignorantur, perinde se habent ad mouendam voluntatem, ac si non essent. Aliter etiam effectus casualiter contingentes dicerentur voluntarii in causa, ut, cū aliquo cædente ligna, excidit ferrū de manubrio, & occidit hominem casu pertranseuntem; quod repugnat Scripturæ Exodi secundo dicenti, quod ille occidit hominem non volens, sed quia Deus tradidit illum occidendum in manus eius; ergo, cum non fuerit notum omittenti sacrum, promulgandum esse novum præceptum in celebratione missæ, neque missa ex natura sua, aut ex consuetudine trahat secum promulgationem novi præcepti; quamvis ille sua culpa nesciat præceptum, quia omisit audire sacrum, tamen illa ignorantia non est ei culpabilis, quia non voluntaria, neque in causa, atque adeo neque ommissio ieiunij est illi culpabilis. Et ex hac regula diiudicari possunt casus occurrentes in praxi.

C A P V T XVII.

*An possit dari pura Omissio voluntaria, idest,
absque ullo actu voluntatis?*

1. **V**Idimus quoniam actus, & qua ratione dicantur voluntarij. Superest idem videre de omissione, quæ est carentia actus: an, scilicet, ipsa possit esse voluntaria. Sed, quod possit esse voluntaria tamquam obiectum volitum, certum est; potest enim quis velle omittere, unde omissio sequens hoc velle erit voluntaria. Verum hæc omissio supponit actum ut causam, unde dicatur voluntaria; sed dubium est: An possit dari pura omissio voluntaria, idest, an possit reperiri voluntarium in pura omissione; quare non in experientia constituenda est decisio huius controuersie, quia, scilicet, experimur, nostram voluntatem numquam esse sine aliquo actu; quamuis enim ita esset, non tamen sequitur, non posse esse oppositum; sed spectanda est natura, & libertas voluntatis. Est ergo questio: An sit possibilis omissio, quæ sit voluntaria, non in vi actus positiui præcedentis, vel concomitantis, sed se ipsa præcisè; ita .s. quod non repugnet ex ratione voluntarij, puram omissionem esse voluntariam.

Sic explicatis terminis questionis Respondetur ad eam affirmatiuè, idest, quod quantum est ex ratione voluntarij potest dari pura omissio voluntaria, scilicet, potest dari omissio, quæ sit voluntaria secundum se præcisè, & non in vi actus positiui; additur etiam, quod, quantum est ex natura, & libertate voluntatis potest voluntas esse absque ullo actu, licet fortasse hoc numquam accadat. Hanc Conclusionem ferè in terminis defendunt Valentia disp. 6. qu. 5. art. 4. in 1. 2. Auerſa qu. 6. de Actibus humanis sect. 5. Quatenus autem concedit puram omissionem, est Diui Thomæ 1. 2. qu. 6. ar. 3. Argentinat. in 2. dist. 26. qu. 1. art. 1. Riccardi in 2. dist. 33. art. 1. qu. 1. Durandi eadem dist. qu. 2. Ocham in 3. qu. 9. ad primum dubium. Adriani in 4. qu. 3. de Eucharistia in solu. 5. Suarez disp. 19. meth. sect. 4. num 8. Salas, Carafæ, & plurium Recentiorum in 1. 2. qu. 6. Producitur enim noster Agidius in 2. dist. 35. qu. 1. ar. 2., sed reuera ipse ibi non admittit puram omissionem, nisi in casu, quo quis non cogitat de præcepto, & sic neque vult, neque non vult ipsum adimplere; sed de hoc non est questio; certissimum enim est, dari puram omissionem in illo sensu. Sed illa non est voluntaria, immo necessaria, & naturalis, quia voluntas nõ potest ferri in incognitum.

K 2

2. Pro-

2. Probo autem primò sic: Quia proposito obiecto, & aduertente ratione voluntas intelligitur applicata ad exercendam suam libertatem, itaut possit agere, si velit; ergo, si simpliciter omittit agere, etiam si nullum actum eliciat, illa omisso erit ipsi ab intrinseco, idest, à sua libertate, atque adeo voluntaria, non necessaria, aut naturalis. ex defectu potentiae, vel requisitorum; & hoc est fundamentum sententiae nostrae.

Secundò. Quia voluntas habet libertatem non solum contrarietatis, sed etiam contradictionis, idest, non solum ad velle, & nolle, sed etiam ad velle, & non velle; ergo proposito obiecto, sicut potest immediatè illud velle, & nolle, ita immediatè potest velle, & non velle, atque adeo potest omittere absque eo, quòd vllum actum eliciat, quae omisso erit utique ei voluntaria.

Tertiò. Quia aliter actus positivus esset de essentia omissionis voluntariae, quod tamen etiam Auctores oppositae sententiae negant.

Quartò. Quia aliquando proponitur obiectum aliquod particulare sub ratione boni, nulla apparente ratione mali, atque adeo voluntas non potest illud nolle; saltem hoc verum est, dum obiectum propositum est bonum in communi; ergo si voluntas tunc non potest non velle, idest, omittere actum volitionis, nullo modo voluntas erit libera respectu eius.

Quintò. Quia erga obiectum, quod proponitur sub ratione boni, & mali potest Deus denegare concursum respectu volitionis; ergo si denegatur, & voluntas non potest omittere volitionem, nullo modo erit libera.

Neque ad has rationes sufficienter Respondetur, quòd propter continuas propositiones obiectorum factas ab intellectu, voluntas semper habet aliquem actum: Non, inquam, hoc sufficit. Primò; quia id non pertinet ad praesens quaesitum, ut supra dictum est. Secundò; quia quibusque obiectis propositis nunquam in hac vita necessitatur voluntas ad exercitium actus; ergo potest suspendere, seu, omittere actum.

Respondet Vasquez disp. 93. cap. 1. nu. 81. concedendo, liberum esse voluntati circa singula obiecta elicere, & non elicere actum: hinc tamen, inquit, non fit, ut voluntas ab omni prorsus actu circa quodcumque abiectum pro quovis tempore cessare possit. Videtur dicere, quòd licet voluntas sit libera quantum ad singula obiecta, non tamen quantum ad totam collectionem, sed necessariò habet aliquem actum erga aliquod obiectum.

Responsio hæc nulla est. Primò; quia non solum voluntas non necessitatur à singulis obiectis, sed neque à tota collectione obiectorum creatorum, neque enim hæc est summum bonum, immo neque ipsum sum-

summum bonum, quod est Deus, necessitat in hac vita ad exercitium actus. Secundò; quia, vt detur pura omisio, non est necesse, vt voluntas pro quantumvis magno tempore sit absque omni actu, neque id nos asserimus, sufficit enim minimum tempus, & fortè etiam instans; ergo frustra Vasquez facit vim in ly *pro quouis tempore*. Tertiò; quia, debebat sic inferre: cum semper intellectus proponat, voluntas necessariò aliquo affectu trahitur; at ipse omittit ly *necessariò*, de quo est tota difficultas; ergo non respondet Argumento. Quartò; quia, vt dictum est, etiam si voluntas nunquam possit esse sine aliquo actu, adhuc, si proposito obiecto omitteret velle, & nolle, illa omisio esset ipsi voluntaria, & hoc sufficit ad rationem voluntarij in pura omisione, de hoc enim est quæstio.

Sextò; quia, si Deus præciperet voluntati, vt exiret in aliquem actum abstrahendo ab hoc, vel illo, tale præceptum violari non posset, si non esset possibilis pura omisio: non enim posset violari, nisi omitendo omnem actum; sed omisio, vt dicitur, non potest haberi sine aliquo actu; ergo non posset violari illud præceptum.

C A P V T XVIII.

Soluntur Argumenta in oppositum.

1. **O**ppositum nostræ conclusionis tenent multi Doctores, Medina, Corradus, Vasquez, Caietanus, Lorca putantes, se sequi Dignum Thomam p. 2. quæst. 71. art. 5. ex Antiquis tribuitur Magistro in 2. dist. 35. cap. 4. §. *Idem aliter*. Bonaventuræ eadem dist. dubio primo litteræ. Capreolus ibidem quæst. 1. artic. 1. conclusionem 2. Baconio in 2. distinct. 44. quæst. vnica art. 3. Henrico Quodlibetò 12. qu. 24.

Pro hac opinione arguitur primo sic. In Deo datur libertas; sed in Deo non datur, nec dari potest pura omisio, nam circa quodlibet obiectum Deus positiuè habet velle, vel nolle; ergo malè ex libertate creaturæ arguitur in ipsa possibilitas puræ omisionis.

Respondeo, in Deo esse voluntarium, seu liberum perfectissimum; pura autem omisio est libera imperfectè, ideo non potest poni in Deo, licet ponatur in creatura, in qua est liberum, seu voluntarium admixtum imperfectionibus; neque enim semper operatur maximè voluntariè. Additur ex Durando in 2. dist. 25. qu. 2., neq; Deum habere absolutè velle, & absolutum nolle terminatum ad quælibet obiecta, neq; enim absolutè vult mala fieri, aut non fieri, licet erga nullum obiectum eius voluntas remaneat suspensa; quare aliqua vult tantum permittere id est

impedire omittit, quod habet quandam cum pura omissione similitudinem.

Obj 2. Voluntariam, de quo agimus, non est in actu primo, sed in actu secundo; sed implicat dari actum secundum sine ullo actu; ergo implicat pura omisso voluntaria in actu secundo.

Confirmatur; quia voluntas per hoc præcisè, quod ei propositum est obiectum, non dicitur habere voluntarium in actu secundo, sed per puram omissionem nihil additur supra simplicem propositionem obiecti; ergo voluntas remanet, sicut erat; ergo non potest intelligi, quod habeat voluntarium in actu secundo per puram omissionem.

Respondetur; quod in positivo intelligitur privativum, & in facere, non facere; cuius rei exemplum patere potest in definitione peccati, quod definitur dictum, factum, concupitum; eum tamen dentur peccata omissionis, quæ consistunt, in non facto, in non dicto, & in non concupito. Hoc etiam modo loquendi, qui non implet præceptum legis, dicitur facere contra legem. Eodem modo dicitur voluntas esse in actu secundo, non solum quando habet actum secundum positivum, sed etiam quando habet privationem actus secundi.

Ad Confirmationem dicitur ad Minorem, quod utique per puram omissionem nihil additur positivè voluntati, aliter non esset pura omisso; sed ista omisso, idest, carentia actus intelligitur addi voluntati, dum post sufficientem propositionem obiecti potest elicere actum, & non elicit; tunc enim intelligitur illa omisso ex potestate voluntatis, non tamquam carentia naturalis.

2. Sed hic urget difficultas; quomodo intelligi possit, quod addatur illa omisso; Siquidem nihil ponitur in voluntate, nec ab ea subtrahitur. Nam carentia actus est in voluntate etiam in illo priori, in quo est tantum propositio obiecti, & tunc voluntas non intelligitur omittere; ergo, ut in sequenti signo intelligatur omittere, debet illi aliquid superaddi, vel aliquid ab ea detrahi; sed nullum horum est; ergo non est possibilis pura omisso voluntaria.

Respondent Doctores Nostri Agid. & Argenti; non esse necesse, ut aliquid superaddatur, sed sufficere lapsum temporis; quia præcepta affirmativa non obligant pro semper; ergo quatinus non adest tempus, seu istans pro quo obligant, non imputatur omisso; etiam si advertatur ad præceptum. Sed cum primò obligant, tunc nisi eliciatur actus præceptus, imputatur omisso voluntati, quamvis nulla physica mutatio facta sit in ea.

Hæc responsio non sufficit. Primò; quia tantum habet locum in omissione culpabili, quæ, scilicet, est contra aliquod præceptum, seu, potius habet locum in culpabilitate, idest, imputatione ad culpam.

ipsum

ipſus omiſſionis non in exiſtencia omiſſionis; quia, ſcilicet, eadem omiſſio poteſt pro aliquo tempore non imputari ad culpam, & pro alio imputari. At quantum eſt ex ratione libertatis poſſunt dari omiſſiones non culpabiles, ideſt, de actibus, qui non cadunt ſub præcepto: rationes enim capite præcedenti adductæ probant, quòd circa quæcumq; bona propoſita poteſt volũtas habere velle, & nò velle. De his ergo omiſſionibus poteſt vrgeri difficultas, & tunc reſponſio non habet locum.

Secundò; quia licet vniuerſaliter loquendo concedi poſſit, quòd præciſè per lapſum temporis verificari poſſit de ſubiecto aliquid; quòd antea non verificabatur, ſeu, quòd poſſit tranſire de contradictorio in contradicorium, tamen præcipua difficultas in præſenti non oritur ex iſto tranſitu, ſed, quia verè in ſecundo ſigno debet intelligi omiſſio vitalis, & libera, quæ antea non intelligebatur, cum tamen nihil additum, vel detractum ſit voluntati; non ſufficit autem lapſus temporis, vt aliquid liberè, & vitaliter intelligatur in eſſe voluntati.

3. Reſpondendum ergo, quòd, cum omiſſio ſit pura carentia, non eſt neceſſe, vt intelligatur addi voluntati aliquod poſitiuum; ſed intelligitur, addi ex hoc præciſè, quia ex libertate voluntatis non emanat ab ea actus poſitiuus: Cum autem dicitur: Omiſſio intelligitur eſſe in voluntate etiam in illo priori, in quo eſt tantum propoſitio obiecti, & nulla intelligitur determinatio eius, diſtinguendum eſt: intelligitur pro illo priori omiſſio, ſeu, potiùs carentia tanquam exiſtens ex vi, & libertate voluntatis, negatur: intelligitur, vt ſimplex carentia naturalis ex defectu requiſitorum ad ponendum actum, conceditur; proculdubio enim in voluntate, & antequam intelligitur propoſitum obiectum, & cum intelligitur tantum propoſitio obiecti, a deſt carentia actus circa illum, & tamen illa carentia ſecundum omnes non eſt voluntaria, neque tunc voluntas intelligitur volens omittere, immo tunc intelligitur indifferens ad eliciendum actum, & omittendum; Nec alia ratione, niſi quia illa carentia in eſt neceſſario voluntati ex ſua conditione, quia non poteſt habere velle, vel nolle erga obiectum non antea ei propoſitum; Ergo non eſt eiùſdem rationis carentia actus, quæ intelligitur in eſſe voluntati ante ſufficientem propoſitionem obiecti, & quæ intelligitur in eſſe poſt talem propoſitionem; quia, cum tunc in ſua poteſtate ſit elicere, & non elicere actum, ſi non elicit, omiſſio eſt ex mera ſua libertate, atque adeo voluntaria; antea tamen eſt illi naturalis, ſicut carentia frigefactionis in igne, qui ex defectu virtutis non poteſt frigefacere.

4. Obijcit tertio Lorca p. 2. diſp. 5. de Peccatis tomo 2. dicens, hoc vnicò fundamento probari ſuam ſententiam, quod, ſi non ſit validum, nihil ſupereſſe, quod eam efficaciter probat. Pura omiſſio non eſt volita;

lita; ergo nec voluntaria. Antecedens probatur, quia si est volita, vel per se ipsam, vel ratione alicuius actus positiui. Si hoc secundum, iam non est pura omisio, interuenit enim actus, in quo tanquam in causa est volita. Primum autem non potest dici; quia omisio secundum se non est aliquod bonum, immo malum, cum sit priuatio; ergo secundum se non est volibilis. Consequentiam verò probat; quia, si omisio est voluntaria, debet habere habitudinem ad voluntatem, ita ut sit obiectum eius, atque adeo sit volita.

Respondeo negando Consequentiam; iam enim in primo capite huius libri dictum est, non esse idem voluntarium, & volitum, immo voluntarium propriè dici de actu, & per consequens etiam de omissione actus, volitum autem de obiecto; Si autem quodlibet voluntariū deberet esse volitum, daretur processus in infinitum, quia quodlibet volitum supponit actum, quo est volitum, ille autem actus certè est voluntarius; ergo si etiam ille debet esse volitus, debet præcedere alius actus, quo sit volitus; & cum etiam ille sit voluntarius, & volitus, deberet adhuc alius adesse actus, & sic in infinitum. Ad probationem dicitur, gratis assumi, quòd voluntarium dicat ordinem ad voluntatem, ut obiectum ad potentiam: immo dicite ordinem actus, vel carentiæ actus ad potentiam. Cum autem probas, param omissionem, non posse esse volitam propter se ipsam, quia non est bona; grauitèr fallitur, & vagatur extra quæstionem; primo enim, si ratio valeret, probaret, nullo modo posse esse volitam omissionem, neque per actum positiuum, quod ipse non vult, & est euidenter falsum, nam potest aliquis velle omittere; patet Consequentia; quia, quod non est bonum, non est volibile per aliquem actum, cum voluntas non possit prosequi, nisi quod est bonum. Secundo: aliud est omissionem posse secundum se esse volitam, aliud, posse secundum se esse voluntariam; primo significat posse dari actum voluntatis, qui terminetur ad ipsam omissionem, quod nullus negat, neque negare potest, cum constet experientia, quòd possumus velle omittere; & quamuis omisio sit carentia, tamen potest apprehendi, ut bona, siue ad euitandum laborem, siue ad experientiam libertatem, siue, & maxime, quia actus oppositus est malus; omissionem verò posse esse voluntariam, dicit, posse esse in vi, & potestate voluntatis. Ergo Lorea probat id, quod est dubium, id est; omissionem posse esse secundum se voluntariam per id, quod est omnino falsum, & ab omnibus reiectum, id est; omissionem non esse volibilem.

Cum insuper probat, omissionem non posse esse bonam, quia est priuatio, fallitur, tum in Physicis, tum in Ethicis; in Physicis, quia etiam carentiæ sunt bonæ, & volibiles, ut carentia primi caloris, vel frigoris, sexti digiti in manu, nimia longitudinis, vti in corpore, vel

in

in veste; & vniuersaliter carentiæ graduum, vel quantitatum excedentium naturalem exigentiam subiecti; vnde huiusmodi carentiæ institutiones sunt a Deo, sicuti etiam nox, & tenebræ. Hinc Augustinus lib. de Natura boni cap. 16. *Deus, inquit, certa loca, & tempora non illuminando, tenebras facit, tam decenter, quàm dies; si enim nos, continendo vocem, decenter interponimus in loquendo silentium; quanto magis ille quarundam rerum priuationes decenter facit, sicut rerum omnium perfectus artifex. Vnde etiam in hymno trium puerorum lux, & tenebræ laudant Deum. Quibus similia dicit cap. 7. In Ethicis vero; quia carentia, siue omissio mali bona est.*

Causa autem sui erroris duplex est. Prima; quia non distinguit inter voluntarium, & volitum, licet hæc quandoque confundantur. Secunda; quia non considerat, aliter aliquid dici volitum ratione sui, aliter dici voluntarium ratione sui. Esse enim volitum ratione sui, dicitur esse volitum propter bonitatem, quæ est in se, non in alio; quo sensu finis est volitus ratione sui, non verò media: esse verò aliquid voluntarium ratione sui, dicitur, rationem voluntarij in eo non desumi ab alio voluntario, sed à semetipso: hæc enim confundens Lorca probat, omissionem secundum se non posse esse voluntariam, quia non potest esse volita, cum tamen diuersum sit voluntarium à volito, & falsum sit, omissionem non posse esse volitam. Et rursus probat, secundum se non posse esse volitam, quia in se non habet bonitatem; cum, & hoc falsum sit, & ratio bonitatis debeat attendi in obiecto volito, non in actu, seu omissione voluntatis secundum quod actus, vel ommissio est.

5. Obijcit quartò Aluarez 1. 2. disp. 1. 24. Omne voluntarium, vel est voluntarium per se, & directè; & sic includit actum in se ipso; vel est voluntarium indirectè, & in causa; & sic habet actum præcedentem, vel concomitantem; ergo non potest dari pura ommissio absque villo actu.

Confirmatur. Quia omnis effectus per accidens debet reduci ad aliquod per se ex secundò Physicorum cap. 5; ergo omne voluntarium per accidens, seu, indirectè debet reduci ad voluntarium per se, seu directè.

Nec potest, inquit, dici, quòd ipsa suspensio cuiuslibet actus possit esse voluntaria; nam si voluntas suspendit, vult suspendere saltem indirectè, & interpretariuè; ergo habet actum, quo vult suspendere.

Respondeo, quòd voluntarium indirectè potest dici dupliciter; vel quia non est voluntarium per se ipsum, sed ratione alterius; & tale est voluntarium in causa, quæ distinctio conuenit voluntario prout confunditur cum volito, idest, prout dicitur de obiecto volito; vel quia non procedit à voluntate directè, idest, sicut ab agente, sed sicut à non

L

agen-

agente (verba sunt Diui Thomæ 1. 2. qu. 6. art. 2. ad primum), & hoc modo sumitur voluntarium prout dicitur de actibus; & ita pura omiffio est voluntaria indirectè, quia non procedit à voluntate, tamquam ab agente, sed tamquam à non agente; vnde potest dici etiam voluntaria directè, quia est voluntaria se ipsa, & non in vi actus positiui; neque hoc repugnat, vt patet; quare Confirmatio Argumenti non est ad propositum; non enim dicimus omiffionem voluntariam per accidens, & indirectè iuxta sensum arguentis.

Ad improbationem Responsionis, seu doctrinæ recitatæ, dum dicitur, quòd, dum voluntas suspendit, vult suspendere, si sensus sit, quòd suspensio est illi voluntaria, conceditur, immo hoc est, quod nos contendimus; si vero sensus sit, quòd habeat actum positium terminatum ad ipsam suspensionem, tamquam ad obiectum, petitio principij est; hoc enim probandum erat, & quod adducit non probat, nisi omiffionem esse voluntariam, vt obiectum, de quo hic non quærimus; si autem sensus sit, quòd hoc ipso, quò suspendit omnem actum, habet actum interpretatiuè, quia perinde extimatur, ac si positiuè velit suspendere; non est contra nos, immo hæc est nostra doctrina. Dicimus enim, purè omittentem, interpretatiuè agere. Cum enim instat præceptum volendi, adestq; notitia præcepti, & voluntas suspendit actum suum, perinde extimatur, ac si velit omittere, id est, ac si faciat actum positium nolitionis; qui enim potest, ac debet facere, & non facit, censetur nolle facere.

Obijcit quintò Idem. Si posset dari pura omiffio culpabilis, sequeretur, dari peccatum actuale, cui non posset correspondere pœna sensus; quod est contra Diuum Thomam communiter receptam secundà secundæ qu. 59. art. 4. ad quartum. Probatur sequela. Quia, cum duo sint in peccato actuale, auersio à Deo, & conuersio ad Creaturas, auersioni respondet pœna damni, conuersioni pœna sensus, vt, sicut homo inordinate delectatus est, conuertendo se ad creaturas, ita ex actione earundem subeat dolores. Sed conuersio ad creaturas non est nisi per aliquem actum voluntatis; ergo si datur pura omiffio culpabilis, datur peccatum absque vlla conuersione ad creaturas. Et sic homo moriens in tali peccato non haberet vtiq; locum in Cœlo propter peccatum; sed neque in Purgatorio, quia supponitur esse peccatum mortale; neque in inferno; quia omnes ibi existentes patiuntur pœnam sensus; neque in Limbo, quia ibi detinentur illi tantum, qui solo originali peccato, non actuale adstringantur.

Respondet Salas 1. 2. tract. 3. dist. 2. sect. 5. tom. 1., negando ad quodlibet peccatum necessariam esse conuersionem formalem ad creaturas; sed ait, sufficere solam virtualem, quia ex affectu habituali, vel quasi

quasi habituali ad creaturas omittitur obseruantia præcepti; qui affectus habitualis, vel quasi habitualis non est peccatum, quia est ipsa inclinatio intrinseca habitus, vel potentiae.

Hæc Responsio nulla est; quia gratis supponit, quemlibet emittentem culpabiliter habere aliquem habitum; nam pura omisso est possibilis ex præcisa vi libertatis, nullo supposito habitu in voluntate. Si autem nomine habitus, vel quasi habitus intelligūt ipsam inclinationem potentiae naturalis, certè potentiae naturales rationales non sunt magis inclinatæ ad amanda honesta, quàm inhonesta, spiritualia, quàm sensibilia; quare non potest supponi, quòd omittatur obseruantia præcepti ex inclinatione intrinseca potentiae ad creaturas; & quamuis anima nostraj dum est in corpore, magis afficiatur ad sensibilia; tamen, quæstio de possibilitate puræ omissionis præscindit ab huiusmodi statu animæ, supponens solum libertatem voluntatis.

Eodè modo refellitur responsio Auerse dicentis, ex habitu, quem aliquis habet erga aliquod bonum fieri, vt omittat; atque adeo, vt peccatum omissionis puniatur pœna sensus. Refellitur, inquam; nam, nec in omittente debet supponi talis habitus; &, si in eo supponitur habitus vitiosus, propter illum, & propter actus peccaminosos, à quibus est generatus, & propter eos, qui ex illo actualiter, vel virtualiter procedunt, poterit emittens puniri pœna sensus, non propter puras omissiones ex illo habitualiter tantum procedentes; nam, nec actus, nec omisso habet peculiarem, & actualem malitiam, atque adeo nec peculiarem punibilitatem, nisi ex eo, ex quo procedit, vel actualiter, vel virtualiter, non ex eo, ex quo procedit tantum habitualiter.

Respondetur ergo, quòd ad malitiam non requiritur positua conuersio ad creaturam, sed sufficit carentia voluntaria auersionis à creatura, seu carentia voluntaria conuersionis ad Deum, quando instat præceptum auertendi se à creatura, vel conuertendi se ad Deum, quæ carentiæ sunt actus interpretatiuè, vt dictum est; cum enim quis debet se conuertere ad Deum, & omittit conuerti, sicut è contra, cum quis pulsatus tentationibus peccati non consentit, etiam per puram omissionem, perinde extimatur, ac si nolit conuerti, & consentire; & certè voluntariè non facere malum, seu non velle facere malum, bonum est. Causantur autem istæ omissiones male non ex habitu vitioso, vel inclinatione naturali potentiae, sed ex imperfectione amoris erga bonum, & auersionis à malo: ex hoc enim fit, vt, proposito obiecto malo voluntas non positiuè auerfetur illud, sed tantum emittat prosequi, & proposito obiecto bono, non positiuè prosequatur, sed nec positiuè auerfetur; vnde ipsa pura omisso non est perfectè voluntaria. Causantur etiam ex imperfecta actualitate voluntatis, & ex occurso mo-

tiui vehementioris rapientis ad se voluntatem .

7. Sed replicatur adhuc ab Aduersarijs ; quia pura omiffio non videtur cuiusnam obiecti fit profeutio , nec interpretatiue ; vt , cum quis aduertens ad præceptum diligendi Deum , purè omittit , non possumus rationabiliter interpretari , quòd tali omiffione prosequatur potiùs hoc obiectum , quàm illud . Quæ ratio mouit quosdam , vt denegarent omnem bonitatem puris omiffionibus , & extra omne genus bonitatis moralis eas collocarent .

Respondeo , quòd hæc replica , sicut etiam Argumentum principale , non militat solum contra puras omiffiones , sed soluenda est etiam ab Aduersarijs . Constat enim , quòd simpliciter possumus culpabiliter velle omittere : Quæritur ergo tunc , quòdnam obiectum prosequatur voluntas , seu ad quòdnam bonum creatum tunc se conuertat , postposito Deo . Et quòd dicent Aduersarij in tali casu , dicemus , & nos de pura omiffione , nam pura omiffio , vt dictum est , est interpretatiue voluntas omittendi . Insuper , & fortius . Quidquid sit : An sit possibilis pura omiffio , tamen vera est , & ab omnibus concedenda ista conditionalis , quam concedunt ex Aduersarijs Medina , & Auerſa : si daretur pura omiffio contra præceptum , illa esset peccatum . Definiant ergo Aluarez , & Aduersarij , quomodo in tali peccato sit auersio , & conuersio , & quomodo possit illi correspondere pœna sensus , & ad quemnam locum damnaretur moriens in eo . Tertio . Odium Dei est peccatum , immo grauissimum peccatorum , & tamen in eo nulla est actu prosequutio boni creati ; & vniuersaliter in omnibus actibus fugæ . Neque enim necesse est , vt fuga supponat actu profectionem obiecti contrarij , licet debeat supponere potentiam ordinatam ad profectionem boni , non enim dantur potentie propter solas fugas , quamuis dentur actus puræ fugæ .

Dicendum ergò , non in omni peccato reperiri auersionem , & conuersionem , sed tantum in peccato profectionis , seu , non omni auersioni coniunctam esse conuersionem , licet omni conuersioni peccaminosæ adiungatur auersio à Deo , eo ipso quòd conuersio peccaminosa est . Non enim omnis actus voluntatis est profeutio , vel conuersio , sed datur etiam actus puræ fugæ , qui non necessariò oritur ex actuali amore boni contrarij . Quia autem vix , vel , ne vix quidem contingunt peccata puræ omiffionis , ideo dicitur communiter à Theologis , in quolibet peccato reperiri conuersionem , & auersionem . Pœna ergo sensus , etiam actibus peccaminosis puræ fugæ , & ipsi puræ omiffioni est debita ; & solum peccatum originale puerorum decedentium sine baptismo solet dici a Recentioribus puniri pœna damni tantum , & non sensus ; neque ea ratione , quia , scilicet , puræ auersioni non debeat pœna sensus ;

sus; sed quia illud peccatum non propria, sed aliena, idest, Adæ voluntate commissum est; quod tamen esse falsum, & contra Scripturas, & Augustinum latè ostendimus libro de Peccato originali. Quod vero nō in omni peccato reperiatur auersio, & conuersio fatetur etiam Auerſa 1. 2. qu. 87. sect. 6. Et, quod etiam puræ omissioni detur pēna sensus, potest colligi ex dicto Christi Domini, qui, missurus impios in ignem æternum, commemorat tantum peccata omissionis: *Esuriui, & non dedistis, &c. sitiui, & non dedistis, &c.* Matthæi 25. aliter memorasset tanquam causam meritoriam pēnæ sensus id, cui pēna talis nō debetur, & siluisset id, cui talis pēna debetur, idest, commissionem.

8. Obijcitur sextò. Peccatum omissionis multiplicatum destruit virtutem acquisitam, & generat habitum vitiosum; sed hoc non potest fieri nisi per actus oppositos; ergo nulla datur pura omisio, sed quælibet coniuncta est cum actu positiuo.

Respondeo, destructionem habitus non esse efficienter à puris omissionibus, nam destructio est vera operatio, quæ à pura carentia, procedere non potest; sed habitus ex natura sua deficiens, sicuti impetus impressus alicui corpori, desinit esse, nisi conseruetur per actus consimiles illis, à quibus est genitus; & in hoc sensu dicitur destrui per omissiones, ex defectu, nimirum, conseruantis. Quod vero pura omisio peccaminosa generet habitum vitiosum, etiam negandum est cum, Durando in tertio dist. 33. qu. 2. Herrera disp. 3. qu. 5. Salas 1. 2. qu. 71. tract. 13. disp. 1. sect. 5. nu. 91. Quia effectus positiuus requirit causam positiuam, habitus autem est facultas operatiua data potentia ad faciilius, & perfectius operandum, atque adeo est qualitas positiuua; ergo non potest generari per puras omissiones, aliter effectus esset præstantior sua causa, & habitus inclinaret ad alia, quàm ad ea, à quibus est genitus, quod est contra eius rationem; nam esset genitus, vt dicitur, ab omissionibus, & inclinaret ad actus vitiosos positiuos. Non ergo habitus generatur ex puris omissionibus, præcipue cum istæ, vel rarissime, vel fortè numquam contingant, & ad generandum habitum requiratur frequentatio suarum causarum, idest, actuum; sed generatur ex actibus positiuis, qui solent adiungi omissionibus.

9. Obijcitur septimò. Omisio actus externi semper oritur ex alio actu, vel quasi actu externo, vel occupatione; vt cum quis non interest Missæ, quia scribit, ambulat, ludit, vel alibi quiescit; ergo omisio etiam actus externi prouenit ex aliquo actu interno, quatenus, cognito præcepto, voluntas, vel positiuè vult non elicere actum, vel voluntariè distrahitur ad alia. Hoc Argumentum vrgent Vasquez, & Aluarez.

Respondeo primò; quod licet omisio actus externi non soleat esse
sine

sine alio actu externo, id tamen est per accidens, quia, quantum est ex ratione libertatis, potest voluntas immediate omittere, idest, sine actu positivo.

Resp. secundò, quòd arguentes ipsam existentiam agentis in loco, etiam si nihil operetur, sed simpliciter quiescat, vocant actum, vel quasi actum; indeque concludunt, quòd omnis omissio externa habet actum, vel quasi actum adiunctum, quod utique bene concludunt; non enim, potest agens, nec moveri, nec quiescere; quòd si fiat comparatio strictè .1. si nomen actus tribuatur tantum operationi, prout operatio contradistinguitur à quiete; argumentum erit ad oppositum: sicut enim, potest omitti actus externus, vt auditio sacri, etiam si agens nihil operetur, sed simpliciter quiescat; ita potest omitti actus internus absque eo, quòd voluntas eliciat actum, sed per puram cessationem ab actu. Ex quo patet, non esse necessarium pro solutione huius argumenti excogitare disparitates inter actus, & omissiones internas cum externis, vt nonnulli faciunt.

9. Obijcitur octauò. Non potest dari voluntarium absque motiuo, sed pura omissio nullum habet motiuum; ergo non potest dari pura omissio voluntaria. Probatur Maior. Voluntas est appetitus rationalis, ergo omissionis, & commissionis eius debet assignari ratio, - siue motiuum. Adhuc. Voluntas habet libertatem, tum contrarietatis, tum contradictionis, sed ad exercitium talis libertatis requiritur motiuum, non enim voluntas potest odio habere aliquod obiectum, nisi, quia amat oppositum; ergo neque poterit omittere, nisi quia vult oppositum. Probatur Minor, quia non potest assignari obiectum, siue motiuum puræ omissionis.

Respondent aliqui negando Maiorè; dicunt enim, omissionem non habere motiuum, sed solum causam, scilicet, efficientem, aut quasi efficientem, quæ est ipsa libertas voluntatis. Ad probationem dicunt, voluntatem dici appetitum rationalem, quia sequitur formam apprehensam à ratione, non quia etiam in omissionibus debeat habere motiuum, imò exercitij libertatis nullum dicunt dari motiuum; non enim dicunt, posse afferri rationem, cur voluntas exerceat aliquem actum, nisi quia vult; quamvis specificationis assignetur motiuum, bonitas, vel malitia obiecti.

Verum pro responsione Argumenti ad hæc descendere non oportet; facile enim puræ omissionis est assignare motiuum; cum enim pura omissio sit interpretatiue actus, assignari eius potest idem obiectum, quod esset obiectum actus volitionis; cum enim quis, v. g. instante præcepto de eliciendo actu dilectionis, omittit elicere, habet pro motiuo illud ipsum, quod esset motiuum volitionis; talis enim omis-

omifsio est interpretatiuè actus; omittere enim, cum quis tenetur facere, perinde est, ac si nolit facere, atque adeò id, quòd esset motiuum volitionis, puta difficultas actus, vel habitus ad oppositum, erit interpretatiuè motiuum omifsionis.

C A P V T XIX.

An pura omifsio possit esse bona moraliter?

1. **Q**Uòd pura omifsio possit esse moraliter mala, supposuimus capite præcedenti, & patet. Quia per hoc præcisè, quod quis non elicit actum præceptum à lege, peccat, nec requiritur actus positivus contra legem, quia eo ipso, quo non exequitur præceptum legis, facit contra legem. Vnde Iacob 4. *Scienti bonum, & non facienti, peccatum est illi*. Quod adeo verum est, vt etiam negantes possibilitatem puræ omifsionis, teneantur admittere hanc conditionalem: Si detur pura omifsio actus præcepti, ipsa est mala.

Sed, an possit dari pura omifsio moraliter bona, est dubium, & communis sententia negat; quia ad bonitatem actus, requiritur, vt sit volita honestas obiecti, saltem indirectè, i. vt sit volitum obiectum honestum, id autem sine actu positivo esse non potest, ergo pura omifsio non potest esse bona moraliter. Ad malitiam autem non requiritur, vt sit volita inhonestas obiecti; ergo potest dari pura omifsio mala moraliter.

Sed hoc nihil est; Vniuersaliter enim ad actum, siue bonum, siue malum, siue prosecutionis, siue fugæ requiritur obiectum attinctum; actus enim sine obiecto attincto intelligi nō potest, cum sit ipsa attinctio obiecti, siue prosequendo, siue fugiendo. Hic autem non quærimus de bonitate actus, sed de bonitate omifsionis, vnde non sunt requirenda ea, quæ requiruntur ad bonitatem actus. i. attinctio obiecti boni, sed potest sufficere, quòd sit malus ille actus, qui omittitur: Carere enim actu malo, bonum est. Insuper, cum dicunt, ad bonitatem actus requiri, vt sit volitum obiectum honestum; videntur tantum spectasse actus prosecutionis, prætermisso actu fugæ, ad cuius bonitatem certè non requiritur, vt sit volita honestas, sed, vt nō sit volita inhonestas; nisi credant non posse dari actus fugæ puræ, quòd omnino falsum est. Si igitur datur actus fugæ bonus, quo est nolita inhonestas, aduertant, quòd omifsio etiam pura, saltem quando adest præceptum faciendi, est interpretatiuè actus nolitionis; nam purè omittere actum dilectionis Dei, quando adest præceptum diligendi, perinde est, ac nolle diligere; ergo quando adest præceptum non faciendi, & aliquis aduertens ad præceptum, simpliciter.

pliciter omittit facere, talis omisio est interpretatiue nolitio. Sed nolitio tunc esset bona formaliter; ergo pura omisio potest esse bona, & habebit interpretatiue pro objecto, siue motiuo illud ipsum, quod esset objectu actus positiui nolitiois. Quod habet locum, etiam si ad bonitatem moralem actus dicatur requiri (quod nos verissimum putamus) ut si volita per se, & directè honestas obiecti: Sicut enim quis propter inhonestatem furti potest elicere actu nolitiois furti; ita propter inhonestatem eiusdem omittere actum volitionis eiusdem, cum vtraque ratio, tum bonitatis, tum malitiæ supponatur præcognita, neque propter hoc, quantum video, requiritur actus positiuus, immo oppositum conuincitur ex rationibus adductis capite precedenti, quia, scilicet, cognito objecto sub ratione boni, & mali, potest voluntas pro sua libertate, vel prosequi ratione bonitatis, vel, non tantum positiue fugere, sed, & pure omittere ratione malitiæ.

Hinc arguitur. Honestas, & laudabilitas non solum est in prosecutione virtutis, sed & in omissione actus vitiosi; nam talis omisio est æquiualeuter, & interpretatiue nolitio, seu fuga; ergo pura omisio potest esse bona moraliter, & laudabilis. Quod autem pura omisio sit interpretatiue actus nolitiois ex Aduersarijs concedit Salas 1. 2. qu. 6. nu. 89. Huc afferri potest illud Ecclesiastici 21. *Beatus vir, qui potuit transgredi, & non est transgressus: facere mala, & non fecit*. Neque enim necesse est, hic intelligi actum positiuum volitionis, terminatus ad ipsam omissionem, quasi sensus sit: *Beatus vir, qui potuit transgredi, & habuit positiuam voluntatem non transgredendi, &c.*; tum, quia hoc gratis dicitur; tum quia, si ad bonitatem omissionis externæ non requiritur, ut adsit actus externus positiuus impossibilis cum ea, ex g. ut bona sit pura omisio furti, non requiritur, ut adsit actus externus impossibilis cum furto, puta, occupatio manuum in largiendis elemosynis; quare ad bonitatem omissionis internæ requiritur antecedentia, vel concomitantia actus positiui interni?

Huc, & illud Psalmi: *Declina à malo, & fac bonum*; neque rursus hic necessario intelligendus est actus positiuus, quo velimus declinare à malo. Nam illa verba intelligenda sunt de declinatione à malo, non tantum per actus externos, sed, & internos; sed pura omisio actus mali interni est declinare à malo, ut patet; ergo est obedientia legis, atque adeo bona. Præterea, gratiæ hic intelligeretur actus positiuus, imò non potest intelligi; tunc enim præceptum negarium euaderet affirmatiuum, immo tolleretur distinctio inter præcepta negativa, & affirmatiua, si, cum dicitur: *Ne facias, aut cogites malum*, diceretur: *Habe positiuam voluntatem non faciendi, aut cogitandi malum*; ex quo etiam sequeretur, nullum præceptum obligare semper, & ad semper, nam
præ-

præcepta affirmatiua non ita obligant.

Arguitur etiam secundò; quia omne voluntarium, seu liberum, conforme legi est bonum moraliter, atque adeo laudabile, sicut omne liberum difforme legi est malum moraliter, & vituperabile; sed omiffio est libera, vt supponitur, & quando est difformis legi est mala moraliter, ergo quando est conformis legi est bona moraliter, & laudabilis. Quòd autem omiffiones possint esse conformes legi, est euident in legibus negatiuis, quæ prohibent actus positiuos, vt non habere odio Deum, aut proximum, nolle mentiri, nolle blasphemare. Sed dicitur, ad bonitatem omiffionis requiritur bonum motiuum, quod non potest haberi, siue attingi sine actu positiuo; ergo, si voluntas purè omittit malū, id non facit propter bonum aliquod motiuum, sed ex sua libertate; ergo in pura omiffione non potest reperiri bonitas moralis.

Respondetur, etiā ad omiffionem malam requiri motiuum; prorsus enim ad omne voluntarium, etiā omiffionis requiritur cognitio, vt patet ex definitione voluntarij; ergo bonitas, vel malitia cognita est motiuum voluntatis, vel facientis, vel omittentis, puta, in volitione fornicationis, delectatio, in omiffione, turpitudine; nec afferri potest aliud motiuum talis omiffionis, cum supponatur nullum aliud motiuū esse propositum voluntati, nisi delectationē, & turpitudinē, nec dici possit omiffionem habere pro motiuo delectationem, vt patet; bonum enim est motiuum prosecutionis, malum autem, vel positiuę nolitionis, vel omiffionis. Quare falsò dicitur, quòd voluntas omittat non propter aliquod motiuum, sed ex sua libertate; non enim in eo sita est libertas voluntatis, vt possit exire in actum, siue faciendo, siue omittendo sine motiuo, nulli enim potentie id conuenire potest, omnisque actus secundus voluntatis, nominando actum secundum etiam omiffionem actus secundi, est circa bonum, vel malum, extra quæ nullo modo potest ferri voluntas, sicuti nec intellectus extra verum, vel falsum. Sed in eo sita est libertas, vt apparente in obiecto ratione, tū boni, tū mali possit voluntas, vel illam sequi, vel hanc fugere, aut omittere. Adest ergo motiuum in omiffione illud ipsum, quod esset motiuum actus positiuę nolitionis; nam, vt dictum est, omiffio est interpretatiuè nolitio; potest ergo esse bona, si sit omiffio actus mali, atque adeo laudabilis.

Vanum etiam est, quod respondet Auerſa quæst. 18. de Bonitate, & malitia humanorum actuum sect. 3. obiec. 4. Quòd, cum quis non peccat, cum possit peccare, solū laudari potest negatiuè, quia non peccauit; non meretur autem positiuè laudem, & præmium, cum non per se amauerit honestatem virtutis. Vanum, inquam, idest; nam obiectum talis laudis certè est quid negatiuum; laudatur enim, quòd non peccauerit,

rit, cum potuerit; laus verò ipsa est quia positivum; & hoc est, quòd contendimus; posse, immo debere laudari aliquem, quia omisit actus malos, seu, quia non peccavit. Vnde prorsus hæc responsio nihil dicitur. Item; siue negativa, siue positiva laude certè nihil laudari debet, aut potest, nisi bonum; non enim malum, aut indifferens; ergo, si pura omisso laudari potest, bona est. Quòd autem subit, talem omittentem non mereri positivè laudem, & præmium, quia non per se amant honestatem virtutis. Responderetur, deberi laudem, & præmium, non solum amori, & prosecutioni virtutis, sed etiam fugæ, & omissioni vitiorum; seu actuum malorum, præcipuè cum omisso sit interpretatiuè, & virtualiter nolitio.

Addimus tamen, non habere eandem mensuram bonitatis omissionem mali, & actum positivum nolitiois eiusdem, quia omisso non est perfectè voluntaria, sicut actus positivus. Propterea in primo huius Operis diximus, puram omissionem non reperiri in Deo, quia est imperfectè voluntaria.

C A P V T XX.

An ut omisso sit voluntaria requiratur obligatio faciendi?

1. **E**X dictis patet, ad omissionem voluntariam requiri potestatem faciendi; atque adeo cognitionem actus, quem quis omittit; potestatem quidem, quia secus omisso, siue carentia actus non esset ex libertate voluntatis, sed potius naturalis, sicut carentia lucis in aere; cognitionem verò, quia sine cognitione non adest potestas in voluntate, cum non possit ferri in incognitum. Vltèrius modo quæritur, an requiratur etiam debitum, siue obligatio faciendi, itant omittens non omitat voluntariè, nisi non solum possit, & sciat, sed etiam debeat facere. Et quidem in capitibus præcedentibus sæpiùs loquuti sumus de omissione supponente debitum faciendi, quia ibi omisso clariùs cognoscitur, & negantes puram omissionem maiorem vim faciunt in ea, extimantes impossibilem puram omissionem culpabilem; culpa autem in omitendo supponit debitum faciendi. Cæterum absolutè videndum est; an ad omissionem voluntariam requiratur debitum faciendi.

Affirmant Medina p. 2. qu. 6. art. 1. & 3. & qu. 71. art. 5. Viçoria qu. 6. art. 3. Navarrus in Manuali prælud. 6. nu. 3. Carafa disp. 2. de Voluntario, & involuntario nu. 13. concl. unica.

Ne;

Negant Angelus cap. 6. Moralium comat. 4. & cap. 16. comat. 1. disp. 24. cap. 3. Durand. in 3. dist. 33. qu. 1. Salas tract. 3. dup. 3. sect. 4. nu. 36. Alvarez disp. 24. Auerla qu. 6. sect. 6. Valent. punc. 1. ad 2.

2. Puto adhærendum negativæ. Quæ probatur primò a priori ex ipsa definitione voluntarij; in ea enim nulla fit mentio obligationis; sed simpliciter dicitur voluntarium esse, quod est a principio aut intra id est, ab appetitu cum cognitione; ergo, ut omisio sit voluntaria, non requiritur obligatio faciendi, sed sufficit appetitus cum cognitione, aliter definitio esset diminuta.

Secundò. Nullus negare potest esse voluntarium id, quod est in nostra potestate, seu, cuius Domini sumus; sed ad hoc nihil confert obligatio faciendi; ergo omisio potest esse voluntaria, etiam si non adsit obligatio faciendi.

Tertiò. Actus est voluntarius, etiam si non adsit obligatio omittendi, v. patet in actibus bonis, præcipue præceptis, quos non solum non tenemur omittere, sed etiam tenemur facere; ergo omisio potest esse voluntaria, etiam si non adsit obligatio faciendi; imitat enim eadem ratio; neque vlla videtur assignabilis disparitas.

Quartò. Præceptum faciendi non potest esse causa, ut omisio sit voluntaria; cum potius præceptum visum moveat ad faciendum, & retrahat ab omissione; ergo, &c.

Quintò. Præcepta, monita, ac consilia sunt de actibus, & omissionibus alijs voluntarijs, id est, qui supponuntur voluntarij ex Philosopho 3. Ethic. cap. 5.; nec ratio voluntarij consistit in eo, ut sit contra, vel iuxta præceptum, quâvis in hoc consistat ratio bonitatis, vel malitiae moralis; ergo, si omisio supponens præceptum, seu obligationem faciendi est voluntaria, erit etiam voluntaria sine tali obligatione.

Sextò. Ut omisio sit voluntaria non requiritur obligatio omittendi; aliter nulla posset dari omisio mala, cum quævis esset ex obligatione; ergo neque requiritur obligatio faciendi. Consequentia constat ex paritate, immò a fortiori, quia obligatio omittendi videtur aliquantulum posse movere voluntatem ad omittendum, atque adeo reddere omissionem voluntariam; at non apparet, quomodo obligatio faciendi possit reddere voluntariam omissionem, cum omisio sit contra obligationem.

Septimò. Omisio sequens positivam voluntatem omittendi est voluntaria, etiam si non adsit obligatio faciendi, est, inquâ, voluntaria, non solum obiectivè, quia volita, sed etiam causaliter; reducit enim in voluntatem, tanquam in causam per se ipsius, eo modo, quo omisio reduci potest in voluntatem, id est, indirectè, tanquam in non agens; ideo enim adest illa omisio, quia voluntas vult omittere; ergo etiam po-

rest dari omisso voluntaria, licet non sit obiectum volitum, absque obligatione faciendi, nam omisso pura est interpretatiue voluntas omittendi.

3. Obijcies primò. Si ad voluntariam omissionem sufficeret posse, & scire, sequeretur, quemlibet habere infinitas omissiones voluntarias, quia infinita penè sunt, quæ possumus, & scimus facere, nec tamen facimus. Consequens est absurdum; ergo ad omissionem voluntariam ultra posse, & scire, requiritur obligatio faciendi.

Respondetur negando sequelam. Ad probationem dicitur, quòd etiam si infinita fortè sint, quorum habemus species, seu quæ habitu scimus, nò tamen quæcùq; scimus in actu primo, actu consideramus; requiritur autem actualis consideratio, vt omisso sit voluntaria, & libera, nam obiectum actu non consideratum, seu agnitum non mouet voluntatem; non ergo habemus infinitas omissiones, sed eorum tantum actuum, quos consideramus, & cognoscimus, & facere omittimus.

Obijcies secundò. Si daretur omisso voluntaria absque obligatione faciendi, talis omisso nec esset bona, nec mala, nec indifferens. Consequens est absurdum; ergo & Antecedens. Probatur sequela in omissione actus, qui est tantum de consilio, non de præcepto; talis enim omisso non est mala, cum non sit contra præceptum; non bona, quia est omisso actus boni, & pertinentis ad perfectionem euangelicam; neque indifferens, quia supponitur, non posse dari aliquod morale indifferens in individuo.

Respondetur, quòd talis omisso, siue etiam voluntas omittendi, etiam individualitet considerata est indifferens quantum est ex ratione sui obiecti; negatur autem actus indifferens in individuo, idest, si consideretur, non solum secundum obiectum, a quo sumitur species eius, sed etiam secundum finem, & circumstantias. Verum voluntas omittendi, potest habere finem, in què referat ipsa omissionem, atq; adeo ex bonitate, & malitia finis potest reddi bona, vel mala moraliter. At pura omisso nullum habet finem, neq; interpretatiue; quia, quantum est ex natura eius, non possumus interpretari in sic omittente plusquam voluntatem omittendi. Igitur admissio, quòd supponit argumentum, actum non habentem saltem bonum finem esse malum malitia otiositatis, sequitur, quòd pura omisso actus, qui sit tantum de consilio, sit mala, quatenus est otium voluntatis. Sed de hac re, idest, an possit dari actus indifferens in individuo, diffusius tractabimus in tertio huius.

•••••
•••••

CAPVT

C A P V T XXI.

An effectus sequens Omissionem non supponentem obligationem faciendi sit voluntarius omittenti?

1. **D**iximus, Omissionem esse voluntariam, etiam si non adsit obligatio faciendi id, quod omittere dicimur, dummodo adsit facultas, & notitia, siue consideratio. Quæritur modo; an, si ad omissionem sequatur aliquis effectus, dicendus sit voluntarius omittenti, etiam si omittens non teneatur impedire, supponendo, quod ille effectus sit præcognitus, nam quæ non sunt cognita in seipsis, nullo modo possunt dici voluntaria, aut volita. Ex g; si conflagret aliqua domus, & aliquis, qui supponitur non teneri ad impediendum, videat destructionem sequuturam, & omittat succurrere, an destructio domus dicenda sit illi voluntaria: habet autem locum quæstio, siue omissio sit pura, siue coniuncta cum aliquo actu.

Negant Cuietanus, Nauarrus, Medina, Vasq. Carras, affirmat Salas. Mihi videtur dicendum primo: ex præcisa obligatione impediendi non fieri, ut effectus sequens omissionem sit voluntarius omittenti. Probatur Assertio omnibus medijs, quibus cap. præced. arg. 4. probatum est, omissionem ipsam non reddi voluntariam, eo quia sit contra præceptum. Modo additur: quia præceptum est de impediendo; ergo non impedire est contra præceptum; ergo irrationabile, & præposse- rum est, ut ex vi præcepti effectus sequutus contra præceptum reddatur voluntarius transgredienti præceptum.

Sed hic obijcitur. Quia effectus sequens omissionem reputatur voluntarius ei, qui tenebatur impedire, non vero eis, qui non tenebantur; ex g. si, Sacrista non claudente Sacrarium, committatur furtum de rebus sacrarij, ipsam furtum censetur culpabile, atque adeo voluntarium. Sacristæ, qui tenebatur claudere, non vero alijs, etiam si sciuisent, Sacrarium non fuisse clausum; ergo ex obligatione impediendi fit, ut effectus sequens omissionem reputetur voluntarius ei, qui tenebatur impedire.

Respondetur, ex illa omissione reputari Sacristæ culpabile furtum, non tamquam simpliciter voluntarium, sed tamquam voluntariè permissum: culpa enim est omittere, quod quis facere tenetur, atque adeo permittere, quod quis tenetur impedire; hinc omnibus superioribus ad-

scri.

scribuntur ad culpam malè facta iudiciorum, quæ possunt, debentque impedire, & non impediunt; non verò alijs. Proinde.

2. Dicendum videtur secundò: effectum sequentem omissionem voluntariam dicendum esse tantum voluntariè permisso omittenti. Ita fere inter terminis Averſa quest. 8. de Actibus humanis, sect. 6. Probatur. Nam effectus sequens omissionem voluntariam non est voluntarius, nisi, ut ut trahitur ex omissione; seu ex omissione non trahitur, ut a causa, sed tantum, ut ex permissione; tamquam non impeditus, quia, non impedire, est permittere; ergo non potest dici voluntarius omittenti, nisi ut permisso, quod non est esse propriè voluntarium, siue voluntum.

Hæc Assertio est communis eis, qui docent cum D. Thomâ 1. part. qu. 91. art. 3. & 2. qu. 104. art. 1. ad primum, quod etiam si Deus condidisset hominem in puris naturalibus, adhuc mortalitas, & concupiscentia sequentes humanam naturam in tali statu, non essent ex intentione Dei, sed ex necessitate materiæ, atque adeo permisso solum à Deo, non volitæ; & tamen mortalitas, & concupiscentia in illa hypothefi sequerentur voluntariam Dei omissionem, utique non supponentem obligationem; quia, scilicet, non dedisset naturam talitatem originalem; ergo effectus consequens omissionem, quatenus talis, non habet, ut dicatur voluntarius, sed solum permisso.

Contra secundam Assertionem obijci potest fundamentum sententiae oppositæ (quamvis oblectio non militet directè contra Assertionem). si effectus sequens omissionem, quæ non est contra præceptum, esset vltimo pacto voluntarius omittenti, sequeretur, omnia peccata esse Deo voluntaria. Ipse enim potest ea impedire, & scit infallibiliter futura, nisi impediat; & tamen omittit impedire; sed peccata nullo modo dici possunt Deo voluntaria; ergo, ut effectus sequens omissionem dici possit voluntarius omittenti, requiritur obligatio impediendi, seu, ut sit contra præceptum.

Hoc Argumento fractus Salas admittit, peccata esse à Deo volita indirectè, unde acriter in ipsum inducitur Carafa.

Respondetur tamen ex secunda nostra Assertionem, quod effectus sequens omissionem, maxime si sequitur contingentè, non est voluntarius omittenti, sed solum permisso; quo sensu non est inconueniens, immò necessarium affirmare, peccata esse à Deo permisso, nisi enim eo permittente, evadere non possent.

Additur; quod peccata non sequuntur necessariò, sed contingentè omissionem Dei non dantis auxilium efficax, vel aliter impediens, nam adhuc possunt evitari per vires auxilij sufficientis. Cum ergo non sint connexa ex natura rei cum prædicta omissionem, non sequitur, quod si omisio est Deo voluntaria, etiam peccata sint ipsi voluntaria.

Ve.

Cap. XXV. De effectu seq. dñiss. uolunt. 95

Verum etiam ea, quæ sunt per se, & necessario connexa in ratione entis, possunt non connecti in ratione voliti, sicut etiam in ratione scibilis; ut de natura pura, & de concupiscentia affirmant communiter Theologi. Et ratio est; quia licet unum per se sequatur ad aliud, potest tamen agens velle illud primum in ordine ad aliquem finem, ad quem non conducit, vel etiam repugnat illud secundum, quamvis necessario sequatur, atque adeo non erit volitum ab agente, sed tantum permixtum. Exemplum potest esse ex D. Tho. locis citatis. Artifex fabricans gladium eligit pro materia ferrum, quia hæc materia est utilis ad finem ab ipso intentum, nimirum, ad scissionem, propter sui durti-
tiam, & acumen; ad ferrum autem sequitur necessario rubigo, quæ repugnat prædicto fini. i. scissioni; & per consequens non potest esse intentæ ab artifice; nullum enim agens intendit id, quod repugnat suo fini; ergo, quamvis ad ferrum electum ab artifice sequatur necessario rubigo, non tamen potest dici ab eo volita, quamvis ab eo sit volitum ferrum, ad quod illa sequitur.

Similiter, si Deus condidisset hominem in puris naturalibus, utiq; finis eius in homine condendo fuisset, ut opere, ac labore suo perueniret ad statum felicitatis; consequutioni autem huius status impedimento est concupiscentia, quæ inclinatur ad peccata, atque adeo ad damnationem; ergo, quamvis sequatur necessario conditionem puræ naturæ, non est dicenda voluntaria Deo creati naturam in illo statu, cum repugnet fini ab ipso Deo intento.

Fortasse etiam potest aliquod obiectum connecti necessario cum alio volito, nec repugnare fini volentis, nec tamen erit volitum, si ex natura sua non sit volubile. Talis dicenda est turpitude peccati ab eis, qui eam arbitrantur carentiam, seu defectum sequentem auctum positivum; sequitur enim necessario actum illicitum contra legem, & non repugnat fini volentis, ut delectationi v.g.; nec tamen ipsa turpitude est volita a peccante, quia nullo modo est volibilis; cum sit purum malum, & quâvis dicatur volibilis, vel volita a peccato, nullo tamen modo est volibilis; vel volita a Deo, quamvis sequatur entitatem peccati, quæ asseritur volita a Deo secundum Thomistas; Nec hic dici possit, quod repugnet fini Dei volentis. Ceterum Scotus in primo dist. 36. & alibi ait, quod ipse actus culpe est pena peccantis; culpa quidem, quatenus actus ab eo elicited, pena vero, quatenus in eo receptus, atque adeo quod sit voluntarius, ut elicited, non tamen ut receptus, aliter pena esse non posset, cum de ratione penæ sit, ut repugnat voluntati, vel appetitui; non enim uult peccator subijci actui peccaminoso, quo deturpatur, sed uult tantum delectari per actum, non deturpari. Constat autem, quod necessario receptio actus in voluntate sequitur elicitionem eiusdem, & tamen

tamen per Scortum elicitio est voluntaria, ut culpa, receptio autem involuntaria, ut pœna.

4. Verùm, quòd idem actus peccati sit culpa, & pœna pluries docet Augustinus; primo Confess. cap. 12., & lib. 5. cap. 8., & 3. de lib. arbitrio cap. 15., & lib. 21. contra Faustum cap. 9., & lib. 8. de Gen. ad lit. cap. 23., & lib. 6. contra Iulianum cap. 1., & term. 38. de verbis Domini aliquantùm post initium, & alibi. Quibus locis akissimè, & elegatissimè docet, ipsam culpam, seu iniquitatem peccantis esse pœnam eiusdem, itaut, cum quis facit, quod non debet, statim patiatur, quod debet in vno eodemq; opere malo; quòd sanè eo sensu intelligendum est, quòd ipse idem actus, qui est culpa, vt prosecutio obiecti illiciti, est etiam pœna, vt macula, & turpitudine peccantis, quam proinde patiatur ipse peccans; ergo ille actus, vt macula non est volutus, aliter non esset pœna, & tamen necessariò connectitur ratio maculæ cum actu peccaminoso; ergo licet duæ rationes obiectiuæ necessariò connectantur ad inuicem, potest vna voluntaria esse, non altera.

Sic ad rem. Deus dedit homini liberum arbitrium, non vt peccaret, immo, vt rectè faceret, & in eundem finem dat illi auxilia sufficientia, quibus redditur proximè potens ad rectè operandum; quamvis ergo sciat, infallibiliter, ad denegationem gratiæ efficacis sequuturum peccatum, & ipse eam denegat, tamen peccatum non potest reputari ipsi voluntarium, neque indirectè, neque interpretatiuè; tum quia non sequitur ex vi denegationis illius gratiæ, tamquam ex causa, sed ex libertate arbitrii; tum quia non sequitur necessariò, sed contingenter; tum etià, quia satis patet voluntas Dei de opposito, siquidem largitur gratiam sufficientem ad rectè operandum; ergo neq; possumus interpretari, quòd peccatum sit illi voluntarium, eo quia non tribuat gratiam efficacem, nisi interpretemur Deum habere oppositas voluntates; ergo ex voluntaria omissione, seu denegatione gratiæ efficacis, solum sequitur, peccatum consequens esse permissum à Deo.

5. Secundò obijcit Caraf. Vt effectus dicatur voluntarius debet reduci in voluntatem, vt in causam; sed quando sequitur ad omissionem, quæ non est contra præceptum, non potest reduci in voluntatem, vt in causam; ergo tunc nullo modo potest dici voluntarius. Probat Minor. Non potest reduci in voluntatem, vt in causam physicam, quia, inquit, voluntas non influit in omissionem, & licet possit influere, non tamen id sufficit, vt sit causa in actu; neque vt in moralem, quia omisso, quæ non est contra præceptum, non est culpabilis, neque laudabilis; omne autem morale est laudabile, vel culpabile; ergo, &c.

Respondetur; quòd, si voluntas non influit physicè, nec moraliter in omissionem, quæ non est contra præceptum, pariter, nec hoc modo in-

Cap. XXI. De effectu seq. omiss. volunt. 97

do influet in omissionem, quæ est contra præceptum; non enim præceptum facit, ut voluntas influat; ergo, vel de utraque, vel de nulla debet dici, quod reduçatur in voluntatem, ut in causam, & tamen Carafa id negat de prima, affirmat de secunda.

Respondetur ergo ex dictis, talem effectum non dici propriè voluntarium, sed tantum permissum, atque adeò non necessariò reduci debere in voluntatem, ut in causam strictè, & propriè, sed tantum, ut in causam largè, id est, non ut in operantem, sed, ut in non prohibentem, seu impediens; est enim talis effectus voluntarius 1. volutariè permissus, quia voluntas non operatur, cum possit. Quod autem subditur, omissionem huiusmodi non esse, neque laudabilem, neque vituperabilem, patet, quid sit dicendum ex cap. præced. in responsione ad secundum, potest enim dari actus indifferens in ordine ad obiectum, licet non possit dari consideratis etiam sine, & circumstantijs; quare talis omisio erit indifferens ratione sui obiecti; de bonitate autem, vel malitia eius iudicandum est secundum finem, in quem refertur, & si nullum habeat finem, iudicanda est mala, tamquam otiosa.

4 Tertiò obijci potest. Effectus sequens omissionem, quæ est contra præceptum, imputatur ad culpam omittenti; ergo reputatur illi voluntarius, & omittens censetur causa eius. Vnde dicit Philosophus 2. phys. tex. 25, quod, sicut Gubernator per suam præsentiam est causa salutis Navis, ita per absentiam est causa submersionis, & 1. Post cap. de Demonstratione, docet, quod si affirmatio est causa affirmationis, etiam negatio est causa negationis; ergo, vel falsa est secunda conclusio, quæ assertit, huiusmodi effectus non posse dici voluntarios, sed tantum permissos; vel falsa est prima, quæ dicit eandem esse rationem, quantum ad denominationem voluntarij in huiusmodi effectibus, siue omisio sit contra præceptum, siue non.

Respondetur, ad culpam sufficere, ut effectus sit permissus, nam ei, qui tenetur impedire, culpa est permittere, & hoc est clarissimum, & notissimum; quare ad Argumentum neganda est Consequentia. Ad dictum Philosophi Respondetur, ibi sumi causam largè, prout comprehendit etiam non impediens, seu permittens; nam alias certum est, quod simplex omisio, siue carentia non potest esse causa positiva.

Ad secundum dictum ex primo Poster. dicitur, sicut ad primum; & additur, quod ibi causa potest intelligi causa in inferendo, quia sicut ex causa inferitur effectus, ita ex negatione eius negatio effectus, dummodo sit causa necessaria, & propria, ita, ut ex ea tantum possit prodire effectus.

5. Obijcitur quartò. Peccatori censetur voluntaria pœna æterna, quæ sequitur sua peccata, eo ipso, quo voluntariè peccat, sciens illam

N

sequi

sequi, etiam si peccet solo peccato omissionis, & tamen pena æterna repugnat intentioni peccantis, etiam dum peccat, nam per peccatum quærit, vel delectationem, vel utilitatem, vel excellentiam; ergo effectus necessarius consequens omissionem voluntariam, est voluntarius omittenti.

Respondetur, Argumentum destruere seipsum; si enim pena repugnat intentioni peccantis, ut assumitur, non potest peccanti esse voluntaria, ut concluditur; perinde est enim repugnare intentioni, ac voluntati; quod autem repugnet voluntati, certum est, non esse voluntarium; pena ergo non potest reputari voluntaria peccanti, nisi ut permessa: si autem aliquando dicitur ipsi voluntaria, est loquutio exaggeratiua, quod genus loquutionis in reprehendendo adhiberi solet.

C A P V T XXII.

An voluntas possit pati violentiam in suis actibus elicitis?

1. **Q**uia tripliciter aliquid dicitur involuntarium, vel ex metu, vel ignorantia, vel violentia, ideo, cum in præcedentibus loquuti sumus de primis duobus generibus involuntarij, restat, ut de tertio differamus. Involuntarium autem hoc tertio modo dictum dicitur inuitum, siue coactum, siue violentum; de quo hic primò quærendum est, an sit, seu reperiri possit in actibus voluntatis. Et quia actus voluntatis duplex est, elicitus, & imperatus, actus autem imperatus supponit elicitem, per quem imperatur, ideo primò videndum est, an actus elicitus voluntatis possit esse ipsi violentus.

Responsio communis est, negatiua, quod quidem patet ex terminis; quia omnis actus elicitus voluntatis est voluntarius, immò est velle; sed implicat, actum voluntarium, seu velle esse violentum; hæc enim contradictoriè opponuntur; & violentum est, quod est contra voluntatem, aut alium internum impetum, omnis autem actus elicitus voluntatis est inclinatio, seu impetus eius; ergo implicat, actum voluntatis esse violentum. Quare hanc sententiam propter hanc ipsam rationem tenent D. Thomas in 2. dist. 25. q. 1. ar. 2. ad primum, & tertium; Et qu. 1. De potentia Dei art. 3. ad primum. Durandus in 2. dist. 25. quæst. 4. Bonauent. ead. dist. in 2. parte art. 1. quæst. 4. & 5. Ægid. Quolib. 6. qu. 14. Scotus in 4. dist. 29. qu. unica, Vasquez disp. 26. cap. 1. Aluarez 1. 2. disp. 36. Carafa disp. 1. in quartum articulum quæst. 6. par. 2.

Salas

Cap. XXII. An vol. possit cogi in act. elic. 99

Salas tract. 6. de volunt. & inuolunt. disp. 2. sect. 6. num. 66.

2. Verum primus omnium id docuit Aug. 5. de Ciuit. cap. 10; ubi differens de necessitate, quæ fert suum effectum, etiam nolentibus nobis, docet primò, ab ea in multis immunes esse nostras voluntates, quo ad actus imperatos, quia multa facimus, quæ si nollemus, non faceremus. Deinde probat, semper ab ea immunes esse actus voluntatis elicitos, immo eos nullo modo posse esse coactos. Quo, inquit, primitus pertinet ipsum velle, nam, si volumus, est, si nolumus, non est; non enim vellemus, si nollemus. Et lib. de duabus Animabus cap. 10. sic idem probat. Vnus, atque idem animus vnum atque idem simul velle, & nolle non potest; cum enim quisquam inuitus aliquid facit, si eum roges, vtrum id facere velit, nolle se dicet. Item, si roges, vtrum id velit non facere, velle respondet. Ita inuitum ad faciendum, ad non faciendum autem volentem reperies. Et rursus, si quaramus, quam ob causam id inuitus faciat, cogi se dicet: omnis inuitus faciens cogitur: omnis, qui volens facit, non cogitur, & omnis qui cogitur, aut volens facit, aut non facit. Hinc definit ibidem actum voluntatis sic: Voluntas, inquit, est motus animi cogente nullo ad aliquid, vel adipiscendum, vel non amittendum. Hæc August. Definitiones autem traduntur per essentialia rei; ergo secundum Augustinum est essentialia actui voluntatis, vt sit absque coactione, & per consequens, neque per Dei potentiam potest illico actio conuenire. Diligentius tamen est hæc veritas demonstranda; vel enim supponitur, actum voluntatis produci ab ipsa voluntate; vel produci ab obiecto cognito, & recipi in voluntate, vt plures opinantur; vel saltem posse produci à Deo, & infundi voluntati. Si primum, facile apparet, actum elicited voluntatis non posse esse violentum. Siquidem non inducitur ab extrinseco; sed, si supponitur secundum, tunc non ita clare patet, actum elicited voluntatis, non posse esse illi violentum; quare id remanet ostendendum; igitur pro huius rei explicatione sit.

C A P V T XXIII.

Explicatur quid sit violentum.

1. **Q**uia difficultas capite præcedenti proposita de possibilitate, vel impossibilitate violentiæ in actibus elicited voluntatis explicari non potest, nisi declaretur violentum, ideo explicationem huius aggredimur. Violentum ergo communiter definitur: Cuius principium est ab extra, non conferente vim, passo, vel, quod sit ab extrinseco principio passo non conferente vim. Hanc definitionem Ægidius

Quol. 6. qu. 14. dicit, aliter intelligendam in naturalibus, aliter in voluntarijs: in naturalibus, inquit, ly, passio, debet esse casus dativus, ut intelligatur, id esse violentum in eis, quod procedit à principio extrinseco, quod principium non confert passio aliquam vim ad illud, quod ei dicitur violentum, v.g. motus vaporum sursum nō est ipsis violentus, quia licet sit à sole, qui est extrinsecus vaporibus, tamē sol confert eis aliquam vim ad illum motum, nimirum, calorem, qui est principium motus sursum. In voluntarijs autem, inquit, ly, passio, debet esse casus ablativus, ut scilicet, id intelligatur esse violentū in voluntarijs, quod procedit à principio externo, cui passum non cooperatur; & ex hoc declarat, cur actus elicitus voluntatis non possit esse violentus; quia, quod sit violentibus nobis, sit cooperantibus nobis, cum ipsum velle sit nostrum opus.

2. In hac Ægidij doctrina nonnulla desiderari possunt. Primò, potest queri, quomodo dictum de grammaticali constructione definitionis violenti possit habere locum in eadem definitione secundum verba, secundum quæ recitatur ab ipso; recitat enim sic: Violentum definitur à Philosopho 3. Ethic. Cuius principium est ab extra non conferente vim passio. Iuxta autem hanc seriem, seu constructionē verborum ly, passio, non potest esse nisi casus ablativus, quia ipsum participium, conferente, quod certè est ablativi casus, non potest concordare, nisi cum ly, passio, tanquam adiectivum cum substantivo; non enim adest aliud nomen, nec ullum verbum, à quo requiratur, ut casus dativus. Si enim Ægidius legeret definitionem, ut communiter: Violentum est, quod sit ab extrinseco principio non conferente vim passio, posset habere locum illa distinctio; quia posset ly, conferente, concordare cum ly, principio (& tunc ly, passio, esset casus dativus, requisitus, vel regulatus à verbo, seu participio, conferentes) & posset etiam ly, passio non conferente, habere se, ut ablativus absolutus. At iuxta, quod legit Ægidius, non potest salvis regulis grammatice habere locum illa distinctio, siue constructio. Sed hoc levius est; Philosophi enim, dum rebus inspicendis incumbunt, minus ad verba, eorumque constructiones deflectunt.

Illud gravius est, & sit secunda obiectio; Cum enim dicit, quod quantum ad actus elicitos voluntatis, semper voluntas confert vim, quia semper cooperatur, ipsumque velle est opus eius; vel intelligit, quod semper actus voluntatis producit ab ipsa voluntate, & si hoc est, rectè dicitur opus eius, & rectè discuitur; sed hoc negatur ab ipso; docet enim in secundo dist. 25; quod voluntas non aſuat seipsam, seu, non producit in se actum suum, sed solum recipit. Si autem intelligit, voluntatem semper cooperari, quia per actum receptum movetur, & tendit in obiectum; id non sufficit ad defendendum, quod actus elicitus

vo-

voluntatis non possit illi esse violentus ; nam quodlibet mobile , etiam dum violenter mouetur per motum suū tendit in terminum ; sequeretur ergo non dari motum violentum , si explicatio illa sufficeret .

Tertiò. Distinctio illa de duplici cōstructione de ly, passo gratis assumitur ; & facit insuper definitionem Philosophi æquiuiocam ; atque adeo non est admittenda .

Quartò. Repugnat mēti Philosophi, cuius definitio secundum translationem Lambini, sic habet : *Violentum id' esse videtur, cuius principium est extra, cum id, cui vis infertur, nihil opere conferat* ; & secundum translationem Argitopyli : *Cuius principium est foris, in quod nihil is, qui agit, aut patitur, confert* . Ex quibus manifestè patet, quòd ly, conferente vim passo secundum verba translationis communis, debet sumi in casu ablatiuo, non in datiuo, vt scilicet violentum sit, cui passum non confert vim, non id, ad quod passo non confertur vis .

Eundē sensum habent definitiones Nysseni, siue Nemesij, & Damasceni . Sic enim ille lib. 5. Philosophiæ cap. 1. *Inuoluntarij secundum violentiam hac est definitio : Cuius principium exterius est, nihil conferente per proprium motum eo, qui vim passus est* . Damascenus autem 2. Fidei cap. 24. *Inuitè fieri illud dicitur, quod principium externum habet, nihil suo pte motu, atque conatu ad actionem conferente eo, cui vis affertur* .

3. Sic igitur duplex illa cōstructio verborū in definitione violēti nō est admittenda, sed omnino ly, conferente vim passo, sumendum est, vt casus ablatiuus ; Quòd patet etiam ex verbis, quæ infra Philosophus subdit : *Quanam, inquit, violenta sunt dicenda ? An simpliciter, & propriè, cum causa in eis est, quæ sunt extra, & is, qui agit, nil opere ad actionem confert* . Immo duo illa membra distinctionis Ægidij, secundum duplicem verborum cōstructionem, in idem recidunt ; nam, dum agens confert passo aliquam vim, vt moueatur, tunc ille motus est cooperante eodem passo per virtutem sibi communicatam, vt motus vaporum sursum est ab eisdem vaporibus per calorem, & leuitatem, ipsis incorporatam, ideoque talis motus non est eis violentus, cum sit per virtutem ipsis inexistentē ; ergo non erat necesse excitare considerationem duplicis illius cōstructionis verborum, sed vniuersaliter poterat dici, illud esse violentum, cuius principium est extra, passo non cooperante . Fortè diceretur, Proiecta, siue pulsa mouentur per qualitatem illis à proijciente impressam, vt est communior sententia, & tamē mouentur violenter ; vt, cū lapis tendit sursum, vel æneiglobi exploduntur à tormentis ; ergo datur motus violentus etiam per virtutem mobili, siue passo inexistentem .

Respondetur, quòd hæc difficultas etiam militat contra sententiam Ægi-

Ægidij, & ideo ab omnibus est soluenda. Dicitur ergo primò, quòd propter hoc ipsum argumentū sententia de motu projectorū per qualitatem illis impressam a proijciente difficilis sit; ultra quòd repugnat ipsi Philosopho, qui docet, talem motum fieri ab aere.

Sed quia id etiam difficile est, respondetur secundò, quòd motus projectorum est violentus consideratis naturalibus ponderibus ipsorum, v. g. considerata naturali grauitate lapidis, ipse non nisi violenter pellitur sursum; illa enim principia, siue inclinationes naturales non tolluntur per qualitatem ipsis a proijciente impressam, sed solum superatur efficacia: nam impulsus vincit naturalem grauitatem eorum, & ideo motus per impulsū est illis violentus; at cum vapores vi Solis ascendunt sursum, spoliuntur grauitate naturali, & tribuitur eis leuitas mediante calore, ideoque talis motus est eis naturalis, non violentus.

3. Sed dubitatur contra definitionē violenti; Non enim videtur sufficere ad violentum, vt passum nihil conferat per propriam virtutem, immo videtur vterius requiri, vt resistat. Probant id Recentiores; tum quia aliter forma artificialis induceretur in materiam violenter, cum ad eam recipiendam non habeat inclinationem; tum quia motus circularis ignis in sua sphaera esset illi violentus, quia neq; ad ipsum naturaliter inclinatur; tum quia etiam Celi mouerentur violentè, cum nullam inclinationem videantur habere ad motum circularem, ex quo nullum commodum reportant.

Hæ rationes non videntur cogere; Non prima, quia per artem nulla res positiua absoluta inducitur in materiam, sed tantum tolluntur partes eius, vt sint in tali dispositione, & ordine inter se, quo reddant figuram intentam ab artifice; ablatio autem partium potest dici materiæ violenta, quia vnumquodque naturaliter appetit suam integritatem. Hinc apud Virgilium arbor in Thracio littore ferro incisus sanguinem ex vulnere, & gemitum emisit ex trunco: quòd quamuis fabulosè dictum sit, pertinet tamen ad indicandum naturalem appetitum rerum etiā insensibilium ad conseruationem suæ integritatis, quæ, scilicet, si sensu pollerent, dolorē conciperent ex detruncatione, abscissione, aut quacumq; sui læsione. Hinc etiam Manichæi, qui plantas, & arbores sentientes putabant, credebant arborem fici plorare, cum ex ea fructus decerperetur, vt refert Augustinus lib. 2. de Morib. Manich. cap. 17. & lib. 3. Confessio cap. 10.

Non secunda. Quia motus circularis est violentus igni, cui naturale est in sua sphaera quiescere, sicut, dum est, extra sphaeram moueri ad illam; quòd & dixit Philosophus 1. Cæli cap. 20.

Non tertia. Non enim, quia Celi nullum commodum reportant

ex

ex suo motu, ideo dicendi sunt moueri violententer, nam datur inclinatio etiam ad perficiendum alia, qualis est inclinatio cuiusque virtutis ad suam operationem, per quam tamen nullam perfectionem recipit in se, sed solum tribuit esse effectui.

4. Quia tamen violentum communiter dicitur esse contra inclinationem eius, qui violentiam patitur, & ipse Philosophus sect. 1. Problematum qu. 6. ait: *violentum esse, quod est contra naturam* iuxta translationem Theod. Gazæ, & 2. Eth. ad Eudemium cap. 8. alias 10. Interpres interdum ait: violentum esse præter naturam, interdum, contra naturam, quia vox Græca *μεγ*, est vtriusque significationis, & 3. Ethic. docet, violentum in animalibus esse molestum, & afferre dolorem, quod non faceret, nisi esset contra inclinationem naturalem, ideo dicendum est, id esse supplendum, vel intelligendum in definitione violenti, ut, scilicet, ly, nullam vim conferente passo, intelligatur, non tantum negatiue, sed etiam contrariè, quasi dicatur, opponente se secundum suam virtutem passo. Atque id dixit Scotus in 4. dist. 29. quæst. vnica, §. ad quæst. igitur; & Almaynus 1. Moraliū cap. 2; quos postea secuti sunt omnes ferè Recentiores, immo D. Th. hic art 4. ad secundum hoc modo explicat definitionem violenti.

5. Dubitatur etiam. An violentum debeat esse contra vim actiuam passi; an sufficiat esse contra inclinationem passiuam. Pro qua re multa verba profundunt Vasquez, & Salas, & integram quæstionem excitat Carafa; sed res, ut arbitror, est parui momenti, immo quæstio de voce; congruè enim potest appellari violentum, quod est contra inclinationem passiuam, nam id est contra naturam, cum ipsa materia dicatur natura 2. Physicorum; quidquid autem est contra naturam, est violentum.

6. His sic explicatis. Respondetur difficultati motæ, receptionem actus volitionis causati ab obiecto, vel à Deo non esse voluntati violentam, quia non est contra, immo potius iuxta inclinationem voluntatis; est enim voluntas inclinatio vniuersalis in actu primo erga omne bonum, & fuga eodem modo ab omni malo; quicuius autem actus volitionis est, uel inclinatio actualis in bonum, uel fuga actualis à malo, quia est, vel uolitio, uel nolitio; ergo nullus actus voluntatis, etiam si recipiatur ab extrinseco, est contra inclinationem voluntatis, & vniuersaliter, nullus actus secundus est contra inclinationem actus primi, uel habitus. Et sicut, quia materia prima de se est potentia receptiua, immo appetitiua omnium formarum, nulla forma potest induci uiolenter in eam spectatam secundum se; ita dicendum est de actu volitionis, & natura voluntatis. Tamen, nec illa receptio rectè dicitur voluntaria, quia non est à principio efficiendi interno, sed ab externo, neque actus ille

ille, seu qualitas, ut sic considerata esset propriè velle, quia, ut sic voluntas non intelligitur tendere per illam, quòd est propriè velle, nempe ferri in obiectum. Quare dicenda foret receptio naturalis, vel nouum excogitandum esset vocabulum ad modum illius receptionis explicandum: fortè posset etiam dici voluntaria per quamdam similitudinem; licet enim non esset à voluntate, ut ab efficiente, tamen esset secundum inclinationem voluntatis. Tendentia autem voluntatis per illum actum est voluntaria, quia est propriè motus voluntatis in obiectum, & est actiue ab ipsa, ut dixi etiam in primo cap. huius lib. De actu voluntatis, ut tendentia est, loquitur Ægidius, dum ait, quòd uelle est opus nostrum, sumendo ly, velle, propriè, scilicet, non ut dicit qualitatem, sed ut dicit tendentiam voluntatis in obiectum.

C A P V T XXIV.

Solutio Argumentorum.

1. **O** Bjcies primò. Manente actu odij erga aliquod obiectum potest Deus infundere voluntati amorem erga idem obiectum; sed talis actus esset voluntati violentus, quia repugnaret actui odij, qui supponitur permanere; ergo voluntas tunc pateretur violentiam, quantum ad actus elicitos. Probatur Maior: Quia contraria possunt etiam naturaliter esse simul in gradibus remissis; ergo videtur, quòd supernaturaliter possint esse simul etiam in gradibus intensis; non videtur autem esse maior ratio repugnantiae in amore, & odio, quam in cæteris contrarijs; ergo, si Deus potest facere, ut idem corpus sit calidum, & frigidum etiam in gradibus intensis, poterit etiam facere, quòd eadem voluntas sit simul amans, & odio habens idem obiectum.

Respondetur primò, quidquid sit de contrarijs naturalibus, inuoluere repugnantiam, quòd eadem voluntas simul habeat amorem, & odium absolutè erga idem obiectum, nam amare, est velle, odisse est nolle; videtur autem repugnare, quòd voluntas simul velit, & nolit idem obiectum.

Respondetur secundò; quòd amor, & odium non posset esse de eodem obiecto sub eadem ratione; nam obiectum amoris est bonum, odij verò malum; non potest autem idem sub eadem ratione esse simul bonum, & malum; dum autem amor, & odium respiciunt diuersas rationes obiecti non repugnant ad inuicem, atque adeo non sequeretur violentia voluntatis.

Respondetur tertio, quòd admissò casu gratia disputationis, adhuc
non

non sequitur intentum argumenti. Si enim per possibile, vel impossibile aliquid corpus simul per gravitatem tenderet deorsum, & per levitatem sursum, neuter motus esset corpori violentus, quia uterque esset iuxta inclinationem corpori inexistentem, licet una ex illis alteri repugnaret, atque adeo una ex illis non posset nisi violenter induci in corpus habens aliam; tamen respiciendo illos motus in ordine ad sua principia, seu inclinationes proximas, quamvis unus repugnaret alteri, neuter esset violentus corpori, quia corpus haberet utraq; inclinationem. Materia autem de se est indifferens ad quālibet formā, siue gravitatis, siue levitatis, & ita ad quēlibet motū; violentia autem attenditur in repugnantia motus ad inclinationem existentem in mobili, seu ad mobile iuxta inclinationem, quam habet. Inclinationi autem voluntatis nullus motus, seu actus repugnare potest, quia, ut dixi, voluntas est inclinatio uniuersalis in actu primo in omne bonum, & fuga ab omni malo; ergo, etiam si in voluntate ponatur simul amor, & odium, non pateretur violentiam in amando, & odio habendo. Ad summum sequeretur, odium infundi uiolenter uoluntati amanti permanente amore quatenus infunderetur contra actualem eius inclinationem, ut motus sursum datur uiolenter corpori actu graui: non tamen sequitur, quod uoluntas uiolenter odio haberet, nam huiusmodi tendentia per odium esset ab ipsa uoluntate, atque adeo à principio intrinseco, & esset nolle uoluntatis; repugnat autem, quod nolle, uel uelle sit uiolentum, cum uiolentum sit, quod est contra uoluntatem, uel appetitum, ut dixi.

Sed contra. Quia etiā lapis pulsus sursū tendit sursū, & tamen uiolenter mouetur; ergo, etiā si ipsa uoluntas tendat per actum infusum, poterit uiolenter tendere. Respondetur negando Consequentiam. Nam lapis tendit quidem sursum, sed non ui sua, sed impulsus; at uoluntas, licet recipiat actum infusum, tamen ui sua tendit per illum: illa enim tendentia est uitalis, atque adeo à uoluntate tamquam à principio intrinseco.

2. Secundò arguitur. Potest dari actus uoluntatis inuoluntarius; ergo etiā uiolentus. Antecedens patet ex dictis de ignorantia Antecedente, quæ facit actum inuoluntarium, non tantum negatiue, quomodo illum facit ignorantia Concomitans, sed est contrariè, i, inuitum. Consequentia probatur. Quia non minus uidetur repugnare actus elicited uoluntatis inuoluntarius, quā uiolentus. 2. Quia actus inuoluntarius ex ignorantia antecedente dicitur esse contra internum impetum; & ideo inuoluntarius; at, quod est contra internum impetum, est uiolentū.

Respondetur, illum actum dici inuoluntarium, non quia non sponte procedat à uoluntate, sed, quia est contra aliam inclinationem eiusdem uoluntatis: contra autem non directè, sed uitaliter, sicut aliqua

O

con;

conclusio contra principiū, cuius tamen oppositio ad principiū non cognoscitur. Voluntas enim comedendi carnes in die vetito non est formaliter, & directè opposita voluntati non frangendi præceptū; nō enim est voluntas frangendi illud, & alias duæ volitiones oppositæ non possent simul esse in eadem voluntate; sed est opposita virtualiter, seu consequenter, quatenus ex comestione carnum illo tempore sequitur violatio præcepti; quæ tamen sequela ignoratur à volente comedere, quia ignorat illo tempore esse uetitam comestionem; non ergo habet uoluntatem directè oppositam alteri, atq; adeo nullam habet uolitionem uiolentam. Verum, etiam si uoluntas haberet duas uolitiones contrarias etiā directè, quod sanè impossibile est, adhuc nulla illarum esset uiolenta uoluntati: utraque enim esset uelle ipsius, & esset ab ipsa; motus autem uiolentus non est à mobili, sed ab extrinseco impellente; & implicat, uelle esse uiolentum, cum uiolentum debeat esse contra uelle, seu impetum uoluntatis.

3. Tertiò obijci potest. Deus potest uoluntati non habenti, seu nō habenti amorem, infundere amorem; ergo potest Deus inferre uim uoluntati, quo ad actus elicitos. Antecedens uidetur concedendum ab illis, qui concedunt, Deū posse infundere actus uitales. Cōsequentia sequitur: Quia talis actus infunderetur uoluntati repugnanti; ergo infunderetur uiolenter. Hæc autem difficultas est alia à prima; quia in prima sumebantur duo actus, seu appetitus formaliter oppositi, scilicet, amor, & odium eiusdem obiecti; hic autem sumitur unus actus, seu appetitus oppositus alteri non formaliter, sed obiectiue, i, qui sit de obiecto nolit per alium actum, siue appetitum simul manentem.

Respondetur; quod, uoluntatem simul nolle amare, & tamen amare, uidetur includere virtualiter contradictionem, atque adeo impossibile, nisi sit secundum diuersam rationem ex parte obiecti, & tunc nec repugnantia, nec uiolentia intercedit. Si autem casus iudicetur possibilis, adhuc negandum est, ibi intercedere uiolentiam uoluntatis in amando, ad summum enim sequeretur uiolentia in infusione actus amoris, non uerò in tendentia uoluntatis per illum actum.

Quartò obijcitur. Deus potest necessitare uoluntatem ad actum alias liberum; ergo tunc uoluntas pateretur uiolentiam, saltim quoad modum necessitatis; sicut cum lapis ex impulsu uelocius descendit, quam exigit sua grauitas, uidetur pati uiolentiam, quantum ad modum uelocitatis.

Respondetur negando Consequentiam; nam, uel ista necessitas nasceretur ex modo propositionis obiecti, quia, scilicet, proponeretur sub omni ratione boni, & sub nulla mali, tū obiectum, tū prosequutio eius; & tunc nulla esset uiolentia; est enim naturale uoluntati pro-

prosequi tale obiectum, immo est necessarium ex natura rei, ideo enim necessario amamus felicitatem; vel oriretur ex qualitate prædeterminante ad actum; & tunc, nec esset violentia; qui enim dant huiusmodi prædeterminationes, defendunt, non tantum per eas non inferri violentiam, sed nec tolli libertatem; & quidquid sit de hoc, etiam stante tali determinatione, voluntas vi sua eliceret actum, atque adeo non esset illi violentus; vel oriretur ex denegatione concursus ad alium actum, & tunc neque voluntas pateretur violentiam, quia posset non agere, licet non posset agere alium actum. Ad illud de lapide, dicitur, in tali descensu nullam intercedere violentiam; non enim illa maior velocitas esset contra naturam gravitatis, sed ultra illam.

5. Quinto obijcitur. Potest Deus infundere voluntati odium sui ipsius voluntatis; sed hoc esset contra naturam voluntatis; ergo esset violentum.

Respondetur; quod odium, neque per diuinam potentiam potest esse nisi de malo, vel vero, vel apparente; dum autem aliqua ratio mali apparet in obiectu, odium erga illud non est violentum. Verum non videtur possibile, ut ipsa voluntas secundum se, & ut potentia naturæ intellectualis apprehendatur, ut mala à volente, quia sub hac formalissima ratione bona est, & sub hac ratione voluntas habet appetitum, seu amorem innatum ad seipsam: At potest apprehendi, ut mala, quatenus deformis per peccata, vel sub alia ratione, & tunc non opus est Dei potentia, sed ipsa voluntas potest odio habere seipsam ratione suæ deformitatis, nec tale odium esset violentum, aut contra appetitum innatum. Admissa etiam possibilitate casus in quocumque sensu, tantum sequitur, infusionem actus odij esse voluntati violentam, non verò tendentiam eiusdem in obiectum; hæc enim esset ab ipsa voluntate, atque adeo à principio intrinseco.

6. Ex omnibus dictis hucusque constat, quod voluntas non potest pati violentiam in elicitioe actus, vel in tendentia actuali erga obiectum, licet possit illam pati in receptione, non quidem si sit nuda, i. absque vilo actu, vel habitu; sicut enim materia nuda nullam potest pati violentiam in receptione alicuius formæ, quia est potentia receptiva omnium formarum, sic neque voluntas nuda in receptione vllius habitus, vel actus, quia est inclinatio vniuersalis in actu primo in omne bonum; sed, sicut materia affecta aliqua forma potest pati violentiam in receptione formæ oppositæ, aut motus sequentis formam oppositam, ut cum corpori graui imprimiatur leuitas, vel manente gravitate tendit sursum, qui motus sequitur leuitatem oppositam gravitati; ita voluntas habens, ex g, habitum amoris, violenter recipit habitum odij infusum à Deo erga idem obiectum. Non tamen videtur, quod violenter recipiat actum

odij, etiam manente habitu amoris erga idem obiectum, quia habitus, & actus oppositus non repugnant, neque naturaliter. Vnde, qui habet habitum vitij, i, amorem habitualem erga aliquod illicitum, potest elicere actum odij erga idem obiectum; & ita accidit in iustificatione impij, & generaliter in omni, qui ex vitio disponitur ad virtutem.

C A P V T XXV.

An possit contingere violentia in actibus voluntatis imperatis?

1. **L**oquimur de illis actibus imperatis à voluntate, qui non sunt etiam elicit; potest enim voluntas non solum imperare actus cæterarum potentiarum, sed etiam suos, atque adeo vnus actus elicitus voluntatis erit imperatus ab alio, ut, cum voluntas imperat sibi amorem, uel odium. At de his actibus imperatis, modò non loquimur; cum enim sint etiam elicit, constat ex dictis in præcedentibus capitibus, in ijs non posse accidere uolentiam. Sed loquimur de actibus, qui, siue imperentur à uoluntate, exercentur tamen per alias potentias, ut, cum uoluntas imperat motum manibus, aut pedibus. Nec quærimus, an in ipsis possit accidere uolentia, supposito, quòd exerceantur ex imperio uoluntatis, dum enim sunt ex imperio eius, patet, non esse uolentos; sed simpliciter, an in illis actibus, qui solent exerceri ex imperio uoluntatis, possit contingere uolentia, itaut fiant contra impetum uolentis.

2. Respondetur affirmatiuè cum D. Tho. p. 2. quæst. 6. art. 4., ubi eius expositores, Scoto in 4. dist. 29. q. unica, §. *Ad quæstionē*, Durando ibidem qu. 1., & in 2. dist. 25. quæst. 4., omnibusque Recentioribus. Patet experientia; quia potest contingere, ut aliquis nolens mouere manum, ab alio uiribus ualentiore impellatur ad motum illius; & rursus, ut uolens mouere, ab eodem detineatur, ne moueat; huiusmodi autem motus, & quies sunt contra internum impetum illius; ergo sunt illi uolenti.

Dices. In his casibus non infertur uolentia, ut homo aliquid agat, sed, ut aliquid patiat, scilicet, motum, uel quietem; ergo non probatur, quòd possit accidere uolentia in actibus imperatis à uoluntate. Sed contra. Quia, quidquid sit, an manus ad illum motum se habeat tantum passiuè, itaut nullo modo causetur actiuè à musculis, neruis, & spiritibus eiusdem, potest quis per uim aperire oculos alicuius nolentis uidere, sicque compellere ipsum ad uidendum, quæ uisio est acti-

actiue ab oculo eius . Rursus: potest quis per vim arrepta manu alicuius percutere tertium , & tunc percussio erit actiue à manu violenter mota . Per hæc autem , & similia rectè dicitur, voluntatem pati violentiam, quo ad actus imperatos, immo potius hominem secundum voluntatem , quia fit aliquod contra internum impetum hominis , qui est voluntas .

3. An autem possit dici , quòd tunc inferatur vis ipsis potentijs immediate , negant Durandus, Paludanus, Vasquez , & Curiel; quia actus non repugnat potentia actiue, immo est illi connaturalis; ergo, licet potentia rapiatur ad agendum contra impetum voluntatis , non tamen ipsa patitur vim .

Sed in primis per hanc rationē non probatur, quin saltem quantum ad negationem , seu impedimentum actus non possint potentia actiue pati vim , vt si quis detineatur , ne moueat manum , cum velit ; non enim, vt arbitror, dicitur, quòd etiam negatio , vel impedimentum, actus sit connaturalis potentia actiue . Adhuc : licet potentia actiue sit connaturalis actio, tamen potentia actiue existenti in homine connaturale est moueri ad imperium voluntatis ; ergo non est illi connaturale operari contra imperium voluntatis ; igitur potius videtur concedenda possibilitas violentiæ in ipsis potentijs immediate ; quòd tradunt Medina, Salas , Auerſa ; neque plura de hac parui momenti difficultate videntur dicenda .

C A P V T XXVI.

An in actibus humanis reperiatur ratio liberi ?

1. **I**Nter cetera, quæ actibus humanis, siue hominis conuenire diximus, adest Libertas , per quam maximè distinguuntur ab actibus Brutorum . Cum ergo hucusque egerimus de ratione voluntarij, per quā distinguuntur ab actibus entium purè naturalium, & declarauerimus , quam ratione hæc ratio voluntarij insit , augeatur , minuatur, tollatur, superest, vt de libertate eorundem agamus .

Sumimus autem hic libertatem, seu liberum , non prout dicit simpliciter spontaneum per contradictionem à coacto, siue violento , aut inuito, quo sensu illam accipit Scotus Quodl. 6. art. 1. , qui proinde consequenter docet , nec posse tolli à voluntate rationem liberi, & Spiritum Sanctum liberè procedere à Patre , & Filio ; quo etiam sensu non raro vsurpatur ab Augustino ; nam liberum hoc modo sumptum idem est, ac voluntarium , quod nullus negauit reperiri in homine , & reperitur suo modo

modo etiam in brutis, vt diximus. Sed sumimus liberum pro indifferente, sci, pro causa, quæ potest agere, & non agere, vel agere vnum, & oppositum, etiam positis requisitis ad agendum, quod proinde contra distinguitur à necessario, & determinato. Ergo quærimus hic: An in humana voluntate detur hæc facultas, siue proprietas, vt possit agere, & non agere, & agere vnum, & oppositum eius, etiam positis omnibus requisitis; si enim deest aliquid requisitum, certum est nullum, agens agere posse; cum verò illa non desunt, agens naturale necessario agit. An igitur voluntas hac sit prædita facultate supra conditionem agentium merè naturalium, vt positis omnibus requisitis possit agere, & non agere, quæ dicitur libertas contradictionis, quia est ad opposita contradictoriè; & etiam possit agere opposita, puta, velle, & nolle, quæ dicitur libertas contrarietatis, quia est ad actus contrariè oppositos, id quærimus in præsentî.

2. Quod ad sit hæc conditio in Actibus humanis, seu hæc facultas in voluntate, communis Doctorum, immo humani generis consensus docet, quia communis testatur experientia; licet Buridanus tertio Ethic. quæst. 1, & Andreas de Castro in primo dist. 45. dixerint, sola fide, non naturali ratione constare hominis libertatem. Omnes Philosophorum Scholæ id docuere, vna excepta Stoica, quæ omnia fatali euenire necessitate putauit. Immo Tullius, quem refert August. 8. de Ciuit. cap. 9., adeo certam putauit hominis libertatem, vt negauerit Dei præscientiam, quæ sibi videbatur cum illa conciliari non posse. Omnes etiam Catholici id defendunt, cum sit dogma fidei apertissimis Diuinæ Scripturæ verbis, & communi SS. PP. sensu comprobatum, & contra nostri temporis hæreticos Lutherum, & Caluinum definitum à Tridentino sess. 6.

Non est autem nostri propositi modò hanc quæst. hic plenissimè verfare, nimis enim longum, ac operosum esset, minimeque necessarium, cum complures id copiosissimè egerint. Ex PP. præcipuè Augustinus tribus libris de Lib. arb. & lib. de Gratia, & libero arbitrio, & lib. de duabus animabus; & ferè in omnibus operibus contra Manichæos. Ex Scholasticis Gabriel Pennottus integro opere, quod Propugnaculum humanæ libertatis inscripsit, Bellarminus integra controuerfia, tom. 4. controuerfiarum, Ginesius Sepulveda particulari volumine, Erasmus Roterodamus etiam in Diatribe, & Hiperaspiste.

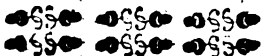
Probatur tamen facillè communis sententia; quia præcepta moralia diuina, & humana, consilia, & tota moralis Philosophia supponunt hanc voluntatis facultatem, seu libertatem arbitrij. 1. hanc voluntatis facultatem, quæ est indifferentia ad opposita, tum contrariè, tum contradictoriè; neque enim possent dari leges, & monita instituendæ vitæ, neque tri-

Cap. XXVI. An in Act. hum. sit Libert.

tribui præmia, aut laudes rectè factis, nec rursus supplicia, & criminatio-
nes malefactis, si homines non libera facultate, sed necessariò ad sua opera
mouerentur, idest, si non essent domini suarum operationum: immo hoc
facere stultum esset, vt ait August. de Fide contra Manicheos cap. 10. Hinc
idem August. lib. de duabus animabus cap. 15. Nec, inquit, *mibi libri ob-*
scrutandi erant, vt discerem, neminem vituperatione, supplicioque dignum,
qui id non facit, quod facere non potest. Nonne ista cantant, & in montibus Pa-
stores, & in Theatris Poetæ, & docti in Bibliothecis, & Magistri in scholis, & An-
tistites in sacris locis, & in Orbe terrarum genus humanum? Et libro de
Gratia, & libero arbitrio, cap. 2. Si non est, inquit, *liberum arbitrium, quomo-*
do Deus indicat mundum?

Aliter homo esset omnium creaturarum infeliciſſimus, vtpotè, cui de-
putarentur ad culpam peccata, quæ non sua libertate, sed necessitate com-
misiſſi, proq; ijs grauissima, & æterna supplicia irrogarentur: cum tamen nulli
creaturæ deputentur ad culpam defectus necessarij. Præterea, Deus esset cru-
delis Tyrannus, qui bellum indixerit homini aduersus Satanam, Mundum,
& Concupiscentias, in quo necessariò succumberet, & postea puniretur, vt
rectè ait Caſtro verbo, Libertas, hæresi 1.

Secundò, Angeli, aut saltem Deus gaudet libertate arbitrij; sed id non
oritur ex infinitate perfectionis, sed ex ratione naturæ intellectuæ; ergo
etiam in homine erit hæc libertas; cum etiam homo sit naturæ intellectuæ
lis. Minor probatur; nec enim libertas dicitur, aut supponit perfectionem
infinitam; quæ enim ratione id persuaderi potest? Oritur autem ex ratione in-
tellectualitatis; tum quia natura intellectuæ est amplior, & capacior,
atque adeo non est limitata ad vnum, sicut purè naturalia, sed est indiffe-
rens ad agendum, & non agendum, & ad agenda opposita; tum, quia per
intellectum potest dissentire, & assentire eidem veritati obiectuæ, & insu-
per considerare in eodem obiecto bonitatem, & malitiam; ergo per volun-
tatem poterit velle, & nolle, & insuper non velle idem obiectum. Hinc
solet dici, libertatem esse radicaliter in intellectu, formaliter in voluntate,
quia ex facultate intellectus ad considerandum bonum, & malum in eadem
re sequitur facultas voluntatis ad idem volendum, & nolendum, quæ non
potest velle, nisi bonum, neque nolle, nisi malum; aliter frustra ab intellec-
tu duplex illa, ratio boni, & mali proponeretur voluntati.



CAPVT XXVII.

Soluntur difficultates contra humanam libertatem?

1. **N**on defuerunt, qui in seiplos contumeliosi præclaram hanc humanæ voluntatis facultatem conuellere tentauerint. Varijs autē motiuis in tantum errorem inducti sunt. Stoici ex opinione de fato; ex eadem Priscillianistę hæretici, qui hominem fatalibus stellis colligatum, eiusque corpus secundum 12. Cœli signa compositum adstruebant, vt refert August. lib. de Hæresibus, Hæresi 70. Ex eadem etiam Mathematici, siue Genethliaci, siue Astrologi, vt idem August. obseruat.

Manichęi ex opinione de duabus materijs, seu naturis, seu Dijs, bona, & mala, quibus cunctas res compositas crediderunt, vt proinde homo peccaret, quia, præualente in eo natura mala, compelleretur ad scelera. Lutherus, & Caluinus ex praua sententia de peccato originali, quo non solum debilitatum, sed penitus extinctum liberum arbitrium crediderunt, quod proinde non liberum, sed seruum arbitrium appellantes, ipsam libertatem, rem de solo titulo, immo titulum sine re, vocant, vt patet ex libro Lutheri de Seruo arbitrio.

Contra hos omnes speciatim agere nō est nostri instituti; opus enim cresceret in immensū, & quę ibi tangūtur, ad varias materias pertinet; sufficit adnotasse causas erroris, ex quarū absurditate, & falsitate, et à ipsius erroris falsitas innotescit; Nec etiā intendimus modò versare difficultates, quę contra humanam libertatem ex præscientia, & prouidentia Dei adducuntur; nam, & hoc ipsum ad alias materias pertinet, & nos id diligenter præstitimus in libris de Scientia, & Voluntate Dei.

2. Vnum hic tantum afferro argumentum contra humanam libertatem, quod nō ex principijs extrinsecis, sed ex natura, & modo agendi voluntatis emergit. Voluntas est determinata ad prosequendum bonum tantum, & fugiendum malum tantum, sicut intellectus est determinatus ad assentiendū vero, & dissentiendum falso; sed intellectus non est potentia libera; ergo neque voluntas.

Dices, intellectū esse determinatum, nō tantum quantū ad specificationē, sed etiam quantū ad exercitium actus, ita vt non tātum non possit dissentire vero, sed nec suspendere actum suum; voluntas autem licet sit determinata, quantū ad speciem actus, quia, scilicet, non potest amare, nisi bonum, nec fugere nisi malū; tamen est indifferens, & libera, quo ad exer-

exercitium, ut possit suspendere prosecutionem boni, & fugam mali.

Sed hæc non sufficit; primo. Quia solum saluat libertatem exercitij in voluntate, non autem specificationis; at voluntas non potest tantum velle, & non velle idem obiectum, sed etiam velle, & nolle, & suspendere volitionem: hoc enim probat communis experientia, & probant argumenta capite precedenti facta. Secundo, quia si proponatur sub omni ratione boni, & sub nulla mali, tunc obiectum, tunc etiam prosecutionis eius, voluntas nullo modo potest actum suspendere, sed erit necessitata ad exercitium, ideo enim amor beatorum erga Deum in Patria est necessarius, etiam quo ad exercitium, ut communiter substituitur; aliter beati possent cessare ab amore Dei, quo cessante, cessaret etiam fructus, siquæ illa beatitudo esset amissibilis; ergo videtur, quod voluntas sit potentia necessaria, sicut intellectus, non libera.

Respondeo ergo ad Maiorem superioris Argumenti, quod intellectus est determinatus, seu necessitatus ad assentiendum cuilibet vero evidenti; at voluntas non est determinata ad prosequendum quodlibet bonum, sed solum bonum purum, i. cui nulla ratio mali admiscetur; itaque habet supra intellectum indeterminationem, non solum exercitij, sed etiam specificationis erga bonum, & malum, quod non est omnino purum. Concedimus autem voluntatem naturaliter inclinari ad aliquod obiectum, quod late defendemus in sequentibus. Si enim ad nihil naturaliter inclinaretur, ad nihil vilo modo inclinaretur; quia omne per accidens debet reduci ad aliquod per se; quidquid autem conuenit rei per se, conuenit ei naturaliter. Et insuper: omne mobile, seu variabile debet reduci ad aliquod invariabile, & immobile. Sic ergo primum Argumentum non militat contra hanc responsionem.

Ad secundum Respondetur, concedo totum id, quod assumitur in Antecedenti, sed negatur Consequentia quia intellectus a quolibet vero evidenti necessitatur ad assensum, etiam quantum ad exercitium; voluntas autem a solo illo obiecto illo modo proposito necessitatur ad exercitium; quod si contendatur, voluntatem in eo casu assimilari intellectui, id sponte conceditur.

Capitulum XXVIII.

Quid sit Libertas in actibus Voluntatis.

Necessarium, & Liberum opponuntur; ea autem conditio est oppositum, ut quot modis dicitur vnum, dicatur, & reliquum. Cum ergo necessarium dicatur, tum de causa, tum de effectu; dicitur.

dicatur enim causa necessaria, & effectus necessarius, oportet eodē modo, ut liberum dicatur de utroque. Causam autem esse liberā non est aliud, quam esse indifferentem, seu indeterminatam ad agendum, & non agendum, & ad agendum hoc, & oppositum. Quæritur ergo modò, quid sit, effectum esse liberum; & quia libertas propriè, & formaliter est solius in actibus voluntatis (reliqua enim dicuntur libera per dependentiam ab ipsis) ideo specialiter quæritur, quid sit libertas in actibus voluntatis.

In qua re triplex est sententia: Prima Vasquez r. 2. disp. 24. cap. 3. quòd, scilicet, libertas sit differentia essentialis intrinseca actui; censet enim voluntarium ita distinguì per necessarium, & liberum, sicut animal distinguitur per rationale, & irrationale. Sicut ergo quævis differentia specifica est quid essentialis intrinsecum speciei, ita putat, libertatem esse rationem positivam intrinsecam actui libero.

Secunda sententia est; quòd libertas actus sit modus positivus absolutus inexistens actui, & ab eo modaliter distinctus. Hanc defendunt Thomistæ, qui proinde ea ratione salvant ex decretis ex se efficacibus, & ex præmotionibus physicis non tolli libertatem actus, quia Deus vult & facit, non solum actum, sed etiam modum libertatis eius.

Tertia sententia est; Libertatem actus esse denominationem extrinsecam eius, sumptam ab indifferentia voluntatis in operando; quia, scilicet, potest operari, & non operari; itaque ad intelligendum actum liberum, sufficit intelligere, quòd emanet à potentia indifferenti, quæ, scilicet, vi sua poterat non agere, dum egit. Hanc sequuntur Scotus in 2. dist. 40. quæstio. unica, Durandus ibid. dist. 38. qu. 1. Salas tract. 3. disp. 1. sect. 6. Aversa quæst. 10. de libertate voluntatis sect. 5. & ferè communiter Recentiores, quæ etiam nobis vera videtur.

2. Probatur primò ex oppositione ad actum necessarium. Est enim actus necessarius, qui egreditur à potentia non potente non agere, cum egit, & hoc sufficit ad intelligendam necessitatem eius; ergo actus liber est, qui egreditur à potentia potente non agere, cum egit; & hoc sufficit, ut intelligatur libertas eius; nam necessariò actus, qui non est necessarius, est liber, nec datur medium, cum opponantur contradictoriè.

Probatur secundò; quia datur etiam omisso libera; sed in omissione ne fingi quidem potest modus, aut ratio positiva, sed ex eo præcisè est libera, quia non adest actus, cum possit adesse; ergo neque libertas actus positivè consistet in modo, vel ratione positiva, sed sufficit, quòd ipse possit non fieri, cum sit.

Probatur tertio. Quia attendita sola entitate actus, & præcisè quovis modo, seu ratione superaddita, quæritur: an illa non potuerit non egredi à causa, an potuerit non egredi. Si primò, erit libera. Si secundum, neces-

necessaria; ergo vane superadditur modus, vel ratio distincta pro necessitate, vel libertate eius, Immo de ipso modo, vel ratione superaddita, quaeritur: An poterit non dari, seu adiungi a^{ctui}, an non poterit; & sic erit necessarius, vel liber ex necessitate, vel libertate agentis in operando.

3. Probatur quarto. Quia libertas in causa est, posse simul agere, & non agere; ergo libertas in actu erit posse simul esse, & non esse in causa agendo dat esse actui; sed impossibile est, quod idem simul possit esse, & non esse, & quod hoc sit per reale positivum inexistens actui, repugnat enim primo principio, idem simul posse esse, & non esse, quamvis non repugnet, idem simul posse agere, & non agere; ergo libertas actus non est quid reale positivum illi inexistens.

Confirmatur: Quia causa libera per virtutem suam habet non magis posse agere, quam non agere, est enim aequè indifferens ad utrumque; ergo actus liber per aliquid sibi intrinsicum habebit non magis posse esse, quam non esse; hoc autem certe repugnat: tenderet enim ad sui destructionem, immo non magis esset, quam non esset.

Verum est quidem, quamlibet creaturam posse simul esse, & non esse, loquendo de similitudine potentie; sed id non est per aliquid sui positivum intrinsicum, quod simul inclinet, vel tendat ad esse, & non esse; sed quia, cum non sit à se, sed à Deo, potest esse per divinam conservationem; & non esse, si à Deo deferatur. At in actu libero, si libertas esset quid positivum in eo, adesset potentia ad essendum, & non essendum per quid reale, ipsique intrinsicum, quod non magis diceret esse, quam non esse, sicut libertas in causa non magis dicit causare, quam non causare: id autem omnino repugnat ex terminis; ergo libertas in actu non est quid reale positivum inexistens actui.

Probatur quinto. Quia in actu libero Charitatis supernaturalis erga Deum, si libertas esset quid reale positivum inexistens illi, ea causeretur à solâ potentia naturali voluntatis; non enim à Charitatis habitu, vel auxilio supernaturali Dei: hæc enim essent ex natura sua determinata ad causandum actum Charitatis, atque adeo essent causæ necessariae; libertas autem in actum non potest refundi nisi à causa libera; tunc ergo quaeritur, an ille modus, vel illud reale positivum esset naturale, an supernaturale; si naturale; ergo actus Charitatis erit mixtus ex aliquo naturali, & ex aliquo supernaturali: si supernaturale; ergo voluntas per sua naturalia causabit aliquid supernaturale, quod repugnat.

Quæ ratio præcipuè militat contra Thomistas propterea asserentes, intellectum creatum non esse causam partialem visionis beatæ producendæ; immo totam rationem proximam huius esse lumen gloriæ, quia alias sequeretur, vel eam visionem esse mixtam ex naturali, & su-

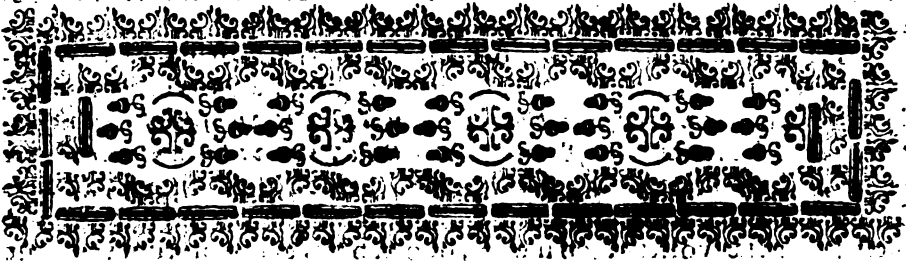
pernaturali; supernaturali quidem ex causalitate luminis; naturali vero ex causalitate intellectus, ut causa partialis; vel intellectum per sua naturalia posse causare aliquid supernaturale, quod repugnat ex terminis, cum supernaturalis effectus ille dicatur, qui non potest effici per vires naturales potentiae; sed eadem omnino ratio militat de libertate in actu charitatis supernaturalis; si illa est quid reale positivum illi inexistens, quia, cum non possit causari ab habitu Charitatis, qui non est liber; necessario causabitur a voluntate creata per naturalem sui virtutem; atque adeo actus, vel erit mixtus ex naturali, & supernaturali, vel voluntas creata per sua naturalia efficiet aliquid supernaturale; ergo Thomistas, qui istud docent de intellectu, & lumine, non possunt defendere, libertatem actus esse quid reale positivum ipsi inexistens.

4. Probatur sexto. Quia totum id, quod est in actu, sine effectu potest esse necessarium simul; & liberum respectu diversarum causarum; ergo libertas in actu non est quid reale positivum intrinsicum. Consequentia patet. Probatur Antecedens. Quia res creatae sunt effectus liberi Dei, necessarij autem respectu causarum secundarum, & tamen totum, id est, omnis modalitas, & formalitas earum est a Deo simul, & causa secunda; ergo necessarium, & liberum in ipsis est denominatio desumpta ex necessitate, aut libertate causarum; non aliquid reale positivum intrinsicum ipsis.

Ex his sequitur, quod, quantum est ex ratione necessitatis, vel libertatis, idem actus, sub effectus immutata sua entitate, potest mutari de necessario in liberum, & de liberum in necessarium, mutata tantum conditione voluntatis de indifferentia in determinationem, & e contra; quod varijs modis evenire potest.

Contra hanc veritatem non reperio alicuius momenti difficultates. Et in hoc terminatur primus Liber de Actibus Humanis.





D E
ACTIBVS HVMANIS.
LIBER SECVNDVS.
 QVÆST
DE EORVM DIFFERENTIIS,
 Siue Speciebus.



I GIMVS præcedenti Libro de prædicatis, & conditionibus, quibusdam communibus actuum humanorum, idest, de Voluntario, & Involuntario, & qualiter eis ista conveniant, repugnent, augeantur, diminuantur. Superest, ut iuxta distinctionem in Proœmio traditam, differentias, seu species eorum explicemus. Et, quia potiores sunt actus circa finem, quam circa media, ideo de prioribus primo loco agemus, ac primitus de Intentione.

C A P V T I.
Agitur de præcipuo actu circa finem, qui est Intentio.

N Otas D. Thomas p. 2. quæst. 8. art. 2., actum, qui versatur circa finem vocari voluntatem, non verò, qui circa media, quod de-
 sumpt-

sumptum est ex Philosopho tertio *Moralium Nicomachiorum* cap. 2. ubi ait : *Voluntas finis magis est, electio verò mediorum.*

Sed, Latine loquendo, quilibet actus potentiae volitivae solet, & potest dici voluntas, neque hoc nomen restringitur ad actus circa finem. Hinc *Psalmus* 102. dicitur: *Notas fecit vias suas Moysi, filijs Israel voluntates suas.* Et *Ioannis* 6. 38. *Descendi de Caelo, non ut faciam voluntatem meam, sed voluntatem eius, qui misit me.* Principaliter autem, & quasi antihomastice actus circa finem, dicitur voluntas, quia immediate inest potentiae volitivae, eo modo, quo habitus principiorum vendicat sibi nomen intellectus, quia immediate inest potentiae intellectivae; & etiam, quia fertur in id, quod immediate, & secundum se est obiectum voluntatis. Finis enim appetitur immediate, idest, non mediante alio appetitu, & etiam appetitur secundum se, quia est bonus secundum se; media verò appetuntur mediate, idest, ex appetitu finis; unde etiam appetuntur in ordine ad finem.

Verum circa finem, tres actus versari possunt, ut notat etiam *Divus Thomas*, p. 2. quaest. 12. artic. 1. ad 4. Primo circa finem absolute, ut est aliquod bonum secundum se, praescindendo à relatione mediorum in ipsum; & hic actus proprie dicitur voluntas. Secundo circa finem prout ad ipsum ordinantur media, & hic dicitur Intentio rigorose loquendo. Tertio circa finem possessum, & hic dicitur Quies, siue Delectatio. Verum nomen Intentionis apud Philosophum, Nyssenum, seu Nemesium, & Damascenum non reperitur, sed tantum nomen voluntatis, siue affectus.

Circa finem etiam versantur Desiderium, Spes, & Intentio, qui actus conveniunt inter se, quatenus unusquisque est circa finem non habitum. Sed differunt; quia Desiderium est de fine, siue credatur acquiendus, siue non, siue eius adeptio dependeat à nobis, siue non, siue extimetur facilis, siue difficilis, Spes autem est de fine, quem credimus adipiscendum, sed reputamus difficilis adeptionis, Intentio dicit simpliciter volitionem finis prout adipiscendi per media, quare includit desiderium, & etiam spem, quando eius adeptio non dependet à simplici nutu nostrae voluntatis: de hoc enim non potest haberi spes, quia quodammodo habetur; quod autem habet quis, quid sperat? Ut ait *Apostolus* *Rom.* 8. 24.

Ex his apparet, Intentionem esse praecipuum circa actus versantes erga finem.

De eo autem id primum cum *D. Thoma* solet queri; An sit actus intellectus, an voluntatis? Sed reuera non potest dubitari, quin voluntas actu suo feratur circa bonum, finis autem, & bonum idem sunt; ergo Intentio, quae fertur circa finem, est actus voluntatis; quidquid sit, an

talis

talis actus dicendus sit Intentio, nec ne, quod pertinet ad voces. Probat autem D. Thomas, actui tendenti circa finem convenire nomen Intentionis, quia intendere sonat in aliud tendere; tendit autem in aliud tum mobile, tum mouens, & magis mouens, quia est causa, ut ipsum mobile tendat; sed voluntas mouet cæteras potentias ad suum finem; ergo maxime actus voluntatis circa finem dicendus est Intentio.

Sunt tamen duo argumenta, quibus probatur, Intentionem esse, actum intellectus. Primum ex verbis Christi Domini Matthæi 6. *Si oculus tuus fuerit simplex, totum corpus tuum lucidum erit; lucerna corporis tui est oculus tuus.* Vbi nomine oculi intelligitur Intentio ex August. libro 2. de Serm. Domini in monte, cap. 21. Sed oculus hominis est intellectus, non voluntas, immo voluntas dicitur potentia cæca; ergo Intentio est actus intellectus, non voluntatis.

Respondeo, quod etiam actus voluntatis potest vocari oculus, non propter lumen cognitionis, sed propter lumen recti affectus; nam Apostolus Romanorum 13. peccata vocat opera tenebrarum, & recte facta opera lucis; immo hic modus loquendi est frequens apud ipsum; bonitas autem operum dependet ab Intentione; ergo recte Intentio dicitur oculus; qui, si fuerit simplex, id est, si Intentio fuerit recta, totum corpus, id est, tota series nostrarum operationum erit lucida, id est, recta, & laude digna.

3. Respondet etiam Agidius in 2. dist. 38. quæst. 3. art. 1. corpore: Lucerna, inquit, non videt, sed præstat, ut alij videant; ergo nomen lucernæ non potest directe transferri ad intellectum, qui videt, sed potius ad voluntatem; quia sicut lucerna illuminat oculum, ut videat, ita bona Intentio clarificat intellectum, ut recte iudicet de agibilibus; nam Intentio mala pervertit iudicium rationis, sicut lingua infecta cholera pervertit iudicium de sapientibus; ergo, si Intentio voluntatis fuerit bona, totum corpus, &c. id est, intellectus recte iudicabit de omnibus; si autem fuerit mala, erit oppositum; & nihilominus hæc ipsa Intentio, quæ dicitur lucerna, dicitur etiam oculus, quia voluntas dependet ab intellectu, ut possit aliquid intendere, sicut enim oculus videre non potest, nisi illuminatus, ita nec voluntas intendere aliquid, nisi directæ ab intellectu. Hæc Agidius. In cuius responsione illud videtur nimium, quod negat, nomen lucernæ posse transferri ad intellectum; videtur enim repugnare illi dicto Psalm. 112. *Quoniam tu illuminas lucernam meam Domine, Deus meus illumina tenebras meas;* ubi nomine lucernæ communiter intelligitur intellectus. Repugnat etiam D. Petrus epist. 2. cap. 1, ubi Prophetiam assimilat lucernæ lucenti in caliginoso loco. Prophetia, autem est in intellectu, & dicitur lumen Propheticum. Ambrosius etiam lib. 7. in Lucam cap. 11. dicit, Fidem esse lucernam, quæ non debet abscondi

secundi sub modio ex sententia Christi Lucæ 11., & certè Fides est in intellectu. Ratio, quæ ægidium mouet, nulla est per eam enim probatur, intellectum, & oculum non posse dici lumen, seu lucem, quod est contra omne genus litterarum; si quidem illi certè vident. Est ergo distinguendum de hæc, nimirum, quod alia sit videns, vt intellectus, & oculus, alia, quæ præstat, vt videri possit, vt lux corporalis: si enim hæc ideo vocatur lux, quia præstat, vt alij videant, quanto magis potentia videns vocabitur lux? Præterea lux, quæ est intellectus, manifestat objecta ipsi intellectui. Etiam, cum ipse dicit, Intentionem voluntatis posse appellari oculum, mirum est, quod neget intellectum posse appellari lucernam. Plura de hoc argumento reperiuntur apud Recentiores, quorum quisque aliquid afferre vult ad eius solutionem, quæ censeo omittenda.

Secundum Argumentum; Intentio concernit finem, prout acquirendum per media; atque adeo concernit ordinem mediorum ad finem, sed ordinare pertinet ad rationem, non ad voluntatem; ergo Intentio est actus rationalis non voluntatis. Propter hoc Argumentum Bonauentura in 4. dist. 38. art. 2. quæst. 2. affirmat, actum intentionis constitui essentialiter ex actu intellectus, & voluntatis.

Respondet, quod ordinare cognoscendo vnum ad aliud, pertinet ad rationem; ordinare autem appetendo vnum propter aliud, pertinet ad voluntatem; talis actus est ordinatio mediorum ad finem, prout pertinet ad actum Intentionis.

C A P V T II

*An vnus actus voluntatis possit ferri circa finem,
& media?*

Diximus, Intentionem ferri circa finem, non vt cumque, sed vt acquirendum per media, in quo distinguitur Intentio a voluntate, desiderio, &c. ergo supposuimus, eundem actum Intentionis ferri circa finem, & media; id ergo specialiter confirmandum est speculatione; non enim desunt, qui negent, posse eundem actum ferri circa finem, & media.

Distinguiamus ergo primo cum D. Thoma, & ægidio; quod finis aliquando est tantum volens secundum se; aliquando est etiam ratio volendi alia. Exemplum. Quis aliquando simpliciter appetit libitatem; aliquando propter sanitatem appetit medicinam. In primo casu

VO-

Cap. 11. An Int. sit ad finem, & Med. 121

volitio finis distinguitur, immò separatur à volitione mediorum, talisq; volitio finis non dicitur Intentio, sed voluntas, vel desiderium, vt dictum est. In secundo casu eadem volitio fertur in finem, & media, & ea propriè dicitur Intentio. Quare datur volitio finis non excurrens ad media, non datur volitio medijs, formaliter loquendo, idest, vt medium est, quæ non excurret ad finem; non enim est volibile medium, vt medium, nisi ad finem. Ita Ægidius in 2. dist. 28. quæst. 2. art. 3. D. Thomas p. 1. quæst. 8. art. 3. & quæst. 12. art. 4. quem sequitur Caietanus cum cæteris Thomistis. Idem sentiunt Bonaventura, Gabriel, Durandus in 2. dist. citata, & passim Recentiores.

2. Probatur primo ex Ægidio, & D. Thoma: Quia eodem actu ferimur in rem, & in rationem attingendi ipsam; sed finis, seu, bonitas eius est ratio attingendi media; ergo eodem actu ferimur in finem, & media. Maior probatur, quia eodem actu attingimus colorem, & lucem, quia lux est ratio attingendi colores. Item; quia implicat attingi aliquid sine ratione attingendi. Minor probatur, quia bonitas medijs, vt medijs, est vtilitas ad finem; ergo medium est volitum, prout vtile ad finem; ergo finis est ratio volendi media.

Confirmatur ex Ægidio. Ita se habet finis in agilibus, sicut principium in speculabilibus; sed assensus erga principia, vt principia sunt, idest, vt sunt ratio inferendi conclusionem, fertur in ipsam conclusionem, & assensus erga conclusiones, quatenus sit in vi principiorum, fertur in ipsa principia; ergo volitio finis, vt est ratio volendi media, fertur etiam ad media, & volitio mediorum propter finem fertur in ipsum finem.

Confirmatur secundò; quia motus per plura loca, vel plures partes vnius loci, vt sunt medium, vel via ad vnum terminum, est vnus motus; ergo volitio, quæ est motus voluntatis, si sit per medium ad finem, erit vnus motus, vnusque actus.

Confirmatur tertio. Idem actus est volitio sanitatis, & bonitatis eiusdè, quia bonitas sanitatis est ratio, cur ipsa sanitas sit volita; sed bonitas finis est ratio volendi media; ergo eadem volitio est finis, & mediorum.

Confirmatur quarto. Idem actus cognitionis fertur in correlatiua; sed finis, & medium sunt correlatiua; ergo à pari idem actus voluntatis fertur in finem, & media.

Probatur secundò. Cum quis vult dare eleemosynam propter inanem gloriam, nō est alius actus, qui terminatur ad eleemosynam ab eo, qui terminatur ad inanem gloriam, immo est vnus, & idem; ergo idem actus est ad media, & ad finem. Probatur Antecedens: quia aliter tunc dans eleemosynam tali Intentione haberet actum bonum, idest, illum, qui terminatur ad eleemosynam, & actum malum, qui terminatur ad inanem gloriam; hoc autem non admittitur, immo simpliciter dicitur,

Q

cum,

eum, qui habet voluntatem dandi eleemosynam propter inanem gloriam, habere actum malum; ergo actus circa finem non distinguitur ab actu circa media.

Notandum est autem, non attingi eodem modo media, & finē etiam dum attinguntur eodem actu, sed dum finis attingitur directè, seu in recto, media attinguntur in obliquo, & è contra, ut patet, cum dicitur: volo finem ex medijs; volo media propter finem. Sicut etiam accidit in cognitione relatiuorum. Pater enim agnoscitur, ut filij pater, & filius, ut patris filius; quare, dum vnū obiectum venit in recto, alterum venit in obliquo. Actus ergo, qui directè fertur in finem, & obliquè in media, dicitur Intentio: qui verò directè fertur in media, & obliquè in finem, dicitur electio; quilibet autem ex his attingit vtrumque, idest, media, & finem.

3. Nonnulli ita resoluunt hanc quæstionem, ut dicant: actum, qui est circa finem, ferri in media virtualiter, licet non formaliter, & è contra; & hoc modo putant, se conciliare oppositas sententias.

Sed hoc non sufficit. Quæritur enim ab ipsis, quomodo intelligant actum circa finem ferri in media non formaliter, sed virtualiter. Si, quia non attingit ipsa media, prout sunt quid distinctum à fine, sed tantum, quia est causa, ut eliciatur actus circa media; si ita, inquam, putant, sunt in sententia opposita; nostra enim opinio intendit, Intentionem attingere tum finem, tum etiam media, prout sunt quid distinctum à fine, & non tantum, quod Intentio sit causa, ut eliciatur actus circa media. Si verò putant, Intentionem ferri etiam circa media, prout sunt quid distinctum à fine, sunt in nostra sententia; ergo per illum modum dicendi non conciliantur opiniones oppositæ, sed potius non respondetur quæstioni, & ambæ opiniones confunduntur. Immeritò ergo Caietanus, & Valentia sequentes illum modum dicendi, pronuntiant nostrum Ariminensem non percepisse mentem D. Thomæ, dum contra ipsum statuit volitionem medij distingui à volitione finis, quasi æquiocauerit de volitione medij formaliter, & virtualiter, cum potius ipsi, nec D. Thom. nec Ariminensis mentem videantur attigisse.

C A P V T III.

Soluuntur Argumenta pro distinctione reali actuum circa finem, & media.

1. **Q**UOD actus circa finem semper entitate distinguatur ab actu circa media in eadem voluntate docet Ariminensis in primo dist.
1. qu.

Cap. III. Arg. pro dist. real. Act. circ. fin. 123

1. qu. 1. art. 2. Marfilus in primo quæst. 4. art. 1. dub. 2. Vasquez p. 2. disp. 33. cap. 2. Adhæret magna ex parte Salas, & alij; pro qua sententia.

Ossijcitur primò Augustinus libro 11. de Trinitate cap. 6. , ubi hæc habet: *Voluntas videndi finem habet visionem, & voluntas hanc rem videndi, finem habet huius rei visionem; voluntas itaque videndi cicatricem, finem suum expetit, idest, visionem cicatricis, & ad eam ultra non non pertinet. Voluntas enim probandi vulnus fuisse, alia voluntas est, quamvis ex illa religetur, cuius item finis est probatio vulneris. Et voluntas videndi fenestram finem habet fenestra visionem. Altera enim est, quæ ex illa nascitur, voluntas videndi transeuntes, cuius item finis est visio transeuntium.* Hæc Augustinus, quem ante Gregorium retulit Magister in primo dist. 38. cap. ultimo, licet ipse nihil in hac quæstione definire ausus fuerit.

Respondet D. Thomas p. 2. quæst. 12. art. 4. ad primum, quòd Augustinus loquitur de visione fenestræ, & visione transeuntium per fenestras secundum quòd voluntas absolutè fertur in vtrumque.

Sed instant Vasquez, & Salas; quia Augustinus loquitur de illis voluntatibus, prout vna nectitur, seu religatur ex altera; ergo non prout vnaquæque fertur absolutè in suum obiectum.

Sed reuera Augustinus loquitur de istis voluntatibus, prout reliquantur ad inuicem; non tamen prout voluntas mediorum cum voluntate finis, sed prout vna voluntas, seu potius assecutio vnius obiecti voliti potest esse occasio, ut oriatur alia voluntas erga aliud obiectum. Nam Augustinus dicit; voluntatem videndi per fenestram pertranseuntes necti voluntati priori videndi fenestram, & similiter voluntatem probandi vulnus fuisse, necti voluntati priori videndi cicatricem; & tamen voluntates istæ, quas dicit posteriores, religatas, seu ortas ex prioribus, sunt voluntates finis, ut patet, loquendo de medio, & fine materialiter, quod mirum est, Vasquez, & Salas non aduertisse; ergo non loquitur de relatione istarum voluntatum, prout voluntas mediorum oritur ex voluntate finis, tunc enim prior esset voluntas finis, quam mediorum, i, prior voluntas videndi pertranseuntes, quam videndi fenestram; & prior voluntas probandi vulnus fuisse, quam videndi cicatricem, cuius oppositura haberetur in dictis Augustini; ergo solum docet, quòd duarum voluntatum habentium sua obiecta, potest vna nasci ex alia tanquam ex causa, vel occasione, & tunc proculdubio sunt duæ voluntates distinctæ. Quare rectè D. Thomas explicat mentem Augustini quantum sufficiebat ad propositum. Cæterum, cum ipse Augustinus tertio de Doctrina Christiana cap. 10. doceat, charitatem esse motum animi ad fruendum Deo propter ipsum, & se, atque proximo propter Deum, extendit unam, eandemque dilectionem ad Deum, & proximum, qua proximus diligitur propter Deum; ergo docet unum, eundemque actum fer-

ri in finem, & media, quando finis est ratio attingendi media; sicuti Deus est ratio, cur diligatur creatura.

2. Obijcitur secundò. Illi actus, quorum vnus est causa alterius, realiter distinguuntur; sed volitio finis est causa volitionis mediorum; ergo distinguuntur realiter. Minor probatur; quia ideo volumus media, quia volumus finem.

Respondeo negando Minorem; ad probationem dicitur, quòd exinde non concluditur causalitas vnus actus supra alium, sed tantum, vnum obiectum esse rationem volendi aliud; aliter admittenda esset distinctio realis actuum etiam in Deo, qui etiam vult media, quia vult finem, & cognoscit creaturas, quia cognoscit suam omnipotentiam. Neque hic opus est recurrere ad infinitatem perfectionis Diuinæ, quæ identificat omnia; non enim tantæ perfectionis est attingere vno actu finem, & media, vt exigit, vel arguat infinitatem.

Obijcitur tertio contra Responsonem. Sicut dicitur conclusio nota per principium, ita medium volitum propter finem; sed notitia conclusionis verè causatur à notitia principij; ergo, & volitio medij à volitione finis.

Respondeo, Minorem esse veram de notitia conclusionis, quæ fertur directè, & immediatè in conclusionem, respectu notitiæ principij, quæ fertur directè, & immediatè in principium; at notitia, quæ fertur directè in principium, vt est ratio inferendi conclusionem, fertur etiam mediatè in conclusionem, & è contra; notitia, quæ fertur in conclusionem, vt deducitur ex principio, fertur mediatè etiam in principium, & idem est de volitione finis, & mediorum, vt supra cap. 2. diximus.

Obijcitur quartò. Datur aliquando volitio finis distincta à volitione mediorum; ergo semper volitio finis distinguitur à volitione mediorum. Antecedens patet quando finis est volitus secundum se, id est, non vt acquirendus per media, &que id dictum est supra cap. 2. Consequentia probatur; quia, licet sit in potestate voluntatis velle hoc, vel illud, non tamen est in eius potestate, vt velit vno, vel pluribus actibus, sed hoc dependet ex natura rei; ergo, si aliquando volitio finis est distincta à volitione mediorum, semper erit distincta.

Respondeo primò, quæstionem esse de volitione finis prout acquirendi per media, non de volitione finis secundum se. Secundò, quòd fortè est etià in potestate voluntatis aliqua velle vno actu, vel pluribus, nimirum magis, vel minus conando, vel exerendo suas vires; hinc simplex complacentia tendit in finem; intentio verò efficax attingit finem, & media. Hinc intellectus aliquando format de vna re plures conceptus inadæquatos, aliquando vnum adæquatum, & perfectum; in qua re attenduntur etiam gradus perfectionis intellectiue, nam Angeli su-
perio-

periores vnico conceptu apprehendunt, quod inferiores apprehendunt pluribus; & in ipsis hominibus, prout ingeniosiores sunt, aut rudiores idem apparet. Et oculus, attentius inspicendo, plura in vna re vno obtutu intuetur, quæ remissa intentionis acie non videt, nisi pluribus. Ac tandem etiam in motibus corporalibus id experimur; idem enim iter potest confici pluribus, vel paucioribus passibus, magis, scilicet, vel minus conando in ambulatione, & dilatando, vel restringendo passus.

Sed, quidquid sit de istis, Respondetur, non esse quidem in potestate voluntatis, vt volitio finis, quatenus acquirendi per media, & volitio mediorum, vt vtilium ad finem, fiat vno, vel pluribus actibus; dicimus enim, id necessariò fieri vnico actu; nec etiam est in eius potestate, vt volitio finis secundum se, & volitio mediorum secundum se fiat vno, vel pluribus actibus; dicimus enim, id fieri per plures actus. Sed tamen est in eius potestate, vt eliciat volitionem finis, vel secundum se, vel, ut acquirendi per media, & similiter, vt eliciat volitionem medij, vel secundum se, vel, vt vtilis ad finem; & sic est in eius potestate, vt eliciat vnum, vel plures actus; nam in primo casu elicit plures, in secundo vnum.

3. Obijcitur quintò. Idem actus non potest esse simul prosequutio, & fuga; sed id sequitur ex nostra assertione; ergo falsa. Minor probatur. Cum quis odio habet peccata propter amorem Dei, si idem actus fertur in finem, & media, idem actus erit amor Dei, & odium peccati, atque adeo prosequutio, & fuga.

Respondet Caietanus, quòd, licet respectu eiusdem obiecti idem actus non possit esse prosequutio, & fuga, tamen, quando obiecta sunt opposita, prosequutio formalis, & expressa vnus, est virtualiter fuga alterius, & è contra. Eo enim ipso, quò quis diligit Deum, virtualiter odit peccatum, & eo ipso, quo odit peccatum, virtualiter diligit Deum.

Hæc responsio non sufficit; probauimus enim capite præcedenti, quòd idem actus intentionis, qui fertur in finem, fertur non tantum virtualiter, sed etiam formaliter in media, licet non eodem modo.

Respondet Auerſa, quòd licet propter specialem rationem actus prosequutionis debeat esse distinctus ab actu fugæ, non tamen sequitur vniuersaliter, actum circa finem distingui ab actu circa media.

Sed hoc nullo modo est admittendum; rationes enim capite præcedenti adductæ, probant, semper, & necessariò actum tendentem circa finem, vt acquirendum per media, tendere etiam formaliter in ipsa media; quare, si in aliquo casu admittitur oppositum, ruunt fundamenta nostræ Conclusionis.

Respondet Valentia, Argumentum non esse ad propositum; nam peccatum, inquit, non est medium respectu Dei, quare ex eo quod quis

auer-

auerfetur peccatum propter Deum, non exercet actum voluntatis circa medium, cuius finis fit Deus; sed tantum vult elicere odium peccati ad placandum Deum, ipse tamen actus, quo vult elicere tale odium, est quædam profequitio, non fuga.

Neque per hanc Responfionem omnino candidè, vel faltem clarè foluitur Argumentum. Replicatur enim, quòd, licet peccatum non fit medium refpectu Dei, fuga tamen peccati eft medium refpectu confequutionis Dei; ergo, fi idem actus fertur circa finem, & media, idem actus erit profequitio Dei, & fuga peccati.

Refpondeo ergo, re vera Argumentum non effe ad propositum; non enim dicimus, quod medium electum, etiam fi fit actus voluntatis, fit idem entitatiuè cum actu intentionis; fed tantum, quòd intentio finis fit etiam volitio mediorum, vt mediorum, & è contra. Potest autem ex vi intentionis eligi, vt medium etiam actus internus voluntatis, quando hic potest conducere ad confequutionem finis intenti; potest enim quis ex intentione promerendi Deum, eligere orationem, contemplationem, actum amoris, & etiam volitionem fugæ peccati, de qua fit mentio in Argumento: ifta autem tunc fe habent vt media electa ex vi intentionis promerendi Deum, non vt electio, quæ debeat identificari cum ipfo actu intentionis. Nos autem dicimus, volitionem mediorum effe idem cum intentione finis, non verò media electa; ficut, cum quis eligit medicinam propter fanitatem, electio medicinæ propter hunc finem, eft idem actus realiter cum volitione fanitatis, medicina verò electa, tanquam medium ad confequutionem fanitatis, non eft, idem cum volitione fanitatis. Et hoc voluit dicere Valentia, fed non plenè explicauit.

4. Obijcitur Textò. Possumus ceflare à volitione finis, non ceflando à volitione medij; ergo volitio finis, & volitio medij non funt idem actus. Antecedens probatur. Aliquis orans propter Deum, potest ceflare à cognitione, & amore Dei, & tamen continuare orationem.

Refpondeo, loquendo de fine, & medio materialiter, id eft, de re, quæ eft finis, vel medium, Antecedens effe verum, fed non contra noftram affertionem: loquendo verò de fine, & medio formaliter, id eft; prout finis, & medium funt, Antecedens effe negandum etiam ab ipfo arguente; licet enim volitio medij, vt medij fecundum ipfum diftinguatur à volitione finis, tamen effentialiter ab ea dependet, vt patet; non potest autem manere eadem res mutata eius dependentia effentiali; ergo ipfe arguens negare debet, quòd poffit manere volitio medij, vt medij, cefante volitione finis. Ad probationem Antecedentis refpondetur, non effe ad propositum; nam oratio eft medium electum ab amante Deum; medium autem non eft idem cum volitione finis, neque

hoc

hoc nos allerimus; sed tantum, quod volitio mediorum formaliter sit sit idem actus cum volitione finis; ergo Argumentum non est contra nostram Conclusionem.

Obijcitur septimò. Possumus ad eundem finem peruenire pluribus medijs; sed mutatis medijs mutatur electio, non verò mutatis medijs mutatur intentio; ergo electio non est idem cum intentione finis, aliter esset simul idem, & diuersa.

Respondeo, electionem vocari propriè actum terminatum directè ad media, indirectè ad finem, & intentionem è contra, vt capite præcedenti diximus. Hos autem actus ibidem concessimus realiter distingui; tantum enim diximus, quod volitio finis, vt finis terminetur etiam ad media, & volitio mediorum, vt mediorum terminetur etiam ad finem. Quantum ergo est necessarium ad defendendum nostrum assertum, quod etiam per Argumentum videtur impugnari, Respondemus, quod variata volitione mediorum, non remanet entitatiuè idem actus erga finem, licet remaneat idem finis, & hoc propter diuersum modum volendi finem; volitio enim finis, vt obtinendi per hæc media, diuersa est à volitione finis, vt obtinendi per alia media, licet sit idem finis volitus. Non concluditur ergo per Argumentum, quod non possit vnus actus simul tendere in finem, & media; sed, quod diuersis actibus tendimus in eundem finem, dum tendimus in ipsum prout obtinendum per hæc media, & prout acquirendum per alia media; semper tamen vnus actus tendit in finem, & media.

Obijcitur octauò. Potest eligi medium absque intentione actuali finis; ergo falsum est, quod electio tendens in medium directè, tendat etiam in finem in obliquo. Antecedens patet, in illis operibus, quæ dicuntur procedere ex intentione non actuali, sed virtuali, quæ intentio virtualis dicitur etiam sufficere ad valorem Sacramenti.

Respondeo; Antecedens esse falsum, & impossibile de medio formaliter, quod eligitur, vt vtile ad finem, in hoc enim inuoluitur essentialiter ordo ad finem, atque adeò ipse finis. Solum ergo potest esse verum de medio materialiter, id est, de re, quæ est medium; sed tunc non apprehenditur, vel eligitur sub ratione medij: id autem non est contra nos.



CAPUT IV.

*Soluuntur Argumenta pro identitate actus ver-
santis circa finem, & media.*

1. **Q**uia sententia, contra quam hucusque disputauimus, est nostri Ariminensis, ideo in gratiam eius placet etiam ipsam defendere, & Argumenta contra eam capite secundo adducta, soluere. Potest autem eo-fundamento defendi, quia, scilicet, volitio finis est causa volitionis mediorum, atque adeo ab ea distincta. Cui Argumento licet responderimus, non propterea amittit suam probabilitatem. Ad Argumenta in oppositum.

Ad primum respondetur, distinguendo Maiorem; si enim ratio attingendi sit intrinseca rei attingentis, vera est; si extrinseca, falsa. Bonitas autem finis est ratio tantum extrinseca attingendi media, nam ratio intrinseca est ipsa utilitas mediorum ad finem; ergo non sequitur, quod idem actus feratur circa finem, & media. Ad primam probationem dicitur, lucem ingredi rationem coloris, etenim color est lux opacata; unde variae species colorum causantur ex varia commixtione lucis cum opacitate terrea. Quia autem talis lux opacata non sufficienter mouet oculum, vel illuminat medium, ideo ad videndum requiritur ulterius lux solis, aut alterius luminaris.

Ad secundam dicitur, quod valet de ratione attingendi intrinseca, non de extrinseca; & insuper, quod tantum probat, utrumque simul attingi, non verò, quod eodem actu.

Ad Primam Confirmationem dicitur, æquè dubiam esse identitatem, vel distinctionem notitiarum principiorum à notitia conclusionis, ac identitatem, vel distinctionem volitionis finis à volitione mediorum, quare vnum non potest assumi in argumentum alterius; itaque negatur Minor Argumenti.

Ad secundam Confirmationem dicitur, quod motus localis est vnus continuitate, non simplicitate entitatis; ergo, quamuis ipse possit esse vnus per varia spatia, quia non interruptus, non sequitur, quod actus voluntatis, dum fertur ad finem, & media, sit vna simplex entitas.

Ad tertiam dicitur, quod bonitas sanitatis est ratio intrinseca sanitati, ut attingatur; at bonitas finis non est ratio intrinseca medio, quia attingatur à voluntate, ideo Argumentum non concludit.

Ad Quartam negatur Consequentia; necesse est enim relatiua simul
cogno-

cognosci, non tamen necesse est simul amari; immo potest vñm relati-
uorum amari, alterum etiam odio haberi. Exempli gratia, amari Pater,
odio haberi filius, & è contra: non enim, si sunt coniuncta in ratione
intelligibilis, sequitur esse coniuncta in ratione boni respectu amantis,
quod est obiectum amoris. Item: cognitio vñus relatiui non causatur à
cognitione alterius; at volitio mediorum causatur à volitione finis;
quæ causalitas fert distinctionem. Ex Philosopho insuper tantum ha-
betur, quod relatiua simul cognoscantur, non verò, quod cognoscantur
eodem actu.

2. Ad Secundum Argumentum conceditur, quod illa voluntas dan-
di eleemosynam considerata in ordine tantum ad obiectum proximum,
est bona moraliter; at debet considerari etiam in ordine ad finem, seu
secundum intentionem, à qua descendit; nam etiam ab his procedit bo-
nitas, & malitia actus humani; ideo, dum habet pro fine inanem glo-
riam, non est dicenda bene, sed malè facta. Idè ab omnibus debet dici de
actu externo eleemosynæ imperato à voluntate inanis gloriæ; est enim
malè factus absolute, & simpliciter, bonus tamen consideratus præcisè
ex obiecto. Difficultas insuper, quæ hic mouetur propter distinctionem
actuum, potest moueri etiam in vno actu propter distinctam termina-
tionum, quam habet: nam, etiam si idem actus terminetur ad finem, &
media, tamen alia est terminatio eius ad finem, alia ad media, & potest
utraque terminatio considerari seorsim, & secundum se. Tunc ergo etià
quæritur, an vnicus actus voluntatis dandi eleemosynam propter ina-
nem gloriam, sit bonus secundum terminationem ad ipsam eleemosy-
nam, an non; ergo difficultas est soluenda ab omnibus, etiam ab arguen-
tibus. Hæc in gratiam Atiminensis; cæterum oppositum puto absolu-
tè verum.

C A P V T V.

*An detur actus neuter, idest, qui non versetur, nec
circa finem, nec circa media?*

1. **Q**uia distinximus actus voluntatis in eos, qui sunt circa finem,
& in eos, qui sunt circa media, videndum est, an hæc diuisio
sit adæquata, idest, an comprehendat omnes actus volun-
tatis, itaut nullus detur actus voluntatis, qui non sit, vel circa finem,
vel circa media; quæ quæstio reuera explicatione potius indiget, quàm
disputatione.

R

Duo

Duo ergo sunt, quæ reperiuntur in fine voluto. Primum, quod sit volitus secundum se; secundum, quod alia sint volita propter ipsum. Ly autem esse volitum secundum se non est intelligendum positivè, quia si ipse finis ordinetur ad seipsum, nam hoc est impossibile; sed est intelligendum negativè, quia, scilicet, non ordinatur ad aliud; sicut Deus dicitur esse à se, non positivè, quasi producat seipsum, nulla enim natura est, quæ seipsam gignat ut sit, ut loquitur Augustinus libro 1. de Trinitate. cap. 1.; sed negativè, quia, scilicet, non est ab aliq. Verum hæc negatio relationis, seu ordinationis in aliud, aliquando expressè concipitur in fine, aliquando non; nimirum, si intellectus, vel voluntas non reflectant supra hanc negationem relationis in aliud, sed absolute non ordinantur obiectum in aliud. Insuper; aliquando dicitur finis, quia alia ordinantur ad ipsum, aliquando per illud præcisè, quia ipse non ordinatur ad aliud.

Ex his remanet soluta Quæstio. Si sumatur finis, prout negat ordinationem in aliud, non potest dari actus neuter, idest, qui non sit, nec circa finem, nec circa media. Patet; quia per actum voluntatis, vel ordinatur obiectum volitum in aliud, vel non ordinatur, neque inter hæc duo potest cadere medium, cum sint contradictoria. Si ordinatur, est actus circa medium; si non ordinatur, est actus circa finem; ergo non datur actus, nisi, vel circa finem, vel circa media; sicut non datur ens, quod non sit, vel à se, vel ab alio. Si vero in fine requiratur, vel expressa reflexio ad carentiam ordinationis in aliud, vel etiam positiva ordinatio aliorum in ipsum; tunc potest dari actus, qui nec sit circa finem, nec circa media, quia potest dari volitio obiecti secundum se, idest, neque in ordine ad aliud, neque reflectendo supra hanc negationem ordinationis, neque ordinando alia in ipsum. Sicut potest dari apprehensio boni secundum se in eodem sensu, quod est argumentum Scoti admittentis actum neutrum. Finis hoc modo sumptus, idest, prout volitus tantum secundum se, solet vocari finis in actu signato. Sumptus vero prout negat expressè ordinem in aliud, vel prout dicit ordinationem aliorum in ipsum, solet vocari finis in actu exercito. Et hæc est decisio præsentis Quæstionis, contra quam nihil alicuius momenti reperio.



C A P V T VI.

An voluntas possit simul intendere plures fines?

1. **H**Æc etiam quæstio explicatione potius indiget, quam disputatione.

D. Thomas 1. 2. qu. 12. art. 2. sic rem definit: Voluntas potest intendere plures fines, ultimum scilicet, & proximum; ut medicinam, & sanitatem. Potest etiam intendere vnum medium ad plures fines, ut, cum eligit vnum medium præ alio, quia conducit ad plura bona.

Ægidius in secundo dist. 38. q. 2. art. 3. addit duo alia. Primum; quod voluntas potest intendere plura media ad vnum finem, ut, cum ad obtinendam Diuinam gratiam eligit, & ieiunium; & eleemosynam. Secundum, quod simul potest intendere plura bona contraria; quod, inquit, apparet in continentibus, qui, quandiu pugnant cum passionibus appetitus sensitiui, intendunt simul bonum honestum, & bonum sensibile. Addit autem, quod contraria non possint esse simul volita perfecte, quia volitio vnius remittit volitionem alterius; sicut idem subiectum materiale non potest simul esse perfecte validum, & frigidum, bene autem imperfecte, ut tepidum.

Ex his quatuor modis assignatis, primus non est intentio plurium finium, sed finis, & medij. Finis enim proximus se habet ut medium ad finem ultimum: sic etiam tertius modus assignatus ab Ægidio, non est volitio plurium finium, sed plurium mediorum ad vnum finem. Secundus, & quartus sunt volitio plurium finium, sed secundus plurium finium, siue contrarij sint, siue disparati, quartus plurium finium oppositorum.

2. Ad Quætionem igitur absolute respondetur, quod voluntas potest simul intendere, seu velle plures fines. Probatur. Potest intellectus proponere simul plura bona, inter quæ non sit ordo, nec vnius ad alterum, nec amborum ad tertium; ergo potest voluntas illa simul prosequi, atque adeo velle plures fines. Antecedens patet experientia, & Consequentia sequitur; tum quia non est minoris virtutis voluntas, quam intellectus; tum, quia vnum ex bonis creatis non absorbet totam vim voluntatis.

Confirmatur ex D. Thoma; quia natura ordinat vnum medium ad plures fines disparates, atque adeo intendit plures fines; ergo idem potest voluntas. Antecedens patet; quia natura ordinat linguam, ex g. ad gustum simul, & ad loquelam.

Quærent insuper Recentiores; an eodem acta possit voluntas intendere plures fines non subordinatos. Et est affirmandum ex dictis; quia gustus, & loquela sunt fines non subordinati, & simul intenduntur a natura, quæ vnum medium ordinat ad vtrumque; ergo etiam voluntas poterit simul velle plures fines non subordinatos. Id est de mente D. Thomæ, & Ægidij, qui docent, voluntatem posse intendere vnum medium ad plures fines disparatos, vt volitio, quæ fertur in medium vtile, fertur etiam in fines, ad quos illud est vtile; ergo eadem volitione, qua est volitum medium, sunt voliti plures fines disparati.

3. Obijcitur primò. Intellectus non potest simul intelligere plura, vt plura, secundo Topicorum cap. 4. ; ergo nec voluntas simul intendere plures fines.

Respondet Caietanus negando Consequentiam; sed laborat postea in assignanda disparitate. D. Thomas distinguit Antecedens; dicit enim, quòd intellectus potest simul intelligere plura, quatenus sunt aliquo modo vnum, id est, quatenus intelliguntur per vnâ speciem; non verò quatenus sunt plura, id est, quatenus intelligi debent per plures species; id enim ipse reputat impossibila prima parte, qu. 85. ar. 4.

Sed sic dicendo non soluitur Argumentum; nam velle plures fines disparatos, est velle plura, ut plura; ergo stat Argumentum, quòd si intellectus non potest intelligere simul plura, ut plura, neque voluntas potest simul velle plures fines disparatos.

Respondet noster Ægidius in secundo dist. 38. quæst. 2. art. 2. ad tertium, quòd possumus intelligere plura, quatenus vnum ordinatur ad aliud.

Sed neque hoc sufficit ad soluendum Argumentum; nam vnus finis disparatos non ordinatur ad alium, aliter non essent fines disparati, sed potius vnus esset medium, alius finis. Et tamen possunt simul intendi. Itaque addendum est ex eodem Ægidio quæst. 7. de Cognitione Angelorum, quòd intellectus noster eatenus non intelligit plura, quatenus non intelligit ea eodem modo, vel non eadem intentione actus, ac si intelligeret vnum tantum, quia remittitur vis intellectus ad singula, dum se extendit ad plura. Eodem ergo modo voluntas dicitur, non velle plura ut plura, licet velit plura bona etiam disparata, quia non eadem intentione vult plura, ac si, uellet vnum tantum; verificatur enim etiam in voluntate quod dicitur: *Pluribus intentus minor est ad singula sensus.*

Obijcitur secundo Augustinus lib. 2. de Sermone Domini in monte, cap. 21. & 22. ubi dicit, nos non posse simul intendere Deum, & commune temporale.

Respondeo, quòd, uel ly, non posse, idem est, ac, non licere, quia; vt di-

ut dicitur, id possumus, quod iure possumus. Vel, quod non possumus tota intentione, & conatu voluntatis: præcipit enim Dominus, ut amemus ipsum ex tota mente, ex toto corde, & ex omnibus viribus nostris. Hoc autem posito non possumus simul amare commodum temporale per se ipsum, idest, non in ordine ad Deum, nam eo ipso non amemus Deum ex tota mente, ex toto corde, &c. Vel, quod non possumus utrumque efficaciter intendere, idest, simul applicare media ad utrumque consequendum; nam, quæ conducunt ad bona temporalia, auertunt nos à Deo, & ab amore eius.

C A P V T VII.

Explicatur quid sit Electio.

1. **D**E Electione, quæ sequitur intentionem, id primum querit D. Thomas 1. 2. qu. 13. ar. 1. an sit actus intellectus, an voluntatis. Sed certè voluntatis est velle unum præ alio; atqui hoc est eligere; ergo electio est actus voluntatis. Hinc Philosophus 3. Eth. cap. 2. inquit, *Electio est desiderium praconsiliati*. Desiderium autem certè est actus voluntatis. Et Egidius in 2. dist. 24. part. 1. dubio 6. *lateralis Actus*, inquit, *liberi arbitrij est eligere*.

Nihilominus addit D. Thomas, electionem materialiter esse actum voluntatis, formaliter autem actum intellectus. Quia, inquit, actus vnius potentiae recipit formam, & speciem à potentia, uel habitu superiori, à quo ordinatur. Exempli gratia: permissio voluntaria mortis, uel alterius mali pro amore Dei, uel assertionem uirtutis; materialiter est actus fortitudinis, formaliter est actus charitatis, quia imperatur à charitate. Ex quo patet, D. Thomam loqui de forma extrinseca, idest, non prout dicit constitutum rei intrinsecum, sed quandam formalem ordinationem, siue dependentiam; & quia electio specialiter ordinatur à ratione, idest, non tamquam à simpliciter proponente obiectum (nam hoc commune est omni actui voluntatis) sed ut à consiliante; ideo electio ab ipso dicitur esse formaliter actus rationis, siue intellectus. Quod sanè, ut patet, pertinet ad uoces. Et tamen nescio, an talis modus loquendi sit usurpandus. Tum, quia ipsa consultatio non est, nisi consideratio comparatiua bonitatis inter duo obiecta, quæ possunt esse media utilia ad aliquem finem, atque adeò militat ratio, quod omnis actus voluntatis eodem iure dicendus esset formaliter actus rationis, quia omnis actus voluntatis dependet à consideratione, & propositione intellectus; tum, quia eadem ratione à contrario etiam actus intellectus elicitur ex imperio

rio voluntatis dicendi essent actus voluntatis propter dependentiam, scilicet, à voluntate; quod esset confundere actus, & potentias: tum denique, quia actus fortitudinis imperatus à charitate, dependet ab ea, ut medium ab intentione finis, electio autem sequens consultationem, dependet à ratione tantum, ut ab ostendente bonum utilitatis, quæ duo diversa sunt; ergo, etiam si actus fortitudinis imperatus à charitate possit dici formaliter actus charitatis, non sequitur, quod electio sequens consultationem debeat dici formaliter actus intellectus.

2. Est autem notandum, quod ad electionem faciendam per hos actus pervenit voluntas. Primo intendit consequi finem, atque adeo desiderat media in confuso, vel in communi, ad illum consequendum. Secundo intellectus vestigat, & proponit media in particulari ad eundem finem consequendum. Tertiò, voluntas ex pluribus medijs propositis assumit unum, & hic actus propriè est electio. Vnde verum est, quod ait Philosophus 3. Ethic. cap. 2. & 5. *Voluntas est finis, electio mediarum*; nec mediorum vacuumque, sed assumendo unum præ alijs, unde sequitur conclusionem syllogismi practici, id est, assumit illud medium, quod per discursum conclusum est esse cæteris utilius. Est insuper notandum, quod de medijs etiam est consensus; sed hic simpliciter est complacencia de medijs propositis absque assumptione unius præ alio; unde differt ab electione; quod notavit Regidius in 2. dist. 24. part. 1. qu. 1. ar. 2. dubio laterali.

C A P V T VIII.

An Electio possit esse finis?

1. **C**onclusio negativa est communis in Scholis cum D. Thoma 1. 2. qu. 3. art. 3. Docuit eam Aristoteles 3. Ethic. cap. 3. ubi sic loquitur: *Nec sanè de finibus consultamus, sed de his, quæ sunt ad finem. Medicus enim nunquam consultat, an sanum faciat, neq. orator; an persuadeat, nec Gubernator Republicæ, an rectè instituat civitatem, nec aliorum quispiam de fine deliberat; sed posito fine, quemadmodum perveniat, considerat.* Et infra: *Non cadit ergo in consilium finis: sed ea, quæ sunt ad finem.* Hæc Aristoteles. Sed electio sequitur consultationem, seu conclusionem syllogismi practici, unde dicitur desiderium præconsiliari; ergo si nulla est consultatio de fine, neque electio; & hæc sit prima ratio.

Secunda ratio sit. Quia omnis consultatio est de agibilibus; secundum quod actibus nostris possumus aliquod, vel bonum adipisci, vel malum declinare; sed quilibet actio deliberata supponit intentionem finis, quia

quia omne agens agit propter finem; ergo nulla consultatio, nulla electio potest esse de fine. Ex his patet, hanc questionem non esse purè de voce: an, scilicet, actus circa finem possit dici electio; sed esse de re, quatenus ad electionem præsupponitur consilium, quod consilium non est nisi de practicis; quamvis immisceatur aliquid de voce, quatenus tantum inquisitio de agibilibus dicitur consultatio, de speculabilibus verò disputatio.

Obijcitur primò. Possumus consultare de fine, quoniam ille sit, seu in qua re collocandus; ergo possumus eligere finem.

Respondeo, talem inquisitionem, scilicet, in qua re sit constituendus finis, non dici consultationem, sed speculationem, aut disputationem; neque enim libri Philosophorum de Finibus, ut illi quinque editi à Marco Tullio, dicuntur consultationes, sed disputationes; ergo neque conclusio, vel definitio, in qua re sit statuendus finis, vocari debet electio.

2. Obijcitur secundo contra discursum Philosophi. Medicus, Orator, Gubernator, &c. non consultant quidem de fine, quia supponitur constitutus finis cuiusque ex ipso, quò alter supponitur Medicus, alter Orator, alter Gubernator; nam quatenus tales habent illum ipsum finem, qui respicitur à facultatibus, quas profitentur; unde medicum deliberare an sanet, idem est, ac deliberare an sit medicus, quia finis medicinae est sanare, atque adeo etiam medici prout medicus est. Sed ex hoc non rectè inferitur, quòd non possit dari consultatio de fine; nam homo nulli adhuc professioni addictus potest consultare de fine, & post consultationem eligere.

Respondeo primò, quòd talis inquisitio non erit consultatio, ut dictum est. Secundò, quòd sicut quilibet professor alicuius facultatis habet pro fine illum, qui respicitur à facultate, quam proficitur, nec de eo consultat, sed tantum de medijs perueniendi ad eum; ita quilibet creatura rationalis habet pro fine suum bonum, seu felicitatem, nec de ea consultat, sed tantum de medijs perueniendi ad eam; quilibet enim motus, & quælibet deliberatio talis creaturae supponit amorem felicitatis, tanquam finis. Hinc Augustinus 4. de Civitate cap. 24. *Quis, inquit, optat aliquid propter aliud, quàm, ut felix fiat?* Immo ex hoc permanente, & invariabili affectu felicitatis, oritur omnis varietas desideriorum, & amorum; dum, vel in hac, vel in illa re collocatur felicitas, & his, vel illis medijs putat se quisque ad eam perueniendum, ut docet idem Augustinus lib. 10. Confessionum cap. 22. 23. & 24. *Quidquid enim, addit idem Augustinus lib. 3. de Trinitate cap. 3., aliud quisquam latenter velit, ab hac voluntate (id est, felicitatis) qua omnibus satis nota est, non recedit.* Itaque discursus Philosophi concludit saltem à simili. Sicut enim medicus

eus vt medicus; non consultat de fine medicinæ, idest, an sanet; nec Gubernator Reipublicæ, vt Gubernator, an rectè instituat Ciuitatem; ita nec creatura rationalis consultat, an quærat felicitatem, quæ est finis eius; quia sicut illi sunt fines particulares particularium professionum, ita felicitas est finis communis creaturæ rationalis. Igitur hæc consultat tantum de medijs perueniendi ad felicitatem.

3. Ex his oritur dubium; An visio, vel fruitio Dei possit cadere sub electione: Felicitas enim in communi est finis intentus ante omnem electionem; at non consistat naturaliter, quod illa sita sit in visione Dei; ergo quæritur, an hæc visio possit eligi, vt medium ad illam.

Affirmant plerique Thomistarum. Sed est omnino negandum. Primò: Quia in visione Dei nulla adest ratio vtilitatis ad alium finem, aliter non esset finis formalis vltimus; & quamuis detur finis obiectiuus, qui est Deus, tamen visio non se habet, vt medium ad illum, sed, vt possessio eius; ergo non potest eligi, vt medium. Secundò. Quia visio, aut fruitio Dei sunt materia beatitudinis formalis; beatitudo quippe formalis est satietas appetitus; visio autem, & fruitio Dei sunt id, quod formaliter satiat appetitum; ergo sunt materia beatitudinis formalis, non medium ad beatitudinem. Tertiò. Et si concedatur, non esse naturaliter notum, quod felicitas consistat in visione Dei, atque adeo, quod hoc sit per inuestigationem reperiendum, non sequitur, quod visio Dei possit cadere sub electione, aut sub consilio, sed tantum, quod illa veritas cadat sub disputatione, vt supra dictum est. Et ex hoc soluta est ratio dubitandi.

C A P V T IX.

An voluntas possit ferri in impossibile.

1. **I**mpossibile, quemadmodum etiam possibile, dicitur per ordinem ad potentiam. Tamen aliquando id, quod dicitur impossibile, est res aliqua, aut modus, aut conditio essendi, aut aliqua veritas; vn. de dicitur impossibile, non in ordine ad quamcumque potentiam, sed tantum in ordine ad potentiam creatam; nam apud Deum nullum verbum, vt Angelus dixit, idest, nulla veritas est impossibilis: aliquando id, quod dicitur impossibile, subterfugit rationem entis, seu implicat contradictionem, vt est combinatio prædicatorum repugnantium. Et tale est impossibile, etiam in ordine ad Deum; quia reuera posse illud facere, non est posse facere aliquid, cum illud nihil sit; terminus autem factionis, sine quo nec intelligi potest factio, debet esse aliquid, nam facere

cere nihil, est non facere; de qua re plura dicta sunt libro de Deo.

Loquendo de impossibili primo modo, idest, quod in se est res, vel veritas aliqua, quæ tamen fieri non potest per potentiam creatam, dicendum est, illud esse volibile. Hoc expressit Philosophus 3. Ethicorum cap. 3. dicens: *Voluntas impossibile est, veluti immortalitatis*. Hoc ostendit experientia: multa enim desideramus, quæ viribus creatis impossibilia sunt, veluti illud, quod memorat Apostolus, transferri de statu viæ ad statum gloriæ, morte non intercedente: *Nolumus enim expoliari, sed superuestriri, ut absorbeatur, quod mortale est, a vita*. 2. Corinth. 5.

Plures tamen Recentiores dicunt, tale impossibile posse desiderari voluntate inefficaci, seu simplici complacentia; non verò voluntate efficaci.

Sed, si voluntatem efficacem dicunt illam, quæ coniungitur cum effectu ex uirtute ipsius voluntis, certè tale impossibile non potest esse volitum voluntate efficaci, cum desint vires in uolente. Si autem voluntas efficax dicatur, quæ poneret effectum, si posset, vel quæ non sinit uolentem quiescere, nisi adeptæ re, quam uult; tale impossibile potest appeti voluntate efficaci: intensius sanè sunt uolita aliqua nostris uiribus impossibilia, ut sælicitas, uel immortalitas, quam aliqua possibilia.

Loquendo de impossibili secundo modo, idest, quod subterfugit rationem entis, seu, quod est repugnantia terminorum, & per nullam potentiam est possibile, dicendum, quod, si illud est cognoscibile, ut bonum, est etiam uolibile, quia uoluntas sequitur formam apprehensam, idest, fertur in res, prout sibi sunt propositæ ab intellectu; ergo, si tale impossibile potest apprehendi, ut ens, & bonum, poterit etiam esse uolitum. An autem illud sit ita cognoscibile, non est præsentis negotij discutere, sed pertinet ad Logicos, uel Methaphysicos. Ego quidem existimo, quod non, idest, quod intellectus non possit apprehendere propositionem in terminis repugnantem: aliter posset apprehendere, id simul esse, & non esse, quod est impossibile; atque adeo, quod non possit proponere uoluntati, ut bonum, obiectum illius propositionis. Quod si aliquando uidetur intellectus aliquid tale apprehendere, 1. simul esse carentiam, & positium, reuera apprehendit duo positiua, apprehendens, scilicet, carentiam, ut quid positium, & uocans illud carentiam; & in hoc fallitur. Hinc Augustinus libro octoginta trium quæstionum, quæ 22. *Quisquis, inquit, ullam rem aliter, quam ea res est, intelligit, fallitur; & omnis, qui fallitur, id, in quo fallitur, non intelligit; non ergo potest quidquam intelligi, nisi, ut est*. Et ad simile propositum, lib. 15. de Trinit. cap. 10. *Quæcumque nota sunt, vera sunt, alioquin nota non essent: nemo enim falsa nouit, nisi, cum falsa esse nouit; quod si nouit, verum nouit; verum enim est, quod illa falsa sint*. Hucusque Augustinus.

S

Ex

Ex cuius dictis sequitur, quod, cum carentia apprehenditur, ut quid positivum, & è contra, reuera non apprehenditur carentia: putat autem apprehendens, se tunc illam apprehendere, quia carentiam uocat nomine positiui. Eodem modo, cum putatur, carentiam, & positivum, siue formam, & carentiam posse esse simul, apprehenditur carentia, ut forma, atque adeo apprehenduntur simul duo positiua, non carentia, & positivum: ut si quis putaret, posse esse in aere simul lucem, & tenebras, apprehenderet tenebras, ut quid positivum; si enim apprehenderet eas, ut carentiam lucis, impossibile esset, ut iudicaret, posse simul componi in aere tenebras, & lucem, quia impossibile est, ut iudicaret, idem simul esse, & non esse, seu, simul esse rem, & carentiam eius. Quod si quis neget hoc esse impossibile, tollit omnem regulam discernendi uerum à falso: omnis quippe discursus innititur illi principio, quod principium non aliunde sciri potest esse uerum, nisi quia intellectus iudicare non potest, oppositum esse uerum; quod si intellectus id iudicare posset, non haberetur, unde cognosceretur ueritas illius principij; non enim ex alio principio deduci potest. Quod si quis rursus dicat: iudicio uero non posse iudicari falsum esse illud principium, at falso iudicio iudicari posse: si quis, inquam, ita dicat, rogandus est, unde sciat, quod iudicium de ueritate illius principij sit uerum, iudicium uerò de falsitate, sit falsum; nec enim, ut dicebatur, ex alijs principijs id deduci potest, cum illud sit primum principium, ante quod nullum; Est ergo hoc refundendum in ipsam uim luminis intellectuualis, cui impossibile sit iudicare, illud principium esse falsum. Sicut enim uoluntas non potest simul prosequi, & fugere; seu non prosequi idem obiectum, & sicut oculus non potest videre lucem, ac tenebras, quia, videre tenebras est non videre; ita intellectus non potest apprehendere, idem simul esse, & non esse; quia, cum non esse non positivè apprehendatur, sed per remotionem entis, simul apprehenderet, & non apprehenderet ens, siue apprehenderet, & remoueret ens. Ergo, si quando uidentur apprehendi contradictoria, ut simul uera, reuera non apprehenduntur contradictoria, sed putantur apprehendi, quia, scilicet, negatio uocatur nomine positiui: sicut, exempli gratia, quando apprehenduntur tenebrae, ut quid positivum, reuera non apprehenduntur tenebrae, quia, cum falsum sit, tenebras esse quid positivum, intellectus eo modo illas apprehendens, fallitur; omnis autem, qui fallitur, id, in quo fallitur, non intelligit, ut Augustinus dixit; ergo tunc reuera non intelliguntur, uel apprehenduntur tenebrae, sed aliquid aliud, quod apprehendens malè uocat tenebras. Ex quibus sequitur id, quod dicebamus: nimirum, impossibile esse, ut id, quod implicat contradictionem, possit apprehendi, ut uerum, atque adeo proponi uoluntati, ut bonum.

3. Sed

3. Sed fortè huc adducentur Hyrcocerui, Chymære, Tragelaphi, negoria, seu potius, otia Logieorum.

Respondeo, quòd, si per Chymeras, & huiusmodi intelliguntur composita ex pluribus naturis specie diuersis, non constat, saltem ex terminis, quòd ipsa implicent contradictionem; si enim natura humana potuit in Christo Domino uniri supposito diuino, non obstante distantia infinita inter ea, fortè non est impossibile, ut illæ compositiones fiant ex naturis specie diuersis, uel saltem, non apparet ex ipsis terminis, illas uniones implicare. Cumque nos non cognoscamus essentias rerum, sed tantum accidentia, nescio, quomodo dicatur, quòd intellectus tales naturarum faciat uniones; & qua certitudine asseratur, illas reuera esse impossibiles. Potius autem uidentur istæ uniones fieri per imaginatiuam; uniones, inquam, membrorum, & accidentium externorum, non naturarum.

Si autem per Chymeras, & Tragelaphos intelliguntur composita ex terminis repugnantibus, ut ex ente, & negatione entis, negamus, ea per intellectum posse fieri, quamuis fortè putentur fieri, dum non apprehenditur id, quòd putatur apprehendi, sed aliud.

Sed adhuc dicetur, quòd damnati appetunt Deum non esse, ne eos puniat; ergo apprehendunt Deum non esse; sed, Deum non esse, implicat contradictionem; ergo damnati apprehendunt id, quod implicat contradictionem. Minor probatur. Quia in eo, quòd dicitur, Deus, dicitur existens, quia existentia est de essentia Dei; ergo, dum apprehenditur Deus non existens, apprehenditur existens non existens, quod est contradictio.

Respondeo, dum apprehenditur, Deum non esse, non apprehendi, saltem immediatè, contradictoria; nam contradictoria sunt, esse simul, & non esse; ergo deberet apprehendi, quòd Deus simul sit, & non sit; sed non supponitur apprehendi hoc, sed tantum, quòd Deus non sit; ergo ex vi talis apprehensionis non apprehenduntur contradictoria; sed tantum apprehenditur Deus, ut non ens, idest, per remotionem entis, non per positionem.

Ad probationem Minoris negatur, quòd in eo, quo dicitur Deus, dicatur existens, cum constet ab Atheis dici, Deum non existere; neque id est, quia ipsi non conueniant cum alijs in conceptu, seu significato quid nominis Dei, aliter non negarent id, quod alij asserunt, atque adeo pugna inter Atheos, & alios esset pugna Andabatarum, idest, cæcorum non videntium de quo, & contra quos dimicent: veluti, si aliquis nomine hominis intelligeret id, quod communiter intelligitur, aliter verò intelligeret panem, & litigarent; an homo esset animal rationale. Igitur Athei conueniunt cum cæteris in significato quid nominis

nis Dei, idest, quòd ea voce significetur ens primum causans, & gubernans omnia, atque idipsum negant dari; ergo adhuc intelligentes id, quod communiter intelligitur nomine Dei, negant Deum existere; ergo, cum dicitur, Deus, non dicitur existens. Neque rursus dicendum est, quod Athei, licet impij, & insipientes, adeò insaniant, vt non intelligant vim contradictionis, vel neque propriam vocem, vt id, quod dicunt existere, dicant non existere, cum etiam Philosophi, & quidem celebres Atheismo inhaerint, quos retulimus libro de Deo cap. 4. Negatur igitur, existentiam esse de ratione Dei; non enim explicat, quid sit Deus, neque omnino est prædicatum, quod propriè dicatur de subiecto, sed ponit subiectum, atque adeo explicat de subiecto: an sit, non, verò: quid sit; quod latius explicauimus, & probauimus loco citato. Hæc licet Logicalia, placuit huc asserere, quia plura obscura, absurdissima, & penè phantastica de hisce rebus animaduertimus circumferri.

4. Quidam Theologi ad Argumentum superius respondent, damnatos non appetere per se, Deum non esse, sed per accidens; quatenus scilicet, dum appetunt, se non puniri, ex eo sequitur, Deum non esse; quare dicunt, id, quod est impossibile, posse appeti per accidens, licet non per se.

Sed hoc non est necessarium. Primò; quia ea, quæ se consequuntur in ratione entis, non se consequuntur necessariò in ratione voliti, cum per intellectum possint fieri præcisiones, & per voluntatem appeti res, prout proponuntur ab intellectu; ergo, etiam si damnati appetant aliquid, ad quod in re sequatur, Deum non esse, non sequitur eos appetere per accidens, Deum non esse; aliter dicendum esset, quòd Deus velit peccatum per accidens, quia vult actum creaturæ, cui connectitur malitia; hoc autem communiter non conceditur. Secundò. Quia ex carentia pænæ in damnatis non sequitur, Deum non esse, nisi talis carentia sit ex defectu iustitiæ; potest autem contingere non ex defectu iustitiæ, sed ex misericordia Dei, vt pæna damnatorum cesset; immo id futurum putauit Origenes cum nonnullis antiquis etiam respectu Dæmonum, quod refert, & refellit Augustinus lib. 22. de Ciuitate Dei. Tertiò; quia, vt dictum est, apprehendere Deum non esse, non est apprehendere contradictoria; quare, etiam si damnati id, vel per se, vel per accidens apprehendant, aut appetant, non sequitur, eos apprehendere, aut appetere contradictoria.

5. Sed rursus obijciatur. Non esse nullam habet rationem entis; sed damnati appetunt non esse, vt careant æternitate pænæ, quam patiuntur; ergo id, quod nullam habet rationem entis, est volibile.

Respondeo, non implicare contradictionem, damnatos non esse, immo

Cap. IX: An Vol. feratur in impossibile. 141

immo esse veritatem possibilem, atque adeo volibilem. Ad Argumentum ergo dicitur, quod non esse post esse habet rationem entis privatiui, seu, est privatio entis, privationes autem possunt apprehendi, & desiderari, sicut desiderari potest mors alicuius, vel nox, aut silentium. Quamvis autem non possit desiderari nisi bonum, tamen carentia essendi, seu annihilatio à damnatis potest apprehendi ut bona, quatenus finis miseræ, sicut multi homines desiderauerunt, & intulerunt sibi mortem, quamvis nec scirent, nec crederent vitam animæ post corpus, immò crederent, in morte interire etiam animam, apprehendentes, scilicet, ut bonam, carentiam essendi, quia liberabantur à miserijs vitæ præsentis; itaque, ut acutè obseruat Augustinus lib. 3. de libero arbitrio cap. 6., potius fugerunt miseriam, quàm appetierint non esse: id est, adeo fugerunt miseriam, ut nec propter esse illam pati voluerint.

Arguitur tandem. Quia ex sententia nonnullorum Theologorum, Angeli, qui peccauerunt, appetierunt Dei æqualitatem; at æqualitas creaturæ ad Deum omnino implicat contradictionem, ut patet; ergo id, quod implicat contradictionem, potest esse obiectum voluntatis.

Respondéo, sententiam eorum Theologorum esse falsam; non enim potest creatura appetere, se esse æqualem Deo; appeteret enim ipsum, se esse, & non esse; appeteret se esse, ut supponitur; appeteret verò, se non esse, quia, si æqualis Deo est, iam non ipsa, sed Deus est. Non credo autem, istos Theologos sensisse, quod Angeli peccantes appetierint, se simul esse, & non esse, neque hoc pertinebat ad appetitum propriæ excellentiæ, in quam tendebat eorum superbia; nam appetere, se esse, & non esse, non est appetere propriam excellentiam. Itaque, si eorum peccatum fuit superbia, non appetierunt æqualitatem cum Deo, sed quandam cum Deo similitudinem, id est, nulli subesse, & alijs præesse; quod, quamvis etiam sit impossibile, non tamen implicat ex terminis immediatè: vel appetierunt habere per naturam, quod sibi donandum erat per gratiam, ut plerique Theologi existimant, inter quos noster Ægidius; sed de his hæcenus.

C A P V T X.

An Electio sit tantum possibilem?

1. **A**ffirmandum est cum D. Thoma hic, omnibusque Scholasticis. Id enim non solum affirmat, sed etiam probat Philosophus.
3. Ethic. cap. 5. sic loquens: *Electio non est impossibile, & si quis banc electionem vocet, desipere videbitur; at voluntas impossibilem est.* Est etiam volun-

voluntas circa illa, quæ ab ipso, qui vult, nequaquam sunt. Verum hæc talia eligit nemo, sed ea dumtaxat, quæ ipse facere posse existimat. Omnino autem videtur electio circa illa versari, quæ in nostra sunt potestate. Et cap. 6. Consultabile, & eligibile idē sunt, nisi, quod eligibile rem iampridem determinatam significat: quod enim in deliberando ceteris prætulimus, id eligibile dicitur; cum ergo sit eligibile consultabile affectatio eorum, quæ in nobis sunt, electio utique erit consultatio, affectatio eorum, quæ in nobis sunt. Hæcenus Aristoteles.

Hinc conficitur ratio à D. Thoma: Electio non est nisi de agilibus, sicut consultatio, & deliberatio; sed non est agibile, nisi quod est in nostra potestate; ergo electio non est nisi possibile.

C A P V T XI.

An Electio semper sit ex pluribus?

1. **Q**uestio hæc est de nomine. Certum est enim, voluntatem posse ad finem assumere medium, etiam si sit unicum. Solum ergo potest quæri: an assumptio talis medij possit dici electio, quod pertinet ad significationem vocis.

Nihilominus in eo sensu accipi solet electio, ut sit acceptio unius medij præ alijs, adhibito consilio; quod consilium sanè adhiberi non potest, ubi est unicum tantum medium de necessitate assumendum ab intendente finem; quare electio propriè sumpta semper est ex pluribus; atque id dixit Philosophus 2. Moralium Eudemiorum cap. 10.

In hoc sensu accipitur electio in iure, de cuius substantia proinde dicitur esse, ut sit ex pluribus. Quod notavit Abbas Panormitanus in cap. *Cum terra*, de Electione, & Electi potestate; in quo capite damnatur consuetudo Conventus Hierosolymitani, qui nominabat duas personas latenter auribus Patriarchæ, vel Principis, ut sic alterius eligendi, vel totius electionis irritandæ idem Patriarcha, & Princeps plenariam haberet facultatem. Vbi Abbas citatus: *Nota*, inquit, *tertiò, quod consuetudo non potest tollere substantialia electionis; nam eligere est unum ex pluribus capere, hic autem tenebantur eligere Prælatum ad voluntatem Principis, vel Patriarchæ, quod erat contra substantiam actus.* Hæc ille.



C A P V T XII.

An ex duobus bonis, siue medijs aequalibus, possit voluntas alterutrum eligere?

1. **D**Vplex est in hac re sententia. Affirmant Henricus, Riccardus, Maior, Marsilius, & communiter Recentiores. Negat noster Arimienensis in 1. dist. 40. qu. 1. art. 1. quem sequuntur hic Corradus, & Vasquez.

Mihi videtur dicendum, voluntatem ex duobus medijs, vel bonis aequalibus posse alterutrum accipere, eam tamen acceptionem non esse dicendam in omni rigore electionem. Prima pars Assertionis probatur: quia obiectum voluntatis est bonum absolute, non bonum, quod est melius; ergo potest ferri etiam in æquale, quia quælibet potentia, maxime libera, potest ferri in omne id, in quo reperitur ratio sui obiecti formalis.

Quod si dicatur: Obiectum quidem voluntatis esse bonum absolute, in comparatione autem duorum obiectum esse bonum melius.

Contra est primò; quia sic reuera negatur, quòd obiectum voluntatis vniuersaliter sit bonum absolute. Secundò; quia valde restringitur facultas voluntatis; si enim non potest ferri in bonum æquale, multò minus poterit ferri in bonum inferius; ergo tantum poterit ferri in bonum melius, quod est valde restringere eius facultatem.

Respondent, posse voluntatem excitare intellectum, ut consideret nouas, & nouas rationes bonitatis in obiectis, propter quas vnum possit apparere melius altero, & sic voluntas erit potens in quodlibet.

Sed contra primò; quia voluntas non est libera, sed necessitata ad bonum prosequendum, licet in qualibet re possit intellectus inuestigare rationes malas, à quibus possit fugere voluntas; ergo, si in comparatione duorum voluntas non potest prosequi, nisi melius, debet dici necessitata ad melius; licet intellectus possit inuestigare varias rationes, propter quas hoc, vel illud appareat melius.

2. Quia, si post nouas considerationes, aut consultationes adhuc obiecta apparent æqualia, voluntas remanebit impotens ad se determinandum, atque adeò non libera; & oportebit consultare in infinitum.

2. Probatur secundò Assertio ex Augustino lib. 12. de Ciuitate Dei cap. 6. Si eadem, inquit, tentatione duo tententur, & vnus ei cedat, atque consentiat, alter idem, qui fuerat, perscueret, quid aliud apparet, nisi
vnum

unum voluisse, alterum noluisse à castitate deficere? Unde, nisi propria voluntate? Si eadem fuerat in utroque corporis, & animæ affectio, amborum oculis pariter visa est eadem pulchritudo, ambobus pariter institit occulta tentatio? Hæc Augustinus. Ergo stante æqualitate obiecti etiam secundum apparentiam, (non enim fuisset eadem corporis, & animæ affectio ante assensum, vel dissensum, si bonum fornicationis vni apparuisset melius, quàm alteri) potest esse diuersa determinatio voluntatis; ergo etiam inter bona æqualia potest voluntas se ad alterutrum determinare.

Respondet Vasquez, quòd ex duobus bonis æqualibus, quæ se habent, vt fines, potest voluntas alterutrum eligere, non verò ex duobus bonis æqualibus, quæ se habent, vt media; quia consultatio, & electio est de medijs, non de finè, & est de bono meliori, non de æquali.

Hæc Responsio concedit intentum, quantum ad rem, idest, quòd absolutè ex duobus bonis æqualibus possit voluntas alterutrum assumere; facit autem vim in voce electionis, atque adeò quæstionem de nomine, quod in nostra Assertionem innuimus, & statim patebit. Absolutè autem de pluribus bonis potest quæri, in quonam ex illis sit constituenda ratio finis, quamuis hæc inquisitio non appellatur consultatio, vt diximus; ergo si apparentibus illis æqualibus in bonitate, potest voluntas alterutrum assumere, potest voluntas determinare se inter æqualia, licet talis assumptio, siue acceptio non appelletur electio.

Secunda autem pars nostræ Assertionis, idest, quòd hæc assumptio non appelletur electio, ostenditur; quia electio dicitur determinatio illa voluntatis, quæ sequitur ex vi consultationis præcedentis; ideo enim consultamus, vt eligamus optimum; sed consultatio non est de bono æquali, nec minori, sed meliori, idest, vt cognoscamus, quodnam ex bonis propositis sit aptissimum, & utilissimum ad finem; ergo, si accipitur bonum æquale, vel minus, non est ex vi consultationis, sed ex libertate voluntatis, & consultatio præcedens se habet ad illam acceptionem veluti per accidens, & quasi non præcessisset; ergo talis acceptio non est dicenda in rigore electio; & hoc videntur intendisse Authores oppositæ sententiæ. Idque contingit in ijs, qui ex duabus opinionibus æquè probabilibus eligunt, quam maluerint in operando; mouentur enim ad alteram eligendam non à ratione, sed à voluntate; atque adeò non propriè eligunt.

3. Obijcitur primò authoritas Anaximandri, Platonis, & aliorum Philosophorum, qui teste Aristotele 2. de Cælo textu 93. eam rationem assignabant, cur terra non moueretur, quia, cum esset in medio mundi, æquè respiciebat quamlibet mundi partem, atque adeò non aderat causa, cur potius ad hanc partem moueretur, quàm ad illam; ergo ex mente horum Philosophorum inter æqualia non potest dari determinatio,

quia

quia non est ratio, cur potius ad hoc, quàm ad illud.

Respondeo, talem sententiam reijci ab Aristotele ibi; & diuersam esse rationem de libero arbitrio, & de natura teriæ; quia hæc determinatur ad motum à generante efficienter, & formaliter à propria forma, arbitrium verò à seipso determinatur.

Obijcitur secundò id, quod affert idem Aristoteles ibid textu 93. ex aliorum sententia, hominem famelicum, & sitibundum inter esculenta, & poculenta pariter distantia, & equalis suauitatis fame, & siti periturum, quia non est ratio, cur potius moueatur ad hæc, quàm ad illa; id, quod in quodam amente se vidisse testatur Medina 1.2. qu. 13. ar. 2. ad 1. & communiter refertur de asina Buridani. De capillo etiam, referente Aristotele ibid, dicitur, quòd si distendatur æqualiter, etiam si validissimè, non frangetur, quia non est ratio, cur potius frangatur in vna parte, quàm in alia, frangi autem simul secundum omnes non potest.

Respondeo, quòd homo inter esculenta, & poculenta, etiam equaliter distantia, etiam equaliter appetibilia determinabit seipsum per suam libertatem, atque adeo fame, & siti non peribit; etiam si hoc acciderit in illo amente, vel in asina, qui per appetitum sensitium mouebantur ab obiectis; idem dicitur de capillo. An autem vera sint, quæ de his asseruntur, non est huius loci declarare.

Obijcies tertio. Quando media sunt æqualia, nec possunt simul applicari ad finem, tunc adhibetur consultatio de alterutro præferendo; ergo quoadusque non appareat alterum alteri præstare non formatur iudicium, neque electio, quia electio secundum Philosophum est appetitus præconscientiati, seu præiudicati.

Respondeo ex dictis, posse accipi medium æquale; sed talem acceptionem non esse dicendam rigorosè electionem propter rationem, quæ tangitur in Argumento, & nos supra adduximus.

Obijcitur quartò. Non potest exire actus determinatus à potentia indifferente; sed, quando media apparent æqualia, voluntas est indifferens; ergo nulla potest ab ea exire determinatio. Minor probatur, quia voluntas determinatur à suo obiecto, quod est bonum; sed ex bonis æqualibus non adest, quod determinet eam, non enim potius vnum, quàm aliud; ergo voluntas est indifferens.

Respondeo, quòd à potentia indifferente, sed determinatiua sui ipsius, qualis est potentia libera, potest exire actus determinatus. Ad Minorem dicitur, quòd voluntas determinatur à bono, quatenus non potest proficui, nisi bonum, sed inter plura bona determinat seipsam; si enim necessariò melius proficeretur, non determinaretur à bono, sed à meliori.

CAPUT XIII.

An ex duobus bonis, seu medijs inæqualibus possit voluntas eligere id, quod apparet minus bonum?

1. **E**Xistimo respondendum affirmatiuè, sicut ad Quæstionem superiorem, & cum limitatione, scilicet, quòd assumptio, seu acceptio boni inferioris, licet sit possibilis, non tamen est dicenda in rigore electio. Probatur; quia aliter voluntas esset determinata ad bonum melius, non simpliciter ad bonum, nam bonum inferius est absolutè, & simpliciter bonum; ergo si voluntas non potest illud assumere in comparisonem melioris, sequitur, quòd sit determinata ad melius. Quam rationem maximè vrget Catafa.

Probatur secundò. Deus ex bonis inæqualibus potest velle, quod est minus bonum; ergo etiam voluntas creata. Antecedens probatur: quia Deus poterat facere vniuersum perfectius, quàm fecit; potest etià modò illud perficere; & vniuersaliter Deus non facit, nec tenetur facere, aut velle quod perfectius est.

Respondet Vasquez esse disparem rationem de Deo, & voluntate creata; quia Deus non eligit vnā creaturam comparatè cum aliā, quam reijcit, sed quamlibet absolutè, quia iudicium Diuinum non proponit bonitatem vnius mediij, vel rei comparatè cum aliā; ideo voluntas creata non potest assumere bonum inferius respectu melioris, licet id possit voluntas Diuina.

Hæc Responso nulla est. Vel enim Deus cognoscit vnā rem esse meliorem altera, siue magis conducere ad manifestationem suæ gloriæ, vel non; si cognoscit, in eo est vis argumenti, quod non vult id, quod cognoscit esse melius, immo vult, quod cognoscit esse inferius. Si non cognoscit; ergo minus cognoscit Deus, quàm creatura, nam creatura id cognoscit.

Quod verò acceptio boni inferioris præ superiori nō sit dicenda rigorosè electio. Probatur sicut capite præcedenti; quia electio supponit consultationem; hæc autem non est de bono inferiori, neque de æquali, sed de meliori; ergo, licet voluntas possit assumere bonum inferius præ superiori, id tamen non facit ex vi consultationis, sed ex sua libertate; ergo illa assumptio non est dicenda rigorosè electio.

2. Obijcitur primò fundamentum sententiæ contrariæ. Carentia per-

perfectiōis malum est, & in malum nullo modo potest ferri voluntas per prosecutionem; at ferri in minus bonum postposito maiore est prosequi carentiam perfectiōis, quæ est in bono maiori, atque adeo est prosequi malum; ergo voluntas non potest ferri in minus bonum postposito maiore. Minor probatur; quia tota perfectiō, quæ est in bono minore, est etiam in maiore, & aliquid amplius; ergo si voluntas, postposito bono maiore, prosequitur minus, iam non prosequitur illud propter perfectiōem, quam habet, siquidem illa reperitur etiam in bono maiore, sed propter carentiam perfectiōis maioris; ergo prosequitur malum ut malum, quod est impossibile.

Respondeo negando Minorem; ad probationem negatur Consequentia: sicut enim inter æqualia electio unius præ alio est ex vi libertatis, non est excellentia obiecti, ita inter inæqualia electio inferioris præ superiore non est ex vi obiecti, sed est ex libertate voluntatis. Quare voluntas eligit minus bonum, quia vult illud bonum, licet minus, non quia velit carentiam.

Obijcies secundò: Sicut se habet simpliciter ad simpliciter, ita magis ad magis, & maximum ad maximum; sed bonum simpliciter necessitat voluntatem ad sui prosecutionem; ergo multò magis bonum melius; ergo voluntas non potest prosequi minus bonum relicto maiore.

Respondeo: si nomine boni simpliciter intelligatur bonum, cui nulla admisceatur ratio mali, conceditur, necessitari voluntatem ad ipsum prosecutionem; sed in comparatione duorum illud bonum, quod apparet melius altero, non supponitur esse bonum simpliciter in hoc sensu; tantum enim obiectum beatificum, & beatitudo formalis sunt in hoc sensu bonum simpliciter, neque tali bono potest dari bonum melius. Si verò nomine boni simpliciter intelligatur quidquid absolute potest dici bonum, quamvis habeat admixtam aliquam rationem mali, negamus, quòd bonum simpliciter in hoc sensu necessitet voluntatem ad sui prosecutionem, aliter etiam bonum inferius necessitaret sic voluntatem, quia etiam illud est bonum simpliciter in hoc sensu. Argumentum ergo fundatur in æquiocatione de ly bono simpliciter, atque adeò nihil concludit.

C A P V T XIV.

An Electio reperiatur in brutis:

1. **S**I nomine electionis intelligatur simpliciter acceptio unius præ alio, ea reperitur in brutis: possunt enim bruta accedere potius
T 2
ad hunc

ad hunc cibum, quàm illum, quia est sibi congruentior, vel viciatior; potius ad hunc vocantem, quàm alium, quia est notior, vel beneficentior; ingredi potius hanc viam, quàm illam, quia, vel amœnior, vel tutior, vel breuior.

Sed nomine electionis intelligitur acceptio vnius præ alio ex libertate, aut etiam prævio consilio, siue consultatione, & in hoc sensu sententia communis est, non esse electionem in brutis.

Hoc expressit Aristoteles 3. Ethic. cap. 2. vbi habet iuxta translationem Argiropyli: *Quod fit spontè ad plura se extendit, est enim cum pueris, & animalibus cæteris nobis commune, electio verò non est communis; & ea, quæ à vobis sponte sunt, sponte quidem nostra fieri dicimus, electione verò non dicimus.* Idipsum docet D. Thomas 1. 2. qu. 13. ar. 2. quem sequuntur omnes Interpretes, & alij. Probatur: quia si bruta haberent electionem in sensu dicto, haberent liberum arbitrium, & consequenter essent capaces præceptorum, virtutis, vitiorum, beatitudinis, supplicij, quod repugnat lumini naturali, & Diuino.

Probat secundò D. Thomas; quia bruta mouentur per appetitum sensitium, hic autem est determinatus ad vnum particulare secundum ordinem naturæ, electio autem est acceptio vnius præ alijs, atque adeò est respectu plurium; ergo in brutis non potest esse electio.

2. Sed contra hanc rationem statim insurgit difficultas; quia bruta non sunt determinata ad vnum particulare, vt patet; & licet sint determinata ab bonum delectabile, tamen sub hoc continentur multæ species delectabilium; ergo poterit in ipsis dari electio vnius delectabilis præ alio.

Respondetur ex Caietano hic, quem cæteri sequuntur, mentem D. Thomæ non esse, quòd bruta sint determinata ad vnum particulare obiectum, sed ad vnam exercitij partem, id est, quòd pluribus delectabilibus propositis determinata sunt, vt ferantur in id, quod ipsis apparet magis conueniens. Electio autem, vt hic sumitur, dicit acceptionem vnius præ alio liberè, non ex determinatione naturæ, idèò in brutis non potest esse electio.

Assignatur etiam duplex disparitas inter appetitum brutorum, & voluntatem rationalium. Prima; quia voluntas potest ferri in bonum in communi, id est, non determinatum ad hoc, vel illud; appetitus autem semper fertur in bonum determinatum, & particulare; sicut sensus non videt colorem in communi, sed hunc colorem; & hoc, loquendo de obiecto materiali, quod appetitur; nam loquendo de obiecto formali, siue de ratione mouendi, seu determinandi, etiam respectu appetitus, & sensus est vniuersale, id est, natura, non particularitas; sensus enim licet videat hunc colorem, videt tamen ratione coloris, non hæc ceitatis.

Dices:

Cap. XIV. An Electio sit in brutis. 149

Dices: si brutum sitiret, & numquam vidisset aquam, ipsum desideraret aquam, & non in particulari, quia nullam vidisset; ergo in vniuersali.

Respondetur à quibusdam, quòd ratio obiectiua mouens eius appetitum esset ratio aquæ in communi, desideraret autem hanc, vel illam disiunctiue. Sed reuera, si numquam vidisset aquam in particulari, nec posset desiderare illam in particulari, neque in vniuersali; quia cognitio rei in vniuersali, supponit cognitionem eius in particulari, cum à particulari abstrahatur in vniuersale. Melius ergo respondetur, quòd desideraret simpliciter extinctionem sitis, siue carentiam illius molestiæ; sicut etiam homines laborantes feбри, & nescientes medicinam, desiderant morbo liberari.

Secunda disparitas est; quia voluntas, proposito bono ab intellectu, potest ferri, & non ferri in illud, cum possit intellectus inuenire aliquam rationem mali in illo; appetitus autem, proposito bono, non potest non ferri in illud, & proposito malo non potest illud non fugere; sicut ovis non potest non fugere lupum.

3. Contra Conclusionem adest grauis difficultas; quia bruta appetunt medja propter finem, mouent enim seipsa ad rapiendum cibum; accipiunt vnum cibum præ alio, vt ovis, quæ vnā herbam comedit, aliam relinquit; videntur mirabili sagacitate præditi, vt apes in fabricandis fauis, araneæ in texendis telis, canis in sequendis ceruis; si enim ad triuium peruenierit, odoratu explorat, per quam viam transierit ceruus, & si cognouerit non transisse per primam, vel secundam, securus, absq; alia exploratione ingreditur tertiam, quasi syllogisticè concludens, necessariò per illam transisse, cum alia non supersit. Has tres difficultates tangit in articulo D. Thomas.

Ad primam Respondetur, quòd appeteret vnum propter aliud non est eligere, nisi sit cum quadam discretionē vnus medi j ab alio, quod locum non habet, nisi ibi appetitus est indifferens, quod in brutis non reperitur.

Ad secundam respondetur, quòd brutum accipit vnum cibum præ alio, quia appetitus eius est determinatus ad illum.

Ad tertiam dicitur, quòd virtus mouentis apparet in mobili, & ordo rationis in re ordinata, sicut directio sagittantis in sagitta directâ, & in motu horologiorum ingenium artificis. In brutis ergo, & in naturalibus apparet ordo artis Dei, ad quem comparantur naturalia, vt artificialia ad artificem; vnde in ipsis apparent quædam sagacitates, quatenus habent naturalem inelinationem ad quosdam ordinatissimos processus: non autem in eis est ratio, aut aliqua electio; quòd ex eo apparet, quia omnia bruta, quæ sunt vnus naturæ, similiter operantur, nec

nec proficiant in operatione. Ita D. Thomas. Ad illud de ingressu canis per tertiam viam post explorationem duarum, potest dici, ibi nullam esse conclusionem syllogisticam, sed canem ingredi statim tertiam viam, quia non adest alia, quam ingrediatur.

CAPUT XV.

An Consilium sit de medijs tantum.

Cum electio sequatur consilium, seu consultationem, postquam de electione diximus, non nihil etiam de consilio dicendum est. Querimus igitur, utrum Consilium sit tantum de medijs; quod querit D. Thomas qu. 14. ar. 1. Et cum eodem respondetur affirmatiue; quia Consilium, seu consultatio, seu deliberatio est de agibilibus; omnis autem actio supponit intentionem finis, quia omne agens agit propter finem; ergo omnis consultatio supponit intentionem finis; ergo omnis consultatio est tantum de medijs, non de fine; vnde rectè inquit D. Thomas, quod finis se habet in agibilibus, ut principium in speculabilibus; sed de principio in speculabilibus non est quaestio; omnis enim quaestio est de veritate, vel falsitate propositionis, quatenus deduci potest per aliqua principia, atque adeo omnis quaestio est de conclusione; ergo in agibilibus omnis consultatio est de medijs, non de fine.

Contra hanc rationem obijcit Valentia. De ipso fine potest esse inquisitio; an sit constituendus aliquis finis, nec ne; & inter plures fines quinam sit præferendus; quæ inquisitio erit de fine, ut finis est, non ut medium ad alium finem, quo sensu concedit D. Thomas, posse esse quaestionem de fine, sicuti potest esse quaestio de principio quatenus conclusio est deducibilis ex principio superiori; ergo conclusio supraposita est falsa.

Propter hoc argumentum multa profert, multaq; exaggerat aduersus Valentiam Carafa, quæ punctum difficultatis tangere non videntur. Responsio tamen facilis est: Nam de eo, an sit constituendus aliquis finis, nulla potest esse quaestio, loquendo de fine ultimo, cum à natura determinatus sit unicuique rei suus finis, ut homini beatitudo, seu satietas appetitus; licet possit quæri, in qua re sit constituendus talis finis tamquam in materia, quæ satiet appetitum; vnde de fine hominis tot fuerunt sæcularis Philosophiæ disceptationes, ut patet ex Tullio in quinque libris de Finibus; quæ tamen erit disputatio, seu quaestio speculatiua, non consilium, seu consultatio, quæ est de agibilibus. Si autem de pluri-

pluribus finibus quæritur, quoniam sit præferendus, iam ex hoc patet. illos considerari, ut media in ordine ad ultimum finem, dum quæritur, quodnam sit aptius ad consequutionem ultimi finis; ergo finis, ut finis, nunquam est obiectum consilij, seu consultationis.

Addit D. Thomas, quod consilium nunquam est, nisi de rebus contingentibus, quia, scilicet, in his plures circumstantias considerari oportet, quæ non tam facile ab uno, sicut à pluribus considerantur; unde in ijs solet adhiberi consilium plurium; in necessarijs autem, & vniuersalibus sufficit consideratio vnius. Quod ante D. Thomam dixerat Philosophus 3. Ethic. cap. 6. De æternis, inquit, nemo consultat, veluti de mundo, vel de diametro: sed neque de his, quæ in motu, & semper eodem modo existunt necessitate sine natura, sine propter aliam causam, veluti de ortu, aut conuersione hyderum; nec sanè de finibus consultamus, sed de his, quæ sunt ad finem. Hucusque Philosophus.

C A P V T XVI.

De Consensu.

1. **D**E Consensu id primum quærit D. Thomas quæst. 15. art. 1. An sit actus appetitiuæ virtutis. Quod quidem dependet ex declaratione quid nominis Consensus. Igitur Consensus potest significare primò concordiam, seu conuenientiam plurium in sententia, siue opinione; cum enim opinari dicatur etiam sentire, vnde opinio dicitur sententia, sicut etiam ipsum iudicium intellectus dicitur sensus, hinc Consensus potest significare concordiam plurium in sensu, siue sententia, siue opinione, & hoc modo Consensus pertinebit ad intellectum.

Rursus potest accipi Consensus pro actu voluntatis approbante, seu acceptante id, quod propositum est ab intellectu, quo sensu dicitur voluntas consentire, cum idem sentit cum intellectu, qui actus propriè est prosecutio obiecti cogniti, cui opponitur fuga, quæ dicitur dissensus. Quo modo Consensus est actus voluntatis, & de eo D. Bonauentura in 2. distinct. 38. art. 2. quæst. 2. dixit, Consensum denotare concordiam voluntatis, & intellectus. Sed, cur actui voluntatis acceptanti iudicium intellectus, seu approbanti obiectum ab intellectu propositum, conueniat, seu impositum sit nomen Consensus, nititur declarare D. Thomas ex quadam similitudine intercedente inter hunc actum voluntatis, & sensum ipsum, ex qua similitudine dicit, derivari nomen Consensus ad prædictum actum. Quam similitudinem obscure explicat; unde variè eius littera intelligitur, seu exponitur ab Interpretibus. Mihi videtur hic esse

esse discursus D. Thomę. Sensus id habet peculiare, quod est cognoscitiuus rerum præsentium, & in eo distinguitur ab imaginatiua, & intellectu; vnde sentire importat quamdam applicationem sensus ad aliquid, capiendo de eo experientiam; ætus autem appetitiuæ virtutis est quædam applicatio eius ad rem extra, ei inhærendo, & quasi quoddam experimentum sumendo, in quantum complacet sibi in ea; ideo ætus appetitiuę virtutis dicitur Consensus.

2. Non consistit ergo similitudo in eo, quod, sicut obiectum sensus est singulare, ita obiectum huius ætus voluntatis, qui dicitur Consensus, vt exponit Carafa; licet enim Consensus, prout est de medijs, & prout sequitur consultationem de agibilibus non sit, nisi rei singularis, quia tantum singularia sunt agibilia; tamen adhuc D. Thomas non declarauerat, Consensum esse de medijs, & sequi consultationem: generaliter autem Consensus potest dici quælibet acceptatio voluntatis circa obiecta sibi ab intellectu proposita; obiectum autem voluntatis, sicut & intellectus, non est singulare tantum, sed etiam vniuersale.

Neque consistit in eo, quod eundem modum tendendi in obiectum habeant sensus, & voluntas per ætum Consensus, vt idem Carafa videtur subdere; nam in operatione sensus, qui est potentia cognoscitiua, adest motus rerum ad animam; in operatione verò voluntatis, quæ est potentia affectiua, seu appetitiua, adest motus animæ ad res; ergo non est idem modus operandi vtriusque. Sed similitudo est, vt diximus, quia sentire dicit applicationem sensus ad obiectum, ex qua sumitur quædam experientia obiecti, quod solum sensui conuenit, quia est perceptiuius singularium præsentium. Consensus verò est quædam applicatio potentiæ appetitiuæ ad obiectum, ex qua videtur sumi aliqua experientia, seu complacentia eius. Sed hæc obiter dicta sint; non sunt enim necessaria.

In præsentī sumitur Consensus, prout dicit ætum voluntatis sequentis, & approbantis iudicium intellectus, non quodcumque, sed de agibilibus, aque adeo de medijs: non quod nomen Consensus non possit applicari alijs actibus voluntatis, vt videtur velle D. Thomas quæst. 15. art. 4. Sed, quia sumitur Consensus in præsentī pro applicatione appetitus ad id, quod determinatum est per Consilium; Consilium autem, cum sit de agibilibus, non est, nisi de medijs, quia omnis actio supponit finem; ergo de fine, prout finis est, non potest esse consultatio, id, quod etiam supra probatum est; ergo neque Consensus, prout hic sumitur.

3. Ex hoc sequitur, in brutis non adesse Consensum, cum in ipsis non sit consultatio. Quod vltcrius probat D. Thomas hic art. 2; quia in brutis non est libertas: Consensus autem, inquit, importat applica-
tio.

tionem virtutis appetitiuæ ad aliquid, eius autem est applicare, in cuius potestate est motus appetitiuus: tangere enim lapidem potest conuenire baculo, sed applicare baculum ad tangendum non conuenit ipsi baculo, sed ei, in cuius potestate est. Bruta autem non habent in sua potestate motum appetitiuum, sed mouentur ex instinctu, & necessitate naturæ; ergo, quamuis appetant, non tamen applicant se ad appetendum, atque adeo non propriè consentiunt.

Sed D. Thomas hic facit vim in nomine applicationis. Videtur autem posse sumi applicatio pro qualibet actione coniunctiua, seu vniuersali rei ad obiectum facta ab agente mouente seipsum; & in hoc sensu bruta applicant se ad sua obiecta delectabilia, siquidem mouent seipsas, id, quod non potest conuenire baculo, quod non mouet seipsum. Quare nulli conuenit applicare, nisi viuenti. Quod verò vltèrius requiratur libertas, seu habere in potestate suum motum, itaut illum possit cohibere, & relaxare, non apparet, quantum video, ex vi significationis applicationis; quamuis Consensus in præsentī sumatur pro applicatione libera, atque adeo non conueniat brutis.

Tandem hic disputatur de differentia inter Electionem, & Consensum, siquidem vterque actus versatur circa media, & sequitur consultationem de agilibus. Et quidem D. Thomas hic art. 3. ad 3. & Agid. in 2. dist. 24. par. 1. quæst. 1. art. 2. dub. laterali, eam differentiam assignant. Quia Electio est acceptio vnius medijs ex pluribus; Consensus verò est simplex complacentia, seu acceptatio mediorum propositorum ab intellectu. Sed, si sic dicatur, tunc Consensus non dicitur ille actus voluntatis, qui sequitur, & approbat consultationem de medio vtiliori, idest, per quam conclusum est hoc medium esse præ alijs conducibilis ad finem; sed ille, qui sequitur inuestigationem mediorum simpliciter, & non comparatiuè. At consultatio proprijsimè dicitur de inuestigatione medijs vtilioris; ergo Consensus sequens consultationem, debet sequi consultationem comparatiuam; & tunc erit Consensus, non autem Electio, quando vnicum tantum adest medium ad finem. Et vice versa ipsa Electio medijs vtilioris præ alijs dicitur Consensus, siquidem est approbatio, & complacentia voluntatis de illo; sed nomine Electionis expresse significatur illa discretio, seu comparatio; nomine autem Consensus minimè, sed tantum complacentia, & approbatio voluntatis. Rursus: Electio significat determinationem voluntatis efficacem, Consensus verò minimè; potest enim significare etiam simplicem complacentiam. Et hæ sunt differentie inter Electionem, & Consensum; nec plura notanda occurrunt de Consensu, quorum etiam maxima pars ad voces pertinet.

C A P V T XVII.

De Fruitione.

An Fruitio sit actus appetitiua virtutis; & an sit Amor, an Delectatio.

1. **F**ruitio correspondet Intentioni, sicut usus Electioni: fruimur enim, cum possidemus finem intentum, & utimur, cum applicamus media electa; ergo post disputationem de Intentione, & Electione, consultò subditur disputatio de Fruitione, & Usu.

Probat autem D. Thomas quæst. 11. art. 1. Fruitionem esse actum virtutis appetitiuæ, non cognoscitiuæ; quia Frui propriè non dicimur, nisi de obiecto, seu, sine desiderato, & expectato; desiderare autem tantum est virtutis appetitiuæ; ergo tantum ad virtutem appetitiuam pertinet frui. Quamuis autem, & aliæ potentiæ delectentur in assecutione suorum obiectorum; delectatur enim gustus in saporibus, olfactus in odoribus, &c. non tamen propriè dicuntur frui, quia non feruntur per desiderium in illa, ut ad finem per media assequendum; ipsique obiectis, quibus cæteræ potentiæ delectantur, propriè, immo magis delectatur virtus appetitiua, quia ipsa est tendentiâ vniuersalis animalis in bonum; in bonum, inquam, cuiusque potentiæ, quia quodlibet continetur sub obiecto suo, quod est bonum vniuersale totius animalis. Hæc quidem D. Thomas; quæ, ut patet, supponunt, Fruitionem esse delectationem ortam ex possessione boni desiderari, & intenti.

Cæterum hoc est in quæstione; nam Scotus in 1. dist. 1. quæst. 3. & in 4. dist. 49. quæst. 7; quem sequuntur Riccardus, & Gabriel in 1. dist. 1. & eius discipuli, putat, nomine Fruitionis significari amorem, non delectationem. Adhæsit etiam Laurentius Valla Grammaticus; quem tamen refellit Viucs in Commento lib. 8. de Ciuit. Dei cap. 9. eo quia res ipsa in communi vita contrarium testatur apertè; nam discedente amico, amor nobiscum remanet, delectatio cum illo abit. Noster Gerardus in 1. dist. 1. quæst. 1. art. 3. opinatur, nomine Fruitionis significari tum amorem, tum delectionem, non tanquam aggregatum ex eis, sed diuisum, tanquam analogum, quod priùs significet vnum, quam alterum, & quoad suam significationem priùs, & veriùs dicatur de amore, quantum ad nostram significationem priùs de delectatione.

2. Quæstio hæc purè Grammaticalis est: Non enim dubitant Scholastici, quin aliud sit amor, aliud delectatio, sed quæritur, quid significetur

Cap. XV 11. An Fruit. sit appet. virt. 155

cetur nomine Fruitionis; quod, cum pertineat ad voces, Grammaticis potius, quàm Scholasticis esset decidendum; quare immeritò nonnulli in hoc longas texunt moras.

Dicendum tamen est, nomine Fruitionis significari delectationem. Ita habet communis consensu Authorum linguæ Latinæ: habent enim, pro synonymis: Fruor, & Delector; & cum dicitur, fruor cantu, non est sensus, amo cantu, sed delector cantu, ut ait Caiet. 1. 2. quæst. 11. art. 1.

Probatur ex dictis D. Thomæ; quia frui, ut communiter dicitur, descendit à fructu; fructus autem est vltimū, quod expectatur ab arbore, & cum suauitate percipitur; sed antecedit delectationem, immo confert ad eam augendam; ergo Fruitio significat delectationem, quæ causatur ex possessione boni desiderati; non verò amorem antecedentem desiderium. Et hoc infert etiam Durandus in 1. dist. 1. quæst. 1.

Probatur etiam ex Augustino, qui pluribus in locis sumit Fruitionem pro delectatione, nam lib. 1. de Doctrina Christ. cap. 4. ait: quod, si nos peregrinantes amœnitates itinerum delectarent, ut propterea nollemus viam finire, tunc ea peruersa suauitate implicati conuerteremur ad fruendum ijs, quibus vti debuimus. Ecce Augustinus sumit frui pro delectari. Secundò: Lib. 10. de Trinit. cap. 10. definiens frui, ait: *Fruimur cognitis, in quibus voluntas ipsa propter ipsa delectata quiescit.* Ecce frui est quiescere ex delectatione, id est, adeo delectari, ut sariemur, & quiescamus: non enim quæcūque delectatio est Fruitio, sed delectatio satians appetitum, ut rectè notat Durandus in 1. quæst. 1. dist. 1. Tertiò: Lib. octogintatrium quæstionum, quæst. 3. *Frui, inquit, dicimur ea de re, de qua capimus voluptatem.* Et infra: *Frui quidem cibo, & qualibet corporalis voluptate, non adeo absurdè existimantur, & bestia.* Constat autem, quod capere voluptatem, non est amare, sed delectari. Quartò: Lib. 11. de Ciuitat. Dei cap. 26. *Frui dicimur ea re, quæ nos, non ad aliud referendo, per seipsam delectat.* Apertissimè autem Lib. 9. de Ciuit. Dei cap. 9. distinguit Fruitionem ab amore, dicens: *Nemo beatus est; qui eo, quod amat, non fruitur. Nam, & ipsi, qui res non amandas amant, non se beatos esse amando putant, sed fruendo.* Et Lib. de Moribus Eccl. Catholicæ cap. 3. *Quid est aliud, quod dicimus, frui, nisi presto habere, quod diligis?*

Sed contra obijcitur definitio Augustini data de Frui, seu, de Fruitione Lib. 1. de Doctrina Christ. cap. 4. *Frui, inquit, est amore alicui rei inherere propter seipsam;* ergo secundum Augustinum frui est amare.

Respondetur, ly, amore inherere, non esse construendum intransitiuè, sed transitiuè, scilicet, ut significetur, non inhæsiō, quæ sit ipse amor, sed inhæsiō, quæ causetur ex amore, quæ inhæsiō est ipsa delectatio; itaque sensus definitionis est: Frui est inhærerere per delectationem alicui, quod amatur per seipsum: Eodem modo intelligendum est,

quod dicit in cap. 20. & 21. eiusdem Libri, ubi querens, an homo debeat frui, an uti seipso, subdit: *Præceptum est, ut diligamus inuicem; sed quaritur, utrum propter se homo diligendus sit, an propter aliud; si enim propter se, fruimur eo, si propter aliud, utimur eo.* Quibus verbis videtur Augustinus innuere, Fruitionem esse amorem rei propter seipsam; sed explicandus est modo supradicto, quod, scilicet, loquatur non in sensu formali, sed consequenti, idest, non, quod ipsum diligere hominem propter se, sit eo frui, sed, quia ad talem dilectionem sequitur Fructio; fruimur enim, dum delectamur de obiecto propter se amato. Quam consequutionem expressit, dum dixit: *Nec seipso quisque frui debet, quia nec seipsum debet per seipsum amare, sed propter illud, quo fruendum est.* Vbi ex amore infert Fruitionem. Si tamen aliquando inueniatur usurpatum frui pro amare, dicendum est, id fieri, quia amor est quoddam initium Fruitionis, vel, quia amans delectatur, vel complacet sibi in suo amore, per quem etiam habet suum obiectum in intentione, licet non in re; quam Fruitionem proinde D. Thomas hic quæst. 11. art. 3. appellat Fruitionem imperfectam ex parte appetentis: vel tandem, quod dicatur abusiue, ut ait Caletanus.

3. Contra prædicta arguitur primò probando, Fruitionem non pertinere ad virtutem appetitiuam. Quælibet potentia est appetitiua sui obiecti, & fruitur eo præsentem; ergo Fructio non pertinet ad solam virtutem appetitiuam. Antecedens probatur; quia quælibet potentia est naturaliter inclinata ad suum obiectum, & proinde eo fruitur, dum possidet: tunc enim attingit suum finem.

Respondet noster Gerardus loco supra citato art. 3. ad 1. distinguendo Antecedens: alix enim potentix, licet inclinentur in suum obiectum, non tamen feruntur in illud appetitu elicitum, sed innato, nec sub ratione boni, vel finis, sed sub alia ratione iuxta varietatem potentiarum. Virtus verò appetitiua appetit obiectum sub ratione boni, & elicitive.

Sed superest explicandum, quare fructio sit tantum potentix appetentis appetitu elicitum, & insuper appetentis bonum sub ratione boni, vel finis; generaliter enim videtur delectatio esse unio, vel causari ex unione obiecti convenientis cum potentia, sicut è contra dolor causari ex unione obiecti disconuenientis cum potentia, quod declarat noster Agidius Quod. 4. qu. 15.

Declaratur ergo hoc ex doctrina D. Thomæ 1. 2. quæst. 11. art. 1. quia, licet ex unione, seu perceptione cuiuslibet obiecti convenientis cum potentia causetur delectatio, completa tamen, & vniuersalis non causatur, nisi in potentia percipiente ipsum formaliter ut bonum, qualis est vniuersaliter voluntas, & suo modo potentia appetitiua sensitiva, quantum, scilicet, ad bonum sensibile, quæ potentix appetunt appetitu

petitu elicito. Et ratio est; quia talis potentia mouet cæteras ad sua obiecta prosequenda, atque adeo prosequitur bonum pro omnibus potentijs. Vnde etiam percipit bonum sub ipsa ratione boni vniuersalis, id, quod alijs potentijs non conuenit, quarum vnaqueque fertur in suum bonum particulare. Et exinde descendit, quod, cum singulæ assequuntur suos fines, ipsa principaliter assequitur in eis, quia ipsa mouet eas ad illos; vnde propriè complacentia, & displicentia, delectatio, & tristitia pertinent ad appetitum.

4. Arguitur secundo ex nostro Gerardo, quod fruitio prius dicatur de amore, quàm de delectatione. Amor perfectiorem, & immediatiorem inhæSIONem facit cum obiecto, quàm delectatio, quia inhæSIO per amorem est causa inhæSIONis per delectationem; ergo fruitio prius dicitur de amore.

Respondetur, Consequentiam nullam esse; quamuis enim inhæSIO per amorem sit causa inhæSIONis per delectationem, quid impedit, fruitionem significare secundam inhæSIONem, non primam? Vnde enim haberi potest, quod vox significans effectum, significet etiam causam, immo prius, & verius? Quod si esset, vox ipsa delectatio prius significaret amorem, quàm delectationem. Cumque delectatio in re non causetur tantum ab amore, sed etiam à cognitione, quæ supponitur ad amorem, & etiam à possessione obiecti; etiam concludetur, quod vox *Delectatio* prius significet cognitionem, & possessionem, quàm delectationem. Quod autem fruitio prius significet amorem quantum ad suam significationem, prius tamen delectationem, quantum ad nostram cognitionem, omnino vanum est; nam QuæStio est de significatione fruitionis; ergo præter propositum est distinguere de significatione secundum significationem, & secundum nostram cognitionem. Secundo: significatio est respectu nostræ cognitionis; ergo implicat, quod prius significetur amor, & tamen prius cognoscatur delectatio.

Arguitur tertio ex eodem Gerardo, & ex Scoto locis citatis. De illo actu prius, & verius dicitur fruitio, in quo consistit formaliter ratio meriti, & demeriti; sed iste est amor, non delectatio; ergo fruitio significat amorem, non delectationem. Maior probatur ex Augustino 1. de Trinit. cap. 10. & alibi docente, quod tota nostra peruersitas est fruendi, & vti fruendis.

Respondetur negando Maiorem: fruendo enim quisque gaudet de præmio, non constat meritum. Augustinus autem explicat peruersitatem nostram per effectum consequentem: fruitio enim, idest, delectatio sequitur amorem, & peruersi homines volunt delectari ijs, quibus non debent delectari, sed ea referre ad aliud; hoc autem nascitur, quia amant propter se ea, quibus tantum debent vti, idest, amare propter aliud.

Notat

Notat autem hic Caietanus, quòd, cum Thomistæ nomine fruitionis intelligant delectationem, Scotistæ autem amorem, oportet disputantes se inuicem prædeclarare, ne de se inuicem rideant, quolibet putante, alterum extra propositum loqui.

C A P V T XVIII.

An Fruitio sequatur non tantum amorem concupiscentiæ, sed etiam beneuolentiæ, siue, amicitia?

1. **D**Vplex amor distinguitur erga aliquod obiectum. Alius beneuolentiæ, quo absolute volumus bonum alterius; alius concupiscentiæ, quo volumus bonum alterius secundum aliquam relationem ad nos, idest, ut est bonum nobis; quamuis vtraque hæc ratio reperiatur etiam in amore, quo absolute volumus bonum alterius; nam, hic ipse amor est beneuolentiæ respectu eius, cui volumus illud bonum; concupiscentiæ autem respectu boni, quod illi volumus; sic etiam, si bonum, quod volumus alteri, est volitum in ordine ad nos, idest, ut bonum nobis, adest amor beneuolentiæ respectu nostri, concupiscentiæ autem respectu eius, cui illud volumus.

Cum igitur duplex sit amor, quærimus; an fruitio, quam ex dictis Capite præcedenti supponimus esse delectationem, possit sequi, seu, descendere non solum ex amore concupiscentiæ, sed etiam ex amore pure beneuolentiæ, seu, amicitia. Sic explicatis terminis.

Durandus negat, posse dari fruitionem, seu delectationem sequentem amorem beneuolentiæ; sed omnem fruitionem refert ad amorem concupiscentiæ, quo, scilicet, volumus bonum alterius in ordine ad nos, itaut fruitio non causetur, nisi ex possessione boni, quod est tale respectu nostri.

2. Cæterum Durando manifestè & ratio, & autoritas contrariatur. Ratio quidem; quia amicitia est amor, vel pertinet ad amorem beneuolentiæ, nam amicus amatur propter seipsum, non quia est bonus nobis; non est autem amicus, qui non gaudet de bono alterius amici; ergo datur, immo debet dari gaudium, seu fruitio, seu delectatio descendens de amore beneuolentiæ. Etiam possumus gaudere de infinita perfectione Dei, quatenus bonum eius est, & non solum quatenus bona nobis. Autoritas verò; quia Philosophus 8. Ethic. cap. 3. ponit amicitiam inter delectabilia, & sic etiam constat experientia. Et Augusti.

Cap. XVIII. An Fruit. seq. etiam beneu. 159

gustinus lib. 10. Confess. cap. 22. ait: Totum gaudium beatorum esse de Deo propter Deum. Et Enarrat. in Psal. 76. *Charitas*, inquit, *sine gaudio esse non potest*. Quod est extremè oppositum sententiæ Durandi doctis, non posse dari gaudium descendens de amore beneuolentiæ; nam *Charitas est beneuolentia*.

Arguit in oppositum Durandus in 1. dist. 1. qu. 2. *Fruitio est delectabilis, ut delectabile; sed amor delectabilis, ut delectabile, sicut etiam amor utilis, ut utile, est concupiscentia; ergo non datur fruitio, nisi descendens de amore concupiscentiæ*.

Respondeo ad Maiorem, quòd fruitio, sicut & delectatio, si est delectabilis, & propter finem delectationis, est fruitio, & amor concupiscentiæ: si tamen est delectabilis, idest, eius, quod delectat, non tamen propter finem delectationis, sed propter eius bonitatem, non est fruitio, neque amor concupiscentiæ, immo beneuolentiæ: omne enim bonum delectat, vel delectare potest amantem, nec tamen omnis amor boni est amor concupiscentiæ.

Sed potest replicari: Si datur gaudium de bonitate Dei secundum se, tale gaudium poterit haberi non solum à beatis, sed etiam à viatoribus; nam eandem infinitam Dei bonitatem, quam beati vident, viatores credunt; ergo, sicut beati gaudent de bonitate Dei secundum se, eodem modo, & viatores; sed hoc non videtur admittendum; ergo gaudium beatorum descendit non de bonitate Dei secundum se, sed respectu ipsorum, quatenus, scilicet, beatificat illos per visionem.

Respondetur, quòd etiam viatores possunt gaudere de bonitate Dei secundum se, non tamen eadem mensura, qua beati; nam mensura gaudij, etiam de bonitate obiecti secundum se, non respondet præcisè bonitati obiecti, sed etiam gradui cognitionis, & amoris erga ipsum. Ergo, quamuis cognitio Dei sit obiectiue æqualis in beatis, & viatoribus, intensiue tamen non est comparabilis, sicut nec amor, seu *Charitas* amborum; nam ad quamcumque excellentiam pertingat cognitio, & *Charitas* in via, semper tamen illa est in ænigmate, & hæc imperfecta respectu Patriæ; ergo non potest habere eandem mensuram gaudium viatorum, & gaudium beatorum etiam de bonitate Dei secundum se. Nec tamen paruum est gaudium viatorum, si *Charitas* ipsa non sit parua; nam Sancti viatores tanto replebantur gaudio ex bonitate Dei per *Charitatem* amata, ut non solum sæculi oblectamenta, & ipsa vita illis vilescerent, sed nec vita tantæ dulcedinis capiendæ sufficeret, ut de Diuis Teresia, & Philippo Nerio narratur. Hinc David: *Reuiuit consolari anima mea; memor fui Dei, & delectatus sum, & exercitatus sum, & defecit spiritus meus*.

Hæc est autem differentia inter gaudium beatorum de bonitate Dei

Dei secundum se, & gaudium de eodem Deo prout viso, seu de visione eiusdem; quia ad primum se habet visio tamquam purè exhibens obiectum amabile, & delectabile; ad secundum autem se habet tamquam spectans ad idem obiectum fruitionis veluti conditio, seu applicatio obiecti ad potentiam, quæ in obiecto sic applicato delectatur.

Quia autem viatores dicuntur frui in spe, non in re, id intelligendum est de gaudio, quod nascitur de visione beata, quam hi sperant, & non habent: potest etiam aliquo modo intelligi de gaudio descendente de bonitate Dei secundum se, quatenus per visionem, quam sperant, incomparabiliter magis inardescunt in amorem Dei, & consequenter magis gaudebunt de eius bonitate, itaut gaudium præsens de illa, sit veluti gaudium in spe respectu eius, quod habebunt in Patria.

C A P V T XIX.

An obiectum Fruitionis descendens de amore concupiscentia sit non tantum res, quam assequimur, sed etiam ipsa affectio rei?

I. **Q**uia amore concupiscentiæ amatur res, ut bona nobis, quia, scilicet, ex coniunctione ad ipsam delectamur, vel perficimur, quæritur; an huius amoris, & delectationis sit duplex obiectum; alterum res ipsa, alterum coniunctio ad ipsam: exempli gratia: cum amamus vinum, vel delectamur bibendo, an sit duplex obiectum, alterum vinum, alterum potatio eius: sic, cum fruimur Deo viso, an sit duplex obiectum Deus, & visio.

Durandus in 1. dist. 1. qu. 2. affirmat, ibi esse duplex obiectum, remotum ipsam rem, proximum coniunctionem ad rem. Nihilominus opinio communis est negatiua, pro qua videri possunt nostri Argentinæ, & Gerardus in 1. dist. 1. Caiet. 2. 2. quæst. 15. ar. 7. Zumel. 1. 2. qu. 4. ar. 1. dub. 1. Carafa eodem art. disp. 3. Quæ nobis videtur vera, idest, quod in tali amore, seu delectatione non sit duplex, sed vnicum tantum obiectum, ita, scilicet, quod coniunctio ad obiectum non ponat in numerum cum ipso in ratione obiecti.

Probatur primò ex Philosopho, qui definit famem appetitum calidi, & sicci, & sitim appetitum frigidi, & humidi; non dicit appetitum comestitionis, vel potationis; ergo significat vnum tantum adesse ibi obiectum.

Probatur secundò ratione: quia, cum materia appetit formam, vnicum

unicum est obiectum appetitus eius, scilicet, forma. Ergo cum amatur obiectum ut bonum nobis, vel, cum delectamur obiecto nobis coniuncto, unicum tantum est obiectum amoris, & delectationis. Antecedens probatur; nam materia appetit formam sibi; ergo obiectum eius est forma, ut sibi vnienda; ergo non est ibi duplex obiectum, alterum forma, alterum vnio; aliter appetitus non esset ad formam sibi, idest, ad formam, ut bonum sibi, sed ad formam secundum se, quod de appetitu naturali dici non potest, nam hic non est ad bonum secundum se, sed ad bonum sibi. Et præterea oporteret dare alium appetitum materiæ ad vnionem, si hæc esset aliud obiectum; quod nullus dicit. Probat Consequentia; quia appetitus materiæ est veluti amor concupiscentiæ, & è contra; quia sicut materia appetit formam sibi, ita amor concupiscentiæ fertur in obiectum, ut bonum amanti.

Fortè dicitur, similitudinem non valere; quia forma non vnitur materiæ per aliquod à se realiter distinctum, immo per seipsam immediate; at actus, quo amans, vel fruens vnitur obiecto amato, vel fruibili, est quid realiter distinctum ab ipso obiecto, verbi gratia, visio à Deo viso, potatio à vino potato; ergo benè in amore concupiscentiæ, & in fruitione ab eo descendente potest distingui duplex obiectum, remotum res ipsa, proximum actus coniunctionis, licet non possit in appetitu materiæ ad formam.

2. Hæc Responso nulla est; ratio enim nostra non fundatur in identitate rei, & coniunctionis, vel obiecti, & actus coniungentis, sed in ratione talis appetitus, & amoris, quicum sit concupiscentiæ, non fertur ad rem absolutè, sed ut bonam amanti, atque adeo obiectum eius non est res, vel bonitas eius absolutè, sed ut bona amanti per coniunctionem; ergo, siue hæc coniunctio sit identificata cum re, siue sit ab ea distincta, semper militat nostra ratio.

Confirmatur; quia media, & finis, quando appetuntur media præcisè propter finem, non sunt duo, sed vnum obiectum volitionis; aliter volitio efficax finis, idest, per quam est volitus finis, ut assequendus per media, non esset vnus, & simplex actus; & tamen media non solum distinguuntur in re, sed etiam separantur à fine; quia tamen, ubi vnum propter aliud, utrobique vnum, dum media sunt volita præcisè propter finem, unicum est obiectum volitionis; ergo à fortiori, quando duo, licet distincta realiter, ita se habent, ut vnum sit assecutio alterius, non duo, sed vnum erit obiectum appetitus. Quòd autem Deus possideatur ab intellectu mediante operatione ipsius intellectus, quæ est visio, hoc pertinet ad perfectionem substantiæ viuientis, quæ mediante operatione sua attingit finem suum. Sed ex eo non sequitur, quòd diuersum obiectum fruitionis sit visio ab ipso Deo viso.

X

Nec

Nec officit, quòd visio habeat propriam suam bonitatem, seu, amabilitatem; nam visio se habet, ut coniunctio obiecti ad amantem; at amor, quo amatur obiectum, ut bonum amanti, fertur in obiectum, ut coniungendum amanti: ergo ex vi talis amoris coniunctio continetur in obiecto, sicut conditio; ergo non est distinctum obiectum, licet habeat distinctam bonitatem, & amabilitatem.

3. Probo secundò. Si sunt duo obiecta fruitionis Deus, & visio, vel ijs æquè fruitur voluntas, vel magis Deo, vel magis visione; nullum ex his dici potest; ergo illa non sunt duo obiecta. Probatur Minor. Non, æquè, nec magis visione, quia visio non æquatur, multò minùs excedit in bonitate Deum; sed nec magis Deo, quàm visione; quia, si fruitur Deo per visionem eius, fruibilitas Dei est iuxta modum visionis, ut, scilicet, tanta sit, quanta est visio; ergo non fruitur magis Deo, quàm visione; ergo non sunt duo obiecta fruitionis Deus, & visio, sed vnum tantum Deus visus.

Patet clariùs hoc, si quæramus de eo, qui gustat vinum, quid magis gustet, vel quo magis fruatur, vino, an gustatione: statim enim apparet absurditas interrogationis; etenim ille, nec fruitur vino, nisi gustando, nec adest sapor gustationis distinctus à sapore vini, quo ille perfruatur; ergo non duplex, sed vnicum est obiectum suæ fruitionis vinum gustatum. Similiter de eo, qui fruitur pecunia possessa, stultum est quærerere, quo magis fruatur, pecunia, an possessione pecuniæ; ergo generaliter non est duplex, sed vnicum obiectum fruitionis descendens de amore concupiscentiæ, res coniuncta, siue possessa.

Tertiò arguitur contra Durand. ratione Caiet. Cum enim Durandus dicit, nullam rem esse bonum alterius, nisi ratione coniunctionis, vel intelligit, coniunctionem esse rationem; propter quam res sit bona; vel tantum esse applicationem bonitatis rei. Si hoc secundum, sequitur contra ipsum, non esse duo obiecta fruibilia, rem ad extra, & coniunctionem, quandoquidem non sunt duæ bonitates. Si primum, id est euidenter fallum; quia agens, ut est extra effectum, est proprium agens effectus, licet non exercent causalitatem, nisi mediante actione; ergo finis, ut est ad extra, potest esse proprium bonum alterius, licet non exercent causalitatem, nisi mediante coniunctione. Hinc Deus est proprium bonum, & finis vniuersi, ut est extra vniuersum; nam inter vniuersum, & Deum nihil mediat. Præterea, ut arguit noster Gerardus, coniunctio rei inde est bona alicui, quia res secundum se illi est bona; ergo res, ut est ad extra, potest esse bona alteri; quod etiam dixit D. Th. 1.2. qu. 16. ar. 3. in corpore.

Rursus: Si res esset bona ratione coniunctionis, magis bona esset coniunctio, quàm res, iuxta vulgatum proloquium: *Propter quod vnum-*

unumquodque tale, & illud magis. Hoc autem vniuersaliter de obiecto delectabili, & coniunctione falsum est, vt patere potest ex dictis; loquendo autem de Deo, & visione Dei, etiam impium; tunc enim amaretur Deus propter coniunctionem ad nos. Vnde non frueremur Deo, sed vteremur, vt rectè arguunt nostri Gerardus, & Argentinas. Insuper. Tunc gradus delectationis non sumerentur ex bonitate rei, sed tantum ex gradu coniunctionis; quod est falsum; maior enim, exempli gratia, delectatio potest percipi ex vino, ex eo præcisè, quia ipsum melius est, quod coniungitur.

Confirmatur. Quia agens, & approximatior non sunt duo agentia respectu effectus; ergo res, & coniunctio eius non sunt duo obiecta delectationis potentia. Probatur Consequentia; quia coniunctio delectabilis ad potentiam est approximatior eius ad eandem, vt causet effectum delectationis. Quod si dicas, coniunctionem non se habere, vt approximationem, sed vt actionem obiecti; magis sequitur intentum; quia, agens, & actio non sunt duo agentia. Et vniuersaliter; quãdo non sunt duæ rationes obiectiuæ, vel duæ rationes agendi, non sunt duo obiecta, nec duæ causæ; sed res, & coniunctio non sunt duæ rationes obiectiuæ; ergo, &c.

4. Probatur quartò ratione communi desumpta ex D. Thoma. 1. 2. qu. 2. ar. ultimo. Obiectum voluntatis est bonum vniuersale, sicut obiectum intellectus est verum vniuersale; sed bonum vniuersale est tantum in Deo, quia omnis creatura habet bonitatem participatam; ergo voluntas non potest frui, idest, satiari, nisi Deo tantum; ergo obiectum fruitionis est tantum Deus, non etiam visio, vel coniunctio ad Deum.

Sed hæc ratio est difficilis; quia, vel bonum vniuersale intelligitur bonum totale, seu omne, vt videtur intelligi, dum ei opponitur bonum participatum; & tunc assumptum non benè probatur ex paritate intellectus; non enim obiectum intellectus est verum vniuersale in hoc sensu, idest, continens omne verum, sed quodlibet verum; sicut nec obiectum voluntatis est summum bonum, idest, continens omnia bona, sed quodlibet bonum. Vel bonum vniuersale intelligitur bonum in communi, idest, præscindendo à differentiis particularibus bonitatis, & tunc licet assumptum rectè probetur ex paritate intellectus, non tamen inde rectè inferitur, in solo bono totali, seu summo posse satiari voluntatem.

Caletanus dicit, in neutro sensu hic sumi bonum vniuersale; sed sumi pro bono non contracto ad tale; sed manifestè hæc acceptio boni vniuersalis est eadem cum secunda acceptione à nobis allata.

Videtur ergo addendum illi rationi, vt possit habere vim; non solum enim obiectum voluntatis est bonum vniuersale, idest, non hoc, vel illud determinatè, sicut terminus appetitus materiae est forma in com-

muni, non hæc, vel illa determinatè; sed etiam appetitus voluntatis est ad omnia bona simul habenda quantum possibile est, & maior ad maiora, summus autem ad omnia, vel ad summum; non enim voluntas quiescit habito vno bono, sed appetit alia, & magis excellentiora, in quo distinguitur à materia, quæ sub qualibet forma quiescit; ergo appetitus voluntatis non satiatur per quodlibet bonum singillatim, nec potest habere omnia bona in propria forma, quia sunt numero infinita; ergo non potest satiari, nisi in Deo solo, in quo est omnis, & summa bonitas. Ratio autem sic explicata coincidit cum ratione Scoti in primo dist. 1. qu. 1. ar. 1. ubi assumit, quòd potentia per se inclinara ad multa obiecta, non quiescit in vno perfectè, nisi hoc includat omnia per se obiecta, quantum possibile est includi in vno.

C A P V T XX.

Soluuntur Argumenta Durandi contra Conclusionem.

1. **C**ontra Conclusionem stabilitam arguit Durandus primò sic. Obiectum immediatum desiderij non est Deus, sed eius visio; ergo etiam delectationis consequentis. Probatur Antecedens; quia obiectum desiderij non est, nisi futurum, Deus autem non est, nec potest esse futurus, sed benè eius visio. Consequentia probatur; quia idem est obiectum desiderij, & delectationis consequentis præsentiam, seu possessionem rei desideratæ.

Respondeo, quòd hoc Argumentum probat, Deum neque remotè esse obiectum desiderij, quod est contra arguentem; nam desiderij, ut dicitur, nullum est obiectum, nisi futurum, Deus autem non est futurus.

Respondeo secundò, quòd obiectum desiderij, & delectationis consequentis debet utique esse idem secundum rem, quia, quod desideratur absens, delectat præsens, & è contra; non verò debet esse idem secundum conditionem essendi, vel attingendi. Quare distinguitur Antecedens; obiectum desiderij non est Deus secundum se præcisè, conceditur; ut attingibilis per visionem, negatur; sub hac autem ratione, siue conditione Deus futurus est desiderantibus, dum futura est visio eius; & hæc Responsio est nostrorum Argentinatis, & Gerardi.

Arguit secundò. Sicut se habet fruitio ad bonum, ita tristitia ad malum; sed tristitia damnatorum non est de Deo secundum se, sed de
caren;

Cap. XX. Soluuntur Argum. Durandi. 165

carentia visionis eius; ergo etiam fruitio beatorum non est de Deo secundum se, sed de visione eius.

Nec sufficit, inquit, respondere, adesse quidem in Deo rationem boni, propter quam possit esse obiectum fruitionis, non verò rationem mali, propter quam possit esse obiectum tristitiæ; ideoque tristitiam esse tantum de carentia visionis; nam sicut, inquit, Deus non est malus damnatis, nisi ratione pænæ, quam infert, ita nec bonus beatis, nisi ratione præmij, seu visionis, quam largitur.

Respondeo, etiam per hoc Argumentum directè probari, Deum, nullo modo esse obiectum fruitionis, neque remotè, sed tantum visionem esse obiectum; quod est contra Arguentem, & omnino falsum. Quare dicitur, Minorem esse falsam; nam damnati, cum Deum odio habeant, tristantur etiam de excellentia Dei, sicut in humanis inimicus tristatur de excellentia inimici. Falsum etiam est Consequens; quia beati maximè gaudent de infinita bonitate Dei secundum se, quam maximè ex charitate amant; sicut in humanis amicus gaudet de bono amici; impugnatio autem, quæ subditur, non militat contra hanc responsionem; tamen propter ea, quæ tangit, adhuc est soluenda. Quòd enim dicitur, Deum non posse esse obiectum tristitiæ, quia nulla adest in eo ratio mali. Respondetur, quòd etiam bonitas, & virtus potest esse obiectum tristitiæ respectu odio habentis, vel invidentis; de qua re multa legimus, plura etiam penè quotidie intuemur exempla; etenim ipsam bonitatem alterius reputat malam sibi quisquis odio habet, vel invidet. Quare non rectè respondet huic Argumento Caietanus dicens; damnatos non habere tristitiam correspondentem omni gaudio beatorum; non enim, inquit, sicut beati gaudent de bonitate Dei secundum se, ita damnati tristantur de malo culpæ ei opposito. Non rectè, inquam, gaudio beatorum de bonitate Dei secundum se opponit tristitiam de malo culpæ, sed debet opponi tristitia de eadem bonitate Dei secundum se, de qua ex odio tristantur damnati, sicut ex charitate gaudent beati. Verum tamen est, quòd magis damnati tristantur de proprio malo pænæ, quàm de excellentia Dei: quia magis amant seipsos, quàm odio habeant Deum, cum ipsum odium Dei tamquam punientis nascatur ex amore erga seipsos. Beati autem ex opposito magis gaudent de bonitate Dei secundum se, quàm de propria beatitudine, quia ex charitate magis diligunt Deum, quàm seipsos. Tristitia verò de malo culpæ, si est in damnatis, non est de ea quatenus offensa Dei, amarent enim utique Deum, si de eius offensa tristarentur; sed quatenus causa propriæ pænæ; quare tristitia illa descendit de amore proprio.

2. Quod verò Durandus concludit, Deum non esse bonum beatis, nisi ratione præmij, quod largitur, mirabile profectò est, à viro Christiano,

stano, & docto proferri potuisse, cum charitas feratur in Deum secundum se, idest, propter ipsam Dei bonitatem, non ratione præmij, quod confert; sicut etiam amor amicitiae in humanis; unde ea propositio Durandi destruit, & charitatem, & amorem amicitiae. Et patet, quod, etiam si nullum præmium speraremus à Deo, adhuc propter summam eius bonitatem ipsum diligere, atque de eius bonitate gaudere non solum possumus, sed & debemus. Quamvis autem in amore concupiscentiae, & in fruitione de eo descendente bonitas Dei non secundum se, sed prout nobis applicata sit obiectum, adhuc ipsa Dei bonitas applicatur nobis, ipsa nos beatificat, ipsa nostrum est præmium, & merces, ut ipsemet Deus dixit Abraham Gen. 15. *Ego protector tuus sum, & merces tua magna nimis.* Quod notavit Aegidius Quodl. 4. qu. 14.

Arguit tertio. Delectationes distinguuntur secundum operationes, quas consequuntur, & secundum eas iudicantur bonae, vel malae, ut patet ex Philosopho 10. Ethic.; sed non secundum operationes, quae non sunt obiecta delectationum, licet præcedant ipsas operationes, id est, non secundum cognitiones obiectorum; nam omnis cognitio etiam mali bona est, atque adeo non potest ex ea iudicari mala delectatio consequens; ergo intelligendum est de operationibus præcedentibus obiecta cognita; ergo obiecta delectationum sunt nostrae operationes, quae, vel sunt, vel extimantur bonum formale operantis.

Respondeo, quod Maior, & eius probatio sunt diminutae; potest enim operatio esse causa delectationis non tantum, ut obiectum, sed ut afferens, & coniungens, seu potius, coniunctio obiecti cum potentia; sicut potatio est causa delectationis, non ut obiectum distinctum à vino, sed ut coniunctio vini cum potentia; atque adeo non est particulare, neque proximum obiectum delectationis in potando.

3. Arguit quarto. Obiectum immediatum delectationis non potest esse nisi proprium bonum eius, qui delectatur; sed res ad extra non est proprium, immo nullum bonum eius, qui delectatur, nisi ratione operationis, per quam attingitur; ergo res ad extra non potest esse immediatum obiectum delectationis. Maior patet; quia nullus delectatur in bono, nisi quatenus extimat illud aliquo modo suum; amabile enim bonum, unicuique autem proprium 8. Ethic. cap. 2. Minor probatur; quia, quod convenit alicui per denominationem extrinsecam, non potest ei convenire, nisi ratione illius, cui convenit formaliter, & intrinsecè: sanum enim, quod dicitur extrinsecè de medicina, & pulsu, dicitur de eis ratione animalis, de quo dicitur formaliter, & intrinsecè; una enim est forma numero, qua aliquid dicitur intrinsecè tale, aliquid extrinsecè. Sed esse proprium bonum subiecti dicitur formaliter de his, quae sunt intra subiectum, extrinsecè verò de his, quae sunt extra subiec-

subiectum, nisi ratione eorum, quæ sunt intra subiectum, atque adeò nõ nisi ratione actuum, per quos coniunguntur subiecto.

Respondeo, quòd, si quid concluditur ex Argumento, concluditur, quòd bonum existens ad extra nullo modo sit obiectum delectationis, quia nullo modo est proprium bonum eius, qui delectatur, siquidem proprium bonum alicuius debet esse illi intrinsecum; hoc autem est falsum, & contra Argumentum. Ergo, distinguitur Maior; obiectum delectationis est proprium bonum eius, quod delectatur, proprietate obiecti ad potentiam, conceditur, proprietate perfectionis intrinsecæ ad perfectibile, vel rei vtibilis ad vtentem, vel possessæ ad possidentem, negatur. Quælibet enim inclinatio potentia est ad obiectum, siue bonum sibi proportionatum, naturalis ad naturale, sensitiuæ ad sensibile, intellectualis ad intelligibile; vnde non potest dari delectatio naturalis de resensibili, nec sensitiua de re intelligibili; non autem quælibet inclinatio est ad bonum perficiens, seu redundans in subiectum, aliter destruitur amor amicitia erga homines, & charitatis erga Deum, qui fertur in bonum amici, & Dei secundum se. Et nihilominus etiam tunc obiectum amatum est proprium bonum amantis; proprium, inquam, tanquam amabile proprium, non tanquam perficiens, vel vtibile. In delectatione autem sequente amorẽ concupiscentia, etiam res ad extra est proprium bonum eius, qui delectatur, licet non causet delectationẽ, nisi mediante coniunctione; non enim coniunctio est ratio delectandi, immò hæc est propria bonitas rei, sed est tantum approximatio rei delectantis; at in agente approximatior non est ratio agendi, sed conditio necessaria. Ex quo patet Minorem Argumenti esse falsam. Ad cuius probationem dicitur, quòd esse proprium bonum subiecti proprietate inhæsionis, vel perfectionis conuenit tantum ijs, quæ sunt intra subiectum, proprietate autem obiecti amabilis, conuenit etiam ijs, quæ sunt extra subiectum.

C A P V T XXI.

An delectatio de re amata amore concupiscentia sit vera fruitio de ipsa?

1. **F**Ruicap. 17. definitum est ex Augustino: amore alicui inhære propter ipsum, itaut voluntas non excurrat ad aliud. Hinc nascitur præsens difficultas: quia delectatio de re amata amore concupiscentia, non est de bonitate eiusdem secundum se præcisè, sed prout nobis

nobis coniuncta, seu nos afficiente; ergo videtur, quòd tunc voluntas non sistat in ipsa re, sed excurrat ad subiectum, scilicet, ad nos, atque adeò, quòd non sit fructio rei, sed potius subiecti. Eadem difficultas est, si nomine fructiois intelligatur amor; nam cum amore concupiscentiæ ametur res, non præcisè ut bona secundum se, sed ut bona amanti, similiter videtur, quòd tunc non adsit fructio, id est, amor rei, sed potius ipsius amantis; rei autem sit potius usus, quàm fructio. Quare in utraque acceptione fructiois agitata est quæstio, maximè propter Scotum, qui nomine fructiois intelligit amorem.

Scotus igitur in 1. dist. 1. qu. 4. §. *Ad auctoritatem Augustini*, negat, actum concupiscentiæ esse actum fructiois. Quia, inquit, omnis concupiscens concupiscit alij, quem amat amore amicitiae, & ita solus amor amicitiae est actus fructiois. Et eod. loco q. 5. §. *Ex his ad propositas quæstiones*, dicit: peccantem non frui obiecto sui actus, quia illud amat amore concupiscentiæ, sed frui seipso, quem amat amore amicitiae, & cui vult obiectum, quod amat amore concupiscentiæ; & ibidem §. *Ad argumentum secundum*; dicit, quòd viator iustus præter actum desiderij, quo appetit Deum actu concupiscentiæ, habet alium actum amicitiae volendo Deo in se benè esse, & hic actus amicitiae est fructio, non autem ille, qui est desiderij, & iste secundus propriè est charitas, non autem primus.

2. Dicendum tamen est, etiam rem amatam amore concupiscentiæ esse obiectum fructiois, si sumatur fructio pro amore, & etiam rem, qua delectamur ex amore concupiscentiæ, esse obiectum fructiois, si sumatur fructio pro delectatione. Probatur; quia fructio contradistinguitur ab usu, ut patet ex Augustino lib. 1. de Doctrina Christiana c. 3. & 4. & ex Magistro in primo Sentent. dist. 1., & ex omnibus, qui scripserunt supra sententias; immo hæc est distinctio generica actuum comprehendens omnes actus voluntatis; & hoc, siue fructio sumatur pro amore, siue pro delectatione; numquam enim confunduntur frui, & uti, ut patet ibidem. Sed, quando obiectum amatum non refertur ad aliud obiectum, licet referatur ad subiectum, id est, quando obiectum amatur amore concupiscentiæ, tunc de eo, non est usus; ergo est fructio; ergo amor, vel delectatio obiecti amati amore concupiscentiæ est fructio. Minor probatur: non enim dicimur uti sanitate, cum eam per medicinam, vel comparamus, vel conseruamus, licet non velimus tunc sanitatem secundum se, sed nobis. Similiter. Non potest dici, quòd, cum amamus Deum ut bonum nostrum beatificum, utamur Deo; nam uti Deo peccatum est, ut patet per Augustinum, & omnes Theologos locis citatis; at non est peccatum amare Deum sibi, sicut nec seruire Deo, ut nos beatificet, immo id asserere est hæreticum, ut probat Castro libro

Cap. XXI. *An del. de re amata amore cōc.* 169

libro 11. aduersus Hæreses verbo, Opera, Hæresi secunda, & vt tale damnatur à Tridentino sess. 6. canon. 31. ; ergo talis amor non est vsus Dei, sed fruitio. Ratio autem horum est; quia vti est referre aliquid ad obtinendum id, quod amatur, vt definit Augustinus loco citato, idest, referre aliquid vt medium ad finem, nam, per media obtinetur finis intentus; at, cum amamus sanitatem nobis, non referimus sanitatem ad nos tamquam medium ad finem obtinendum, sed tamquam bonum habenti, seu, tamquam formam subiecto, cui est bona. Quare sanitas non amatur, vt medium, immo est finis, cuius gratia adhibetur medicina; nos autem sumus finis, cui est volita sanitas. Sic, cum amamus Deum, vt obiectum nostrum beatificum, non referimus Deum ad nos, tamquam medium ad finem obtinendum; hinc enim proculdubio tolleretur ratio vltimi finis, à Deo, & poneretur in nobis; sed amamus Deum nobis, vt bonum nobis, idest, tamquam obiectum nos beatificans, ex quo ponitur etiam in ipso ratio vltimi finis, quia, scilicet, ipse satiat, & beatificat nos. Hinc rectè Abulensis qu. 7. & 8. in caput 5. Deuteronomij, ait: *Necesse esse, vt vltimus finis, summumque nostrum bonum ametur amore concupiscentiæ.* Et Patres Concionatores, omnesque Magistri vitæ spiritualis hortantur homines, vt amorem suum figant in Deo, quia ipse solus potest eos satiare, & felices reddere; ergo talis amor concupiscentiæ erga Deum non est peccaminosus, aut vsus Dei, immo potest de charitate descendere, si beatitudinem nostram velimus in gloriam Dei.

Ostendit id ipsum Caiet. 2. 2. quæst. 17. ar. 5. Quia cum Deus Pater tradidit Filium suum pro nobis, non ordinauit illud ad nos tamquam medium ad finem: etenim peruersum est ordinare Deum ad creaturas: & cum nos desideramus proximo felicitatem, non desideramus eam illi, vt medium ad alium finem, immo, vt finem illius; & eo modo illam largitur Deus. Possumus etiam concupiscere nos, & beatitudinem nostram Deo, non vt medium Deo ad obtinendum aliquid, sed, quia cadit in gloriam Dei.

3. Ex his patet ad rationem dubitandi initio capituli. Cum enim dicitur, quod frui est amore alicui inhærere propter ipsum, ly, propter, excludit rationem medij ad finem, non rationem boni respectu habentis, vel formæ ad subiectum. Illud enim propriè dicitur amari propter aliud, quod refertur ad aliud vt medium ad finem, sicut medicina ad sanitatem; quod verò amatur alteri vt bonum habenti, non propriè dicitur amari propter illud, sed illi.

Sed contra obijci potest: quia videtur in amore concupiscentiæ magis amari obiectum, cui concupiscitur bonum, quàm bonum concupitum: illud enim amatur amore amicitiae, siue beneuolentiæ, hoc autem concupiscitur. Atque ad affirmat Scotus in 3. dist. 27. quæst. 1. §.

De tertio articulo; & D. Thomas 1.2. qu.2. vocans amicitiam amorem simpliciter, concupiscentiam verò amorem secundum quid; ergo cum amamus Deum nobis, magis amamus nos ipsos, quàm Deum; ergo talis amor non est fructio Dei, sed nostri; & per consequens talis amor est vsus Dei, & peccaminosus.

Respondetur, ultimam Consequentiam ab omnibus esse negandam; rectum enim est seruire Deo, atque adeo amare ipsum, vt bonum nos beatificans, vt definit Tridentinum supra relatum; sed amare nos plusquàm Deum, seu fruisse ipso, peccatum est; ergo amare Deum, vt bonum nos beatificans, non est amare nos plusquàm Deum, saltem appretiatiuè. Non ergo vniuersaliter obiectum amatum amore concupiscentiæ minùs amatur, quàm id, quod amatur amore beneuolentiæ, immo aliquando magis; vt patet in luxuriosis, auariss, & alijs huiusmodi, qui magis amant delectationes carnales, pecunias, &c. in quibus, vt luxuriosi, & auari, habent constitutum vltimum finem, quasque amant amore concupiscentiæ, quàm amicos, quos amant amore beneuolentiæ: magis enim volunt perdere amicos, quàm illa abijcere; & tamen amicus amatur, vt alter ego, vt communiter dicitur, & habet D. Thom. 1.2. qu. 28. art. 1. & 2. Non ergo qui amat Deum sibi amore concupiscentiæ, necessariò amat se plusquàm Deum appretiatiuè immo dum constituit Deum suum vltimum finem, in quo, non in se ipso, quiescat, hoc ipso, idest, ex vi huius amoris maiorem rationem boni ponit in Deo, quàm in se ipso. Quando autem aliquid amatur, vt medium ad finem, minùs amatur, quàm finis. Sed cum amatur Deus, vt bonum nos beatificans, non amatur, vt medium, cuius nos simus finis, sed vt forma nobis bona, sicut, cum amatur sanitas ægroto.

Fortè dicetur: Amans Deum sibi videtur amare Deum propter se; ergo magis amat se, quàm Deum, quia: Propter quod vnumquodque tale, & illud magis.

Respondetur, Antecedens esse falsum: amare enim Deum propter se, est amare Deum, vt medium ad se, vt ad finem, quod est peruersum eo quia est vti fruendis, & frui vtendis. Tantùm vero abest, vt amare Deum, vt bonum nos beatificans, sit amare Deum propter nos, vt hoc potius repugnet: amare enim Deum propter nos importat, quòd bonitas nostra sit ratio, vt ametur Deus a nobis, vt patet generaliter in omni amore medijs propter finem; at, cum amatur Deus, vt bonum nos beatificans, est totum oppositum; ratio enim bonitatis, quæ est in Deo, tunc mouet nos, vt illum nobis concupiscamus; ergo repugnat, vt amor Dei, vt boni nos beatificantis, sit amor Dei propter nos.

2. Ex his sequitur, non rectè dixisse Scotum, quòd Fructio pertineat tantùm ad amorem beneuolentiæ, non concupiscentiæ; &, quòd fruens non

Cap. XXI. An del. de re amata amore cōc. 171

non fruatur obiecto concupito, sed se ipso; sequeretur enim, possidentem Deum concupitum frui, & satiari seipso, non Deo, quod est peruersum, & peccaminosum; immo contra naturam talis amoris: concupiscens enim aliquod bonum vult frui, & satiari illo, non se ipso.

3. Talis insuper amor Dei, idest, vt boni nos beatificantis, potest esse actus Charitatis, si nimirum, ipsa nostra beatitudo sit volita ob gloriam Dei; sed impossibile est, vt amor nostri plusquam Dei, sit actus Charitatis: ergo amor Dei, vt boni nos beatificantis, non est amor nostri plusquam Dei. Concedendum tamen est, amorem Dei ob suam bonitatem absolute, qui amor dicitur Charitas, longè excellentiorem esse, vtpotè puriorem, & simpliciorem, quàm sit amor Dei, vt boni nos beatificantis, quia ibi non admiscetur amor proprius; &, si amamus nos etiā propter Deum, diuina bonitas est tota ratio amandi: at, cum amamus Deum nobis, i. vt bonū nos beatificans, neque nostram beatitudinem referimus in Deū, tunc adest amor proprius, licet non propterea tunc magis appetitiuè amemus nos, quàm Deum.

C A P V T XXII.

An Frui conueniat tantum rationali creature?

1. **R**espondeo breuiter cum D. Thoma p. 2. quæst. 11. art. 2. quòd frui aliquo modo rectè, & propriè conuenit etiam brutis, magis verò propriè rationalibus. Probatum primò ex Augustino qu. 3. ex octogintatribus. *Frui, inquit, cibo, & qualibet corporis voluptate non adeo absurdè existimantur, & bestię.* Vbi Augustinus accipit frui propriè; si enim acciperet methaphoricè, nullo modo absurdè diceretur de brutis, cum etiam lætari, non tantum non absurdè, sed etiam eleganter dicatur de pratis per methaphoram.

Probatum secundò ratione D. Thomæ. Quia frui significat gaudium de fine desiderato, & expectato; ergo conuenit omnibus, quæ mouent potentias ad actus, per quos sentitur voluptas, nam omnia ista appetunt voluptatem tanquàm finem, ad quem mouent; mouent enim alias potentias per appetitum; sed bruta per appetitum sensitium mouent cæteras potentias ad actus, per quos sentitur voluptas; ergo bruta propriè fruuntur obiectis suorum actuum, puta, cibo, potu, &c. Ergo solum illa entia, quæ perueniunt ad suum finem merè, vt exsequentia non fruuntur fine, vt grauia, & leuia, quæ perueniunt quidem per motum, ad finem sui loci, vel quietis, sed non fruuntur eo, quia non mouent se ad ipsum, sicut cognoscentia, & appetentia; sed mouentur à generante.

Quæ ratio probat à fortiori de hominibus, qui mouent cæteras potências, non tantum per appetitum, sed etiam per voluntatem.

Quòd autem frui magis propriè còueniat rationalibus, quàm brutis, probatur ex eodem D. Thoma. Nam bruta habent imperfectam cognitionem finis, & boni, idest, tantum in particulari, puta huius finis, & huius boni, cibi, vel potus, &c. Non habent autem cognitionem vniuersalem finis, & boni, idest, quid sit bonum, quid finis; ergo non adeo perfectè fruuntur, sicut homines.

C A P V T XXIII.

An Fruitio sit tantum ultimi finis, & habitus, seu possessio?

1. **R**espondetur breuiter cum D. Thoma artic. 3. & 4. quòd finis ultimus satiat totaliter appetitum, ideo eò tantummodò fruimur perfectè; sine autem non simpliciter ultimo, sed tantum ultimo in aliqua serie, fruimur imperfectè, quia non plenè satiamur.

Distiguat autem D. Thomas duplicem fruitionem imperfectam; vnā ex parte obiecti, quia, scilicet, obiectum eius non est finis simpliciter ultimus; aliam ex parte appetentis, quia, scilicet, non adhuc adeptus est finem, sed habet tantum in intentione, seu spe, licet finis sit simpliciter ultimus. Primam fruitionem docet esse minùs propriè dictam, quia eius obiectum minùs propriè dicitur fruibile, cum non sit satiatiuum appetitus totaliter. Secundam autem, licet sit imperfecta, docet esse propriè dictam, quia actus, inquit, specificatur ab obiecto, illud autem obiectum est propriè fruibile, & satians, vtpotè finis simpliciter ultimus. Fruitio autem tunc est imperfecta propter còditionem agentis, seu fruētis, qui nondum adeptus est illum finem. Hæc D. Thomas, quæ, vt patet, ferè ad voces pertinent.

C A P V T XXIV.

Quid sit Vti, & cuius potentiæ?

1. **P**ost fruitionem agendum est de vsu. Fruitio enim, vt supra diximus, correspondet intentioni, vsus verò electioni. Sed vsus, seu vti sumitur dupliciter; primò largè, & definitur ab Augustino 10. de Tri-

Trinitate, cap. 11. Vti est assumere aliquid in facultatem voluntatis; quo sensu, ut ibidem ipse subiicit, etiam qui fruatur, utitur, quia assumit aliquid in facultatem voluntatis ex fine delectationis, id est, assumit obiectum, in quod tendit per suum actum, ut delectetur in eo, sicut explicat D. Thomas 1. 2. quæst. 16. art. 3. ad primum. Secundò sumitur strictè, prout contra distinguitur a fructione, & definitur ab Augustino eodem loco: *Assumere aliquid in facultatem voluntatis, non propter ipsam, sed propter aliud.* Et rursus: *Vtimur, inquit, his, quæ ad illud referimus, quo fruendum est.* Et primo de Doctrina Christiana cap. 4. *Vti, inquit, est referre id, quod in usum veniens, ad obtinendum id, quod amatur.*

Ex quibus sequuntur duo. Primum; quòd vsus strictè sumptus non est, nisi mediorum, quæ, scilicet, non propter se, sed propter aliud sunt volita. Secundum; quòd vsus strictè sumptus continet voluntati tamquam principio elicitiuo. Quòd probatur primò; quia non differunt frui, & vti, nisi, ut velle aliquid propter ipsum; &, velle propter aliud: constat autem, quòd velle est voluntatis elicitiu. Secundò; quia, cuius potentia est obiectum, eiusdem est actus tendens in ipsum; sed vtile est obiectum voluntatis; ergo vsus est actus voluntatis. Tertiò; quia eius potentia est vti, quæ applicat res alias suo vsui; sed hoc est voluntatis; quæ applicat potentias tum internas, tum externas, puta, intellectum ad intelligendum, & oculum ad videndum; ergo vti est voluntatis. Quartò; quia voluntatis est abusus; ergo eiusdem est vsus. Consequentia patet; cuius enim est actus rectus, eiusdem est actus prauus. Antecedens est iam patet; quia abusus est peccatum, sicut autem peccatum est voluntatis, ut probat Augustinus 3. de libero arbitrio per totum. Atque hæc argumenta sunt Durandij, & nostrorum Argentinatis, & Gerardi dicit. 1. primi.

2. In oppositum solet adduci D. Thomas 1. 2. quæst. 16. art. 1. ubi docet, usum esse voluntatis tanquam agentis principalis, aliarum autem potentiarum tanquam exsequentium, eo quia vsus, inquit, alicuius rei importat applicationem illius rei ad aliquam operationem; unde, & operatio, ad quam applicamus rem aliquam, dicitur vsus eius, sicut equitare est vsus equi. Inde videtur opinari, quòd vsus conueniat etiam alijs potentijs elicitiue, quamuis non principaliter, sed ministerialiter.

Sed hæc verba D. Thomæ explicanda sunt. Si enim Vtus, vel applicatio sumatur passiuè, id est, prout dicitur de re, qua utimur, proculdubio, sicut utimur alijs potentijs a voluntate, ita, & alijs conuenit vsus. Si autem vsus, vel applicatio sumatur actiuè, prout dicitur de re, quæ utitur, vel applicat, vsus, & applicatio non est, nisi voluntatis elicitiue, quia voluntas applicat se, & alia.

Non est autem necesse, quòd voluntas, ut utatur, applicet alias poten-

potentias, itaut ad vsum semper concurrat duo actus, vnus elicited a voluntate, quæ applicat, alter imperatus alterius potentia, quæ applicatu; potest enim vsus remanere in sola voluntate; vt cum voluntas amat alia a Deo propter Deum, vel vitur malis culpæ detestando ipsa. Præterea, vsus non est actus vtibilis, sed vtentis, sicut fructio non est actus fruibilis, sed fruētis, vt ait Augustinus 1. r. de Ciuitate Dei cap. 26. Ergo non debet sumi vsus passiue, vel communiter ad agens, & passum, sed solummodo actiue, quo modo non conuenit, nisi voluntati; propter quod recte ait Durandus, vsum non conuenire alijs a voluntate, nisi per attributionem ad eam, sicut libertas non conuenit alijs, nisi quatenus mouetur a voluntate.

Ex his sequitur, quod vsus, & fructio possunt esse actus distincti, & possunt etiam esse idem, semper tamen respectu diuersorum obiectorum, ut aduertit noster Gerardus in primo dist. 1. quæst. 5. ar. 2. Cum enim, fructio sit finis, vsus uerò mediū, si voluntas eodem actu fertur in finem, & mediū, ut quando fertur in finem efficaciter, tunc idem actus erit fructio, & vsus respectu diuersorum; sicut idem amor est amicitia, & concupiscentia, cū uolumus diuitias Petro: Si autem adsit solum complacentia finis, talis actus erit tantum fructio, non etiam vsus.

C A P V T XXV.

An omnibus præter Deum sit utendum?

1. **D**Vo hic quærentur. Primum, an Deo sit utendum? Secundum, an omnibus alijs præter Deum? Quoad primum, respondetur negatiue; nam illo utimur, quod referimus ad aliud tanquā ad finem; sed Deus non est referibilis ad aliud, cum ipse sit vltimus finis; ergo, &c. Hinc optimè ait Augustinus, magnam esse peruersitatem vti Deo; quod faciunt illi, qui Deum referunt ad alia obtinenda, vt, qui amant Deum propter bona huius uitæ.

Sed hic potest dubitari; quia, dum utimur actu, utimur etiam obiecto actus, quatenus est obiectum illius; sed in via utimur cognitione, & amore Dei ad assequendam beatitudinem in patria; nam voluntas imperat hos actus, vt cognoscendo, & amando Deum in via, mereatur illo frui in patria; ergo utimur Deo, prout Deus est obiectum cognitionis, & amoris in via.

Respondeo ex Durando in primo, dist. 1. quæst. 4. num. 10. quod vsus non est nisi vnius obiecti propter aliud: obiectum autem amoris in via, & fructiōis in patria vnum, & idem est, nimirum, ipse Deus; ergo non

non utimur Deo, cum amamus ipsum in via, ut eodem fruamur in patria; non enim per amorem ordinamus ipsum ad consequendum aliud obiectum, sed ad consequendum eundem per alium actum; ergo utimur amore, ordinantes ipsum ad fruitionem, non Deo. Quare Maior assumpta tunc est vera, quando obiectum actus, quo utimur, ordinatur ad aliud obiectum.

2. Quantum ad secundum quæsitum, respondetur affirmativè, idest, omnibus præter Deum esse utendum, quia Deus est ultimus finis omnium; ergo omnia sunt referenda in ipsum.

Solet hic dici, quod rebus possumus uti quadrupliciter. Primò, ut potentia utente. Secundò, ut habitu. Tertiò, ut actu. Quartò, ut obiecto. Sed hæc potius est enumeratio eorum, quæ concurrunt ad usum, quam plurium modorum utendi. Nam propriè usus, sicut & quilibet actus, non cadit, nisi supra obiectum; unde solum obiecto propriè utimur: potentia autem est, quæ utitur; habitus, quo mediante tanquam comprincipio potentia utitur; actus autem est usus ipse, Sed potentia, & habitus possunt etiam esse obiecta usus, atque adeo possumus etiam ipsis propriè uti, ut, cum considerantes nos habere à Deo voluntatem, & charitatem, referimus illa in Deum gaudentes habere, unde Deum possumus amare. Insuper, etiam unus actus potest esse obiectum alterius actus reflexi, adeoque cadere sub usu. Igitur omnibus rebus vbi possumus per voluntatem, ita ut nec ipsa mala culpæ excludantur; nam etiam ea referre possumus in Deum, seu iisdem uti, non quidem ea committendo, sed detestando, vel capiendo ex eis utilitatem doctrinæ, vel humilitatis, vel incentiva pudoris ad reparanda maiora certamina, ut Ambrosius ait; propterea enim dicitur: *Diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum*, etiam mala culpæ, ut ibi explicat Glosa.

C A P V T XXVI.

Quid sit Imperium, & cui potentia conveniat?

1. **I**Nter actus voluntatis computatur Imperium, sicut, & actus imperatus, ideo de ijs etiam hoc Libro agendum est; &, ut cognoscatur, quid sit huiusmodi actus Imperij, quærimus primò, cui potentia conveniat.

Thomistæ cum D. Thoma 1. parte qu. 17. ar. 1. omnem vim imperandi tribuunt intellectui; sed in eo differunt, quod aliqui dicunt, supponendam esse antecedenter motionem voluntatis. Ita Caietanus, Sotus, & extra Thomistas Corduba, Fonseca, Salas, Lorca, Montefinus.

Alij

Alij putant, imperium antecedere actum voluntatis, immo determinare eum. Ita Capreolus, Medina, Valentia.

In hac questione, sicut in plerisque alijs huius Operis advertimus, non parum adniscetur de controuersijs vocum, quia, scilicet, non idem significatum ab omnibus tribuitur huic voci, Imperium. Dicimus ergo primò: alicui actui voluntatis propriè conuenire nomen imperij, nimirum, volitioni operandi, idest, illi actui, quo voluntas vult, vt aliquid fiat. Probatur primò ex communi modo loquendi, etiam apud Thomistas; nam, & ipsi cum cæteris Theologis distinguunt voluntariū elicitiuè, & imperatiuè, siue actus voluntatis in elicitos, & imperatos; imperatos, inquam, ab ipsa voluntate, aliter diuisio non caderet supra actus voluntatis; ergo voluntas imperat. Hinc Augustinus 8. Confess. cap. 9. per totum loquitur de imperio voluntatis erga actus aliarum potentiarum.

Probatur secundo ex analogia hominum ad bruta in ratione voluntarij. Etenim voluntarium reperitur etiam in brutis, vt Libro primo huius Operis cap. 1. monstratum est: adeoque etiam in ipsis distinguuntur actus voluntarij elicitiuè, & imperatiuè; nimirum actus, qui eliciuntur ab ipso appetitu, & qui ab alijs potentijs ex motione appetitus; ergo appetitus imperat, dum mouet cæteras potèntias ad operandum; ergo in hominibus voluntas imperat. Quamuis autem D. Thomas notet loco supra citato ar. 2. in brutis non dari propriè imperium, nisi sumatur pro motione, & potius dari impetum, quàm Imperium, non tamen cadit vis Argumenti; nam, si in brutis motio inferiorum potentialium ex vi appetitus dicitur largè imperium, huiusmodi motio in hominibus ex vi appetitus intellectiui dicenda est propriè Imperium.

Probatur tertio ex ratione, si ad huiusmodi controuersias vocum extendi potest ratio naturalis; nam imperium sonat auctoritatem, seu vim imperantis ad mouendum, siue applicandum inferiora ad opera; sed huiusmodi vis est in voluntate, vt constat, & fatetur etiam D. Thomas hic, addens, quòd voluntas est primum mouens in virtutibus anime, itaut ipse intellectus mouere non possit, nisi in virtute voluntatis; ergo in voluntate est imperium,

Probatur quarto; quia eius est imperare, cuius est dominium, & libertas; sed hæc formaliter, per se, & primò sunt in voluntate; ergo in voluntate est imperium. Libertas enim contradistinguitur à seruitute, & dominium sine libertate concipi non potest, sicut nec libertas sine dominio erga actus, qui dicuntur liberi.

2. Notant tamen quidam Authores, quòd non omnis actus, quo voluntas vult aliquid fieri, sit imperium, sed requiratur vltra, vt sit efficax, seu, vt sequatur motus inferiorum; quod videtur repugnare Augustino

Alio loco citato, qui recognoscit imperium voluntatis, etiam quando non sequitur motus inferiorum. Miratur enim, quod, cum voluntas imperat motum membrorum, statim ille sequatur, cum verò imperat passionibus, illæ, vel non statim, vel nullo modo cohibeantur, dicitque, hoc esse, quia voluntas tunc non toto conatu imperat.

Respondet Auerſa, tunc dici imperiū improprie. Sed non video, cur debeamus afferere, August. improprie loquutum, & nō potius ipsam imperium sicut voluntatē distinguendū in efficac, & non efficac, seu perfectum, & imperfectum, quod ipse Augustinus indicat. Sed hoc etiam ad voces pertinet; quantum enim ad rem constat, quod aliquando voluntas vult mouere, & mouet, aliquando vult, & non assequitur suum finem, siue vterque actus, siue primus tantum debeat dici Imperium.

Dicimus secundo, Actus intellectus, quo unus alteri, vel sibi metipſi loquitur modo imperatiuo, fac hoc, recte dicitur Imperium. Hoc etiam patet ex communi vsu loquendi; vnde leges, & præcepta, quibus Principes, vel superiores per modum imperatiui ordinant subditos ad aliquid faciendum, dicuntur imperia. Hinc Augustinus 10. de Civitate Dei cap. 4. notauit, dominationem imperantis esse in lingua, quæ explicat conceptum mentis, ideoque in lingua percussos esse structores Babilonicæ turris, qui superbia, & appetitu gloriæ peccauerunt; & de Imperio hoc modo dicto, quod, vt patet, supponit determinationem voluntatis, possunt verificari, quæ Thomistæ uniuersaliter de imperio dicunt.

An autem hoc imperium in homine respectu sui ipsius sit necessarium ad mouendam, & determinandam suam uoluntatem, atque ad mouendum potentias exequentes, videtur respondendum negatiue: nulla enim ratio probat, non posse moueri uoluntatem à solo iudicio enunciativo, seu à sola cognitione bonitatis obiecti, immo communiter dicitur, bonum cognitum mouere uoluntatem; aut, quod non possit uoluntas sola sua ui, idest, absque actu imperante intellectus, mouere potentias exequentes. Thomistæ quidem opinantur oppositum; sed, ut dixi, nulla cogente ratione id demonstrant. Admittendum tamen est tale Imperium intellectus, quod etiam habeat aliquam uim ad mouendas in eodem homine potentias exequentes, quamuis id neget Vasquez 1. 2. disp. 49. cap. 2. dicens, tale Imperium nullius esse utilitatis ad proprios hominis actus; tamen probatur nostrum dictum dupliciter. Primò; quia a Philosopho 1. Ethic. cap. 13. & 1. Politic. cap. 1. in hoc videtur poni ratio prudentiæ, quod scilicet, recte præcipiat de agibilibus; nam recte iudicare de ijs tribuit perspicaciæ; prudentia autem est in intellectu, & exercetur maximè in proprijs operationibus dirigendis; ergo admittendus est in intellectu actus imperij. Secundo; quia sæpius

loquimur, & præcipimus nobismetipsis, sic incitando nos ad operandum dum dicimus, fac hoc, vel, hoc faciendum est, quorum utrumque distinguitur à iudicio purè enunciativo, per quod tantum enunciatur, bonum esse sic operari; ergo datur in intellectu actus imperij etiam circa proprias operationes imperantis, & conducit ad earum executionem.

3. Ex dictis patere potest, plerosque Scholasticos in hac questione laborare in æquiuoco. Imperium enim dicitur dupliciter: 1. cum impulsus, seu motio facultatis dominatiuæ, seu motiuæ, seu applicatiuæ, quæ est voluntas; tum intinatio, seu significatio, seu expressio talis impulsus, quæ sit per locutionem intellectualem. Hinc quidam posuerunt imperium in voluntate, quidam in intellectu, cum potius duplex hæc acceptio imperij esset distinguenda. Verum est autem, quod secundum sem Imperium secundo modo dictum dependet à primo dupliciter. Primo, tamquam signum à significato, quia per enunciationem, seu intimationem intellectualem ostenditur, seu significatur voluntas præcipientis; unde & in Psal. 105. dicitur: *Notas fecit filiis Israel voluntates suas*, quod factum est per expressionem, siue intimationem legis. Secundo; quia vis motiuæ, seu applicatiuæ, quæ est in huiusmodi intimatione dependet à vi, seu decreto voluntatis, quod & ipsi Thomistæ fatentur cum D. Thoma docente, ut diximus, quod voluntas est primum mouens in viribus animæ, & quod secunda mouentia non mouent nisi in virtute primi. Et hoc quidem quantum ad rem.

Sed quantum ad impositionem, seu vim nominis, quidam docent, imperium magis propriè dici de actu intellectus intimantis, & ordinantis, quia imperare, seu præcipere est propriè locutio, quæ conuenit intellectui.

Cæterum hoc verum est de Imperio, quod ordinatur ad alios, ad ipsum enim est necessaria locutio; de quo genere imperij frequentius loquimur propter leges, & præcepta, de quibus tam multa dicuntur. Verum adest imperium etiam respectu sui ipsius imperantis, ad quod non est necessarium interuenire loquutionem, nec externam, nec internam, ut dictum est: cumque vis imperatiua sit per se, & primò in voluntate, videtur nomine imperij magis propriè significari actum voluntatis, quam intellectus; præsertim, cum ipse actus intellectus, quid dicitur imperium, fortietur hoc nomen, seu vim ex motione voluntatis, ut ipsi Thomistæ fatentur. Præterea Imperio propriissime dicto correspondet obedientia, seu seruitus, per quam adimpletur, & executioni mandatur imperium; at per obedientiam, quæ est in voluntate, executioni mandatur voluntas imperantis; unde Christus Dominus commendans suam obedientiam Ioan. 6. *Non veni, inquit, facere voluntatem meam, sed*

sed voluntatem eius, qui misit me; ergo imperium proprie est in voluntate.

4. Contra prædicta obijci potest Argumentum Caietani probantis, ad intellectum tantum pertinere imperium elicitiue, id est, imperium esse actum elicitedum solius intellectus. Ad imperium, inquit, tria concurrunt; ordinatio aliquid in aliquid, intimatio, & motio; cum enim dicitur, dilige Deum, ordinatur quis ad amorem Dei, & hoc ei intimatur, & ad hoc mouetur: ordinatio autem, & intimatio spectant ad intellectum, motio ad voluntatem. Actus autem compositus ex duobus potentibus illius est essentialiter, & elicitiue, cuius est materialiter, id est, quantum ad substantiam: mors enim, exempli gratia, propter Christum, licet dependeat tum a charitate, tum a fortitudine, elicitiue est fortitudinis effectum, quia fortitudo substat patienter mortem; charitas autem illam imperat. Actus imperij materialiter est ordinatio, & intimatio, motio vero est veluti forma eius, quia est a voluntate, quæ est primum mouens in executione; ordinatio autem, & intimatio elicitiue est actus intellectus; ergo imperium elicitiue est actus intellectus.

Respondetur, dicta Caietani vera esse de imperio, quod reperitur in actu intellectus; ceterum ad effectum actus voluntatis, qui propriissime dicitur imperium, per probandum est. Quod imperium voluntatis non dicit rationem, hæc enim non sunt in quoquæ, loqui autem pertinet ad intellectum; sed motionem, & ordinationem; quæ duo non debent distingui, nam mouere quælibet, est ordinare ad illud. Cum autem dicitur, quod ordinare pertinet tantum ad intellectum; respondetur, quod ordinare cognoscendum vnum per aliud, seu vnum esse in ordine ad aliud pertinet ad intellectum; ac voluntas etiam ordinat volendo vnum propter aliud, & mouendo vnum ad aliud.

Obijciatur secundo probando; non posse dari actum imperij pertinentem ad intellectum. Actus intellectus diuidantur ad æquæ in apprehensionem, iudicium, & discursum; sed actus imperij ad nullum ex his reduci potest, si enim ad aliquem, maxime ad iudicium, sed hoc non; tum quia est alius actus ab ipso, vt supra insinuauimus; tum quia in quolibet iudicio est veritas, vel falsitas, at in actu imperij minime, non enim qui dicit alteri, fac hoc, verum, aut falsum enunciat; ergo non datur actus imperij pertinens ad intellectum.

Respondetur, illam diuisionem dari de actibus cognoscitiuis, qui considerantur a Logico dirigente intellectum, non erit in cognoscendo; sed præter hoc est admissendus actus imperij in intellectu, vt constat experientia, quod imperium non est cognoscitiuum sed ordinatiuum, seu intimatiuum, & non conuenit intellectui secundum se, sed prout mouetur a voluntate.

Responsio est D. Thomæ 2. 2. qu. 83. ar. x. ad 3. ubi dicit, quod illi tres actus pertinent ad rationem speculatiuam; sed vltcrius ad rationem practicam pertinet causare aliquid per modum imperij, vel per modum petitionis.

C A P V T XXVII.

An actus voluntatis, & rationis imperentur.

1. **V**idimus, dari actum imperij, tum in voluntate, tum in intellectu; superest videre, ad quæ se extendat, seu quaram potentiarum actus imperet; seu ordinet. Et primo quærimus de actibus ipsiusmet voluntatis, & intellectus, quæ sunt potentie præstantiores in homine.

Actus voluntatis posse imperari, communis est sententia Scholasticorum cum D. Thomæ 1. 2. qu. 17. ar. 5. Probatur experientia; voluntas enim quandoque imperat sibi amorem Dei, aut actum alterius virtutis exercendum per voluntatem. Probatur etiam ratione; quia voluntas, cum sit potentia spiritalis, est conuersua, seu reflexiua supra seipsam; ergo potest velle, & imperare suosmet actus. Potest tamen pro sui libertate ab huiusmodi imperio cessare, vel mutando voluntatem, vel, quia non efficaciter imperat. Etiam imperium, quod est actus intellectus, potest cadere supra actum voluntatis; possumus enim nobismetipsis loquendo imperare, dilige Deum, & alia huiusmodi; qui tamen actus intellectus supponit priorem actum voluntatis, quo voluntas decreuit talem dilectionem; illamque per locutionem intellectus sibi intimat.

Idem dicendum est de actibus intellectus. Cum enim voluntas sit primum mouens in homine, potest mouere intellectum ad cogitandum de aliquo obiecto, aut credendum alicui ueritati; & ipse intellectus potest idem sibi imperare per locutionem internam, supposita tamen motione voluntatis, dicendo: cogita de hac re, uel, crede huic ueritati.

Aduertendum est autem, quod intellectus, quantum ad applicationem, seu exercitium subditur imperio voluntatis, itaut consideret illud obiectum, ad quod considerandum applicatur à voluntate, & non consideret illud; a cuius consideratione trahit voluntas. Sed quantum ad specificationem, seu ad assensum, vel dissensum, non subditur; & id non solum in ueritatibus euidentibus, quibus non potest non certo assentiri, sed etiam in probabilibus, quas necessario iudicat esse probabiles, si tales appareant. Absolutè enim iudicium intellectus est necessarium, non liberum. Potest tamen affectus voluntatis præstare, ut videatur

tur probabile, quod non est, & magis, vel minus probabile, quam est, & non videatur probabile, quod est. Multam enim vim habet affectus ad flexendum, inficiendum, obscurandumque iudicium rationis. Quod videmus in sectarijs Scholarum, quibus omnia suorum Doctorum placita vera videntur, & opposita falsa; idque sibi accidisse testatur Augustinus, dum Manichæis inhæreret, sic loquens Libro de Duabus Animabus c. 9: *Ex quo (amore in Manichæos) accidebat, ut quidquid dicerent, miris quibusdam modis, non quia sciebam, sed quia optabam, verum esse, pro vero approbarem.* Hæc Augustinus, quæ non abs re fuerit hic commemorasse. Pio etiam affectu voluntatis mouemur ad credendas veritates fidei, idque certissime, cum tamen hæ non sint euidenter. Hinc S. D. N. Innocentius in Decreto 2. Martij 1679. damnauit eam propositionem. *Voluntas non potest efficere, ut assensus fidei in se ipso sit magis firmus, quam mereatur pondus rationum ad assensum impellentium.* Hinc etiam facilius credimus amicis, quam alijs, difficile verò inimicis.

2. Hic fortè obijciat aliquis. Videtur impossibile, ut quis subijciatur imperio sui ipsius; nullus enim habet potestatem supra seipsum; & multo magis, ut quis subdatur imperio sui subditi; intellectus autem subditur voluntati; ergo non potest imperare actus voluntatis. Insuper est impossibile, quod idem sit mouens, & mobile: omne enim, quod mouetur, ab alio mouetur, ut demonstratur 7. & 8. Physicorum; ergo est impossibile, quod actus voluntatis imperetur à voluntate, & intellectu, & actus intellectus ab intellectu.

Respondetur, nullam propriè habere dominium, aut iurisdictionem supra seipsum, proindeque nullum propriè posse imponere præceptum sibi ipsi; semper enim superior, & subditus distinguuntur, ut omnia iura definiunt; sed hic non sumitur imperium pro iurisdictione, aut dominio, sed pro motione, siue intimatione. Cumque intellectus, & voluntas sint potentiæ supra se conuersuæ, ut dictum est, possunt se mouere. Ad aliud dicitur, quod in rebus inanimatis requiritur distinctio secundum suppositum inter mouens, & mobile: in viuientibus autem sufficit distinctio secundum partes, vel potentias, viuientia enim mouet seipsa, idest, vna pars, vel potentia mouet aliam. In spiritualibus verò, quæ sunt supra se conuersiuæ, sufficit distinctio secundum actus; potentia enim spiritualis per vnum actum potest se mouere ad alium.



CAPUT XXVIII.

An actus appetitus sensitivus imperentur?

Affirmant communiter Scholastici cum D. Thoma 1. 2. qu. 17. ar. 7. Et patet primò experientia: frequenter enim homo voluntate sua excitat in seipso concupiscentiam, tristitiam, iram, aliasque affectiones, movendo, scilicet, imaginativam ad cogitandum de obiectis, à quibus movetur appetitus sensitivus. Hinc etiam potest easdem, compescere per virtutes morales, ad quod nos hortatur omnis doctrina moralis.

Probaturs secundò ratione D. Thomæ; quia qualibet affectio, seu passio appetitus sensitivi causatur ab apprehensione sensitiva: hæc autem, cum sit apprehensio particularis, regulatur ab apprehensione universalis, quæ est rationis, sicut virtus activa particularis a virtute universalis; ergo mens rationalis, vel movendo, vel impediendo apprehensionem sensitivam, potest causare, vel impedire actus appetitus sensitivi, atque adeò ipsi cadant sub imperio rationis, & voluntatis.

Verumtamen appetitus sensitivus non plene, & perfectè subditur imperio rationis, quod etiam experientia testatur; nam difficile, & cum labore motus eius còpescimus, & in hoc apparet lucta illa carnis, & spiritus, quam memorat Paulus, dicens Rom. 7: *Video aliam legem in membris meis repugnantem legimentis meo*. Hinc Philosophus 1. Politic. cap. 3. ait; rationem non excreare in appetitum sensitivum dominium, despoticum, idest, domini in servum; sed civilem, idest, Principis in ciues; Et 4. Ethic. cap. 13. ait; quòd sicut affectus Paralyti non potest movere sua membra, ut vult, sed aliquando mouente ipso ad dexteram, illa deferuntur in sinistram, sic contingit in ratione erga motus appetitus sensitivi. Immo sine diuino auxilio non possumus motus graues sensus refrænare, ut frequentissima Ecclesiæ oratio testatur, & docent Theologi in materia de Gratia.

2. Cur autem appetitus sensitivus resistat rationis, ea ratio communiter affectur, quia appetitus sensitivus ex se fertur in bonum proprium, idest, delectabile secundum sensum, quod quandoque repugnat bono rationis, idest, honesto. Sed quia hic ordo appetitus sensitivi ad delectabile erat etiam in Adam ante amissionem iustitiæ originalis, in quo tamen tunc non erat repugnantia sensus ad rationem, immo tranquilla subiectio, ideo addendum est, hanc repugnantiam ortam esse ex eo, quòd ablata iustitia originali, caro, & eius appetitus relictus sunt sibi ipsi. Vnde secundum

Cap. XXIX. An actus veget. imperent. 183

cundum conditionem suæ naturæ feruntur in bonum sensibile, cum antea nullus motus in eis potuisset consurgere, nisi ex motione, vel consensu voluntatis. Hinc sæpissimè docet Augustinus, concupiscentiam, idest, repugnantiam sensus ad rationem, quam modo patimur, non esse naturam instituti hominis, sed penam damnati. Et libro de Peccato originali cap. 4. ait: quod vitium hominis est natura pecoris, idest, quod ita homo post peccatum originale fertur cupiditatibus suis, reiecto fræno rationis, sicuti bruta, in quibus nulla est ratio.

Excipiendi sunt à Conclusionem huius capituli motus primò primi, isti enim antevertunt usum rationis, quapropter imperio rationis, & voluntatis subdi non possunt: proinde in eis nulla culpa cognoscitur à Theologis, sed tantum miseria, & infirmitas naturæ.

C A P V T XXIX.

An actus animæ vegetatiuæ imperentur?

1. **N**Egant communiter Theologi cum Philosopho, Damasceno, Nysseno, & D. Thoma hic art. 8. Et patet experientia; non enim potest homo imperare sibi ipsi nutritionem, aut augmentum. Ratio autem est, quia hæc non sequuntur apprehensionem, siue intellectuam, siue sensitivam, sed virtutem naturalem viventis; ratio autem, vel voluntas non mouet inferiores potentias, nisi per modum virtutis apprehensivæ, ut loquitur D. Thomas, idest, mouendo ad apprehendendum obiectum, ex qua apprehensione sequitur appetitus; ergo potentie, quæ non sequuntur apprehensionem, non possunt cadere sub imperio rationis, vel voluntatis.

Possunt tamen tales operationes dirigi humano imperio per accidens, quatenus potest quis sibi imperare victum, ex quo sequitur nutritio.

Dubitat hic Caietanus; quia sæpe homo, cum vult, seminat, ita ut non solum concupiscentia feminis, sed ipsa seminatio voluntaria sit, & tamen seminatio est actus animæ vegetatiuæ; ergo etiam actus illius subduntur Imperio voluntatis.

Respondet, quod tunc voluntas mouet potentiam generatiuam ad seminandum non immediate, sed veluti applicando actiua passiuæ, sicuti eodem modo generare possumus ignem: etenim ex efficaci concupiscentia, posita apta corporis dispositione, sequitur seminatio, quam voluntas impedire non potest, etiam si velit. Quod coincidit cum superius dicto, nimirum, operationes animæ vegetatiuæ cadere sub Imperio

perio voluntatis remotè, & per accidens.

2. Contra conclusionem arguit D. Thomas. Vires sensitivæ sunt nobiliores vegetatiuis; sed illæ subduntur Imperio voluntatis; ergo etiam istæ.

Respondet negando Consequentiam, quia Argumentum potius est ad oppositum, nam nobiliora magis subduntur Imperio rationis, sunt enim immaterialiora.

Sed replicat Caietanus: quia membra corporis magis subduntur Imperio rationis, quam passiones appetitus sensitivi, & tamen membra sunt ignobiliora appetitu sensitivo; ergo mala responsio. Et respondet, quod appetitus sensitivus, licet habeat maiorem propinquitatem similitudinis ad rationem, quam membra, & ideo maiorem nobilitatem; habet tamen minorem propinquitatem proportionis, quia natura sua, ordinatur in bonum sensibile, quod est dissonum rationi: at hæc proportio non est in membris, ideo quamvis ignobiliora, magis subduntur Imperio rationis.

Melius fortasse diceretur, quod membra non sunt potentia, sed organa animæ, quæ mouentur mediantibus potentijs; non est ergo differendum de subiectione membrorum ad rationem, quo ad motum aliter, ac de subiectione potentiarum. Mouentur autem membra immediatè à potentia motiua, mediatè autem ab appetitu mouente potentiam motiuam, nec ipsa habent inclinationem ad obiectum contrarium rationi; ergo quando appetitus resistit rationi, tunc nec membra mouentur motu imperato à ratione; ut, si ratio imperet iter ad Ecclesiam, cupiditas autem ferat potius ad Theatrum, non sequitur motus pedum ad Ecclesiam; quando autem appetitus non resistit rationi, tunc statim sequitur motus membrorum, quia membra, ut dictum est, non inclinant in obiectum contrarium rationi.

C A P V T XXX.

An actus exteriorum membrorum imperentur?

QUOD motus exteriorum membrorum subdatur imperio rationis, & voluntatis, patet experientia: mouemus enim manum, vel caput, cum volumus. Hinc Augustinus 8. Confess. c. 9. *Imperat, inquit, animus, ut moueatur manus, & tanta est facilitas, ut vix à seruitio discernatur imperium.* Et 4. contra Iulianum cap. 5. *Cupiditatis, inquit, nostris non sic imperamus, ut membris, quæ voluntatis mouemus arbitrio.* Et Philosophus primo Politic. cap. 3. ait, corpus quo ad motum

Cap. XXX. An attas membror. imper. 185

motum obedire animæ despoticè, idest, sicut seruus Domino. Ratio autem tam promptæ seruitutis potest sumi à fine; quia anima mediante motu locali membrorum, efficit suas operationes, & consequenter affequitur suos fines, à quibus retardaretur, si illa non promptè obedirent, sicut retardatur infirmus, vel debilis membris; & rursus; quia membra non habent ex se inclinationem ad bonum oppositum rationi, sicut nec potentia motusua, vnde sine difficultate obediunt.

Excipit tamen D. Thomas duo membra; cor, & membrum virile, de quibus experientia testatur oppositum; quæ etiam excipit Augustinus lib. 4. contra Iulian. cap. 5. : *Membrâ, inquit, bonâ sunt, quæ voluntatis mouemus arbitrio, exceptis genitalibus, quamuis, & ipsa ex Dei opere bona sint.* Et addit rationem: de corde quidem, quia est principium motus animalis, vnde motus eius est secundum naturâ, nō secundum appetitum, vel voluntatem; & consequitur vitam, quæ est ex vnione animæ ad corpus, sicut motus grauium, & leuium consequitur formam substantialem eorum. Cum ergo anima constituat corpus viuens, & vita non sit sine motu cordis, sequitur, quod motus eius non subiaceat imperio appetitus, & voluntatis, sicut nec vita. Et rursus; quia cor est quasi quoddam animal separatum, est enim principium vitæ, & sensuum, principium autem est virtute totum; ergo mouetur à se, non ex imperio appetitus, vel voluntatis.

2. De membro verò virili; quia motus eius sequitur passiones animæ consequentes repræsentationem quorundam obiectorum in intellectu, & imaginatiua absque imperio rationis; & ad motum eius requiritur aliqua alteratio caliditatis, & frigiditatis, quæ non subiacet imperio rationis. Rursus: ipsum est quoddam animal separatum, quia ex eo exit virtus seminalis, quæ est virtute totum animal. Quæ postrema ratio non videtur omnino efficax; non enim membrum virile dat virtutem semini, sed hoc exit per ipsum, tamquam per canale; quare non sequitur, quod sit velut animal separatum, vel virtute totum animal.

Præterea. Cum ista inobedientia membri virilis non fuerit in Adâ ante lapsum, vt cum Augustino, immo cum sacris litteris definiunt omnes Theologi, debemus quidem ipsam refundere in naturam eiusdem; sed addenda est destitutio iustitiæ originalis, itaut refundatur in naturam sibi derelictam. Ideo Augustinus 4. contra Iulianum cap. 5. & lib. 5. cap. 5. & alibi sæpè docet, penam esse peccati originalis, quod genitalia moueantur per se, non ad imperium rationis. Vnde in Protoparentibus post lapsum primò apparuit spontaneus motus genitalium, de quo erubuerunt. Quæ membra ex eodem Augustino ibidem ideo pudenda, & inhonesta dicuntur, quia in eis mouendis plus potest libido, quam ratio. Dicendum ergo, quod substracta per culpam iustitia originali,

A a

atque

atque adeò perfecto imperio rationis supra appetitum sensitivum, cum ad motum huius appetitus, qui potest ex sola imaginatione obiecti, preclusa ratione, & voluntate, moveri, sequatur motus genitalium, factum est, ut genitalia non sublaceant imperio rationis.

C A P V T XXXI.

Quomodo actus, vel potentia imperans sit causa actus imperati?

1. **I**mperans dicitur communiter causa actus, vel effectus ex imperio procedentis. Quanam autem ratione id accadat in imperio rationis, & voluntatis respectu actuum, quos imperant, videndum est in presenti.

Conymbricenses disp. 4. Ethic. qu. 3. artic. 1. dicunt, voluntatem, tamquam causam vniuersalem cum potentia exequente, efficiendo vnam integram causam, causare actum imperatum, ita ut amborum sit vnica actio.

Dicendum tamen videtur, voluntatem non causare actum imperatum concurrendo immediatè cum potentijs exequentibus, sicut causa vniuersalis cum particulari. Probatur; quia potentia exequens non indiget concursu simultaneo voluntatis, cum habeat virtutem proportionatam, & sufficientem ad actum imperatum; nec ipsa voluntas habet virtutem ad efficiendum actum materiale, & sensibilem, qualis est actus appetitus sensitivi: maximè, quia agentia spiritualia nihil possunt causare immediatè in materiam, nisi motum localem, ut docent communiter Theologi. Rursus; voluntas non dicitur causa vniuersalis in homine, sicut Deus in mundo, quasi ita voluntas concurrat immediatè ad omnes operationes hominis, sicut Deus ad omnes operationes agentium secundorum; sed tantum, quia respicit bonum totius hominis, idest, in quolibet eius appetitu, parte, & potentia; ergo ex illa denominatione voluntatis, non est deducenda immediata causalitas erga actus ab ea imperatos. Causat ergo voluntas actus imperatos mouendo potentiam inferiorem ad illos, atque adeò mediante potentia, non verò immediatè; quæ potentia exequens virtute sua efficit actum imperatum, ad quem, scilicet, ex imperio voluntatis mouetur.

Dicendum videtur secundò; intellectum imperare voluntati illuminando tantum, seu dirigendo, ac proponendo obiectum; voluntatem autem imperare alijs potentijs effectiue mouendo illas. Probatur.

Quia

Quia voluntas est primum mouens in potentijs animæ; ergo non videtur, quòd possit moueri effectiue ab intellectu; aliter non esset primum mouens. Intellectus verò ipse non videtur aliter mouere voluntatem, quàm illuminando, & dirigendo, idest, proponendo ei bonum, vel malum. Ex hoc ipso autem, quòd voluntas est primum mouens, sequitur, quòd efficienter moueat alias potentias ad oprandum.

C A P V T XXXII.

An, & quomodo voluntas moueat seipsam, & generaliter: An potentia vitales producant suos actus vitales?

1. **V**oluntatem mouere seipsam omnes fatentur; per quod duo videntur significari, & quòd voluntas operetur vitaliter, & quòd, liberè: potentia enim vitales, seu animatę dicuntur mouere seipsas ad differentiam inanimatorum, quę dicuntur moueri à generante. Et de ipsa voluntate specialiter dicitur, quòd moueat seipsam, dum liberè operatur; vnde quantum ad amorem necessarium ultimi finis non dicitur mouere seipsam, sed moueri ab authore naturę. Sed quomodo intelligendum sit, voluntatem, quatenus potentia vitalis, mouere seipsam, in quæstionem reuocatur.

Communissima sententia Philosophorum est, potentias vitales mouere seipsas, quia agunt in seipsas eliciendo suos actus, & simul illos recipiendo; vnde earum actio vocatur immanens, quia recipitur in eodem subiecto, à quo elicitur. Sic potentia visiva informata specie elicit in seipsa actum visionis; sic intellectiva intellectionem, volitiua volitionem; nec reputatur inconueniens, immo asseritur necessarium in huiusmodi potentijs, vt idem simul sit agens, & patiens.

Noster tamen Ægidius Quodl. 3. qu. 16., & in 2. dist. 25. qu. 1. ar. 3. dub. 2. laterali, quem sequitur Argentinus eadem dist. qu. 1. ar. 1. & communiter Ægidiani, docet, voluntatem non producere in se suum actum, sed illum recipere productum ab obiecto cognito. De sensibus etiam externis docet qu. 1. de Cognitione Angelorum, quòd sint potentia putè passiuę, idest, recipientes sensationem, non producentes: vult enim, ipsam speciem immisam ab obiecto, receptam in potentia, esse sensationem: eique in hac re concordant Venetus in Summa de Anima c. 10. Suesanus libro de Sensu agente, Thienens 2. de Anima commento 6. Toletus 2. de Anima qu. 12.; tamen Medina 1. 2. qu. 9. ar. 1., & Garasa

1. 2. quæst. 9. disp. 1. hanc sententiam audacter appellant insanam ; sed non alia ratione impugnant , nisi , quia volitio est actus vitalis .

Hanc quæstionem generaliter tractare de potentijs vitalibus non est præsentis instituti . Quantum verò ad voluntatem ; An , scilicet , producat in se suum actum , an tantum recipiat ; & maximè , an possit stare libertas eius , nisi efficiat suum actum , versare intendimus .

2. Videtur igitur Nobis affirmandum : voluntatem producere efficienter in seipsa suum actum , seu , ut loquitur ipse Ægidius , actuare seipsam . Moueor ; tum quia argumenta , quæ in oppositum profert Ægidius , ab ipso Argentinatæ , qui Ægidij sententiam sequitur , soluuntur : rationes verò contra sententiam Ægidij sunt difficiliores ; tum quia , sententia opposita Ægidio est communissima in Scholis . Igitur primò examinanda sunt Argum. Ægidij , quæ protulit etiam Gotifredus apud Argentinatæ in 2. dist. 21. qu. 1. ar. 1.

Prima , & principalis , immo ferè vnica ratio est . Quia , si vlla potentia ageret in seipsam , idem esset in actu , & in potentia respectu eiusdem ; sed hoc repugnat ; ergo , &c. Maior patet ; quia omne agens agit quatenus est in actu , & omne passum patitur prout in potentia ; ergo si idem ageret in seipsum , idem esset agens , & patiens respectu eiusdem actus ; ergo idem esset simul in actu , & in potentia respectu eiusdem .

Confirmatur primò . Quia agens prout agens continet in se virtualiter perfectionem effectus , nihil enim dat , quod non habet saltem virtualiter ; passum autem non continet in se perfectionem effectus , sed est in potentia ad eam recipiendam ; ergo nihil potest esse simul agens , & patiens respectu eiusdem . Hinc agens non perficitur per suam actionem , bene autem passum recipiendo illam .

Confirmatur secundo ex doctrina Philosophi 2. Physicorum , ubi docet , causam efficientem , & materialem nõ posse coincidere , id est , idem non posse simul efficere , & recipere effectum .

Confirmatur tertio ; quia mouentis ad mobile est relatio realis ; sed eiusdem ad seipsum non potest esse relatio realis ; ergo nihil potest mouere seipsum , seu agere in seipsum .

Ad hæc respondet Argentinæ loco citato . Ad primum , quòd bene non potest idem simul esse in actu , & in potentia respectu eiusdem , sumendo actum , & potentiam vniformiter , id est , vtrumque formaliter , vel vtrumque virtualiter ; potest tamen , si sumantur diuerso modo : potest enim aliquid esse actu virtualiter tale , & simul esse in potentia formaliter tale ; ut vñum frige factum est simul actu virtualiter calidum , & simul potentia formaliter calidum : Similiter , aqua calefacta , est actu virtualiter frigida , & potentia formaliter frigida . Eodem modo potentia cognoscitiua informatæ specie sunt actu virtualiter cognoscentes

scientes per virtutem suam, & simul sunt potentia formaliter cognoscentes; quare possunt reddere seipsas formaliter actu cognoscentes; & hæc etiam est responsio communis.

Sed replicari potest ex Ægidio 7. Physicor. dub. 3. super textum 2. Præstantius est esse tale virtualiter, quam formaliter; unde quæ sunt virtualiter talia, non mouentur, vt fiant talia formaliter; Sol enim, qui est calidus virtualiter, non mouetur, vt fiat calidus formaliter; ergo quod est actu virtualiter tale, non potest esse in potentia, seu fieri formaliter tale.

Respondet Argentinas distinguendo de esse virtualiter tale; potest enim esse, vel perfectè, vel imperfectè: quod est actu tale virtualiter perfectè, non potest moueri, vt fiat formaliter tale; quod autem est actu tale virtualiter imperfectè, potest moueri, vt fiat formaliter tale. Potentia cognoscitiua informata specie est actu virtualiter cognoscens, sed imperfectè, quia maiorem perfectionem habet, dum est actu cognoscens formaliter; ideo de cognoscente actu virtualiter potest transire, ad esse cognoscens actu formaliter. Exemplum de Sole, inquit Argentinas, sumit non causam pro causa; non enim ideo Sol non potest fieri formaliter calidus, quia est virtualiter calidus; tunc enim Saturnus, qui non est virtualiter calidus, posset fieri formaliter calidus; sed, quia, corpora cælestia non possunt recipere peregrinas impressiones. Melius, ni fallor, & conformius ad dicta responderetur; ideo Solem, qui est virtualiter calidus, non posse reddi calidum formaliter, quia præstantius est in Sole esse calidum virtualiter, quam formaliter.

Ad primam Confirmationem Respondetur, quod agens creatum, continet quidem virtualiter effectum, sed imperfectè: maiorem enim perfectionem faciunt in vniuerso agens creatum, & effectus formaliter existentes, quam agens, & effectus virtualiter in eo contentus; ideo, non repugnat, vt agens vitale possit producere in seipso suum effectum.

3. Sed hic arguitur. Nihil potest dare quod non habet; sed existentia formalis effectus dicit maiorem perfectionem, quam existentia eius virtualiter in causa; ergo agens, quod continet tantum virtualiter effectum, non potest producere in seipso perfectionem formalem effectus, quæ est quid maius.

Respondetur primò, ex hoc Argumento destrui omnem actionem creaturæ. Nam vtique creatura, dum actu agit, est in perfectiori statu, seu modo essendi, quam cum agit tantum in potentia; tunc enim est in actu secundo, & assequitur suum finem; ergo sequitur, quod creatura non possit agere, quia non potest reducere semetipsam de potentia ad actum, seu, ponere se in statu perfectiori, quam habeat. Secundo: destrui emanationes naturales proprietatum à subiectis: nam aqua calefacta

facta, quæ tunc est actu virtualiter frigida, & in potentia formaliter frigida, non poterit se reducere ad frigiditatem actualem formalem, quia reduceret se de potentia ad actum, & simul esset in potentia, & in actu respectu frigiditatis, & poneret se in statu perfectiori; nam utique perfectior, quia integrior, & naturalior, est status aque frigidæ, quam calidæ. Licet autem huiusmodi emanationes tribuantur generantibus, non tamen in eo sensu, quasi generantia tunc actu per virtutes suas formaliter producant tales proprietates, nempe frigiditatem in aqua; possunt enim generantia interijisse; sed quia talis naturæ, seu virtutis generarunt substantias, ex quibus naturaliter emanarent proprietates. Igitur in ipsa aqua adest talis virtus, ut semetipsam de frigida actu virtualiter faciat frigidam actu formaliter. Tertio: destrui omnem efficientiam, seu, productionem rerum per causas creatas; nam utique causa creata non dat proprium suum esse effectui, etenim retinet illud integrum in seipsa; sed producit aliud esse distinctum realiter à suo, quod esse effectus simul cum esse causæ reddit maiorem perfectionem intensivam in vniuerso, maiorem, inquam, quam, si esse effectus contineretur tantum virtualiter in causa. Quomodo ergo potest dare esse, quod non habet? Aut facere, ut maior perfectio intensiva sit in vniuerso, quam sit ex suo proprio esse, & ex sua continentia virtuali respectu effectus?

Ad hæc igitur omnia dicendum est, adesse concursum causæ primæ, quo fit, ut agens creatum, supposita virtute integra, & sufficienti in suo ordine, cæterisque requisitis, ponat semetipsum in actu secundo; & substantiæ reducantur ad suas proprietates; & à causa secunda producat effectus, vel perfectio, quæ non est in ipsa formaliter: & sic etiam, ut agens vitale producat in se suum actum, & transferat se de statu virtuali ad statum formalem perfectionis. Quæ omnia sine concursu causæ primæ, respectu cuius omnia creata non sunt quid maius intensivè, quam sola ipsa, fieri non possent.

4. Ad secundam Confirmationem Respondetur, doctrinam Philosophi intelligi de causa materiali, quæ est pura potentia, id est, de materia prima; hæc enim, cum nullum habeat actum, nullo modo potest esse efficiens: potest autem dari alia res, quæ simul efficiat, & recipiat, nimirum, potentia vitalis, quæ est in actu virtuali, & potentia formali.

Ad tertiam Confirmationem Respondetur, quod relatio realis in creatis non facit distinctionem, sicut in diuinis, sed eam supponit. Non est autem eadem distinctio inter omnia mouentia, & mobilia; nam in purè naturalibus est distinctio, etiam secundum supposita, in viuentibus materialibus tantum secundum partes, quarum una se habet, ut mouens, alia, ut mota. In spiritualibus verò, in quibus non sunt partes, est distin-

Cap. XXXII. An pot. vit. prod. suos act. 191

Finis secundum potentias, vel etiam secundum diuersos actus, quia, scilicet, vel vna potentia mouet aliam, vel per vnum actum mouet se ad alium, vel tandem secundum eundem actum quatenus elictum, & quatenus receptum, qui actus distinguitur realiter a potentia; aliter nullo modo potentia diceretur mouere seipsam, sicuti, nec si actus non reciperetur in potentia; potest ergo dari relatio realis propter distinctionem actus a potentia, quæ illum, & elicit, & recipit, & hoc sufficit; nam etiam datur relatio realis inter cognoscens, & cognitum, cum tamen idem possit esse cognoscens, & cognitum, vt patet in cognitione sui ipsius; & tamen saluatur relatio realis propter solam distinctionem cognitionis a cognoscente: quippe, etiam si non interueniat species distincta ab obiecto, vt in cognitione Angelorum erga seipsos, nec intellectus distinctus a substantia cognoscentis, secundum opinionem plurium identificantium potentias intellectiuas cum substantia intellectuali, saluatur relatio realis inter cognoscens, & cognitum propter solam distinctionem actus cognitionis a cognoscente, quando ipsum cognoscens est obiectum cognitum. Cum ergo dicitur, quod eiusdem ad seipsum non potest esse relatio realis, distinguitur; considerata re absolute secundum suam entitatem, conceditur; considerata re, secundum aliquem modum essendi respectu alterius rei a se distinctæ, negatur: itaque potentia vitalis refertur realiter ad seipsam, prout eliciens actum, & prout recipiens illum: absolute autem considerata, non refertur. Vbi est etiam notandum, non, adesse rigorosam rationem mouentis, & mobilis, cum idem elicit, & recipit, sicut neque actus, & potentia, quia idem, quod est in potentia formali, est in actu virtuali; actus autem, & potentia rigorose sumpta, se omnino excludunt. Sic igitur soluta remanent Argumenta Ægidij cum Confirmationibus à Nobis adductis.

5. Moueor secundò; quia efficacioribus rationibus probatur, saltè potentiam intellectiuam, & volitiuam, vt de sensibus taceam, producere, & recipere suos actus. Et quidem Ægidius, quamuis quæstione prima de Cognitione Angelorum multis contendat, sensationem esse ipsam speciem sensibilem impressam sensui; nunquam tamen, quantum video, profert, intellectionem esse ipsam speciem intelligibilem impressam intellectui: immò vbique supponere videtur, esse realiter distinctam à specie, & intellectu: cuius quidem rei rationem assignare debebat, idest, cur sensatio sit ipsa species sensibilis impressa, intellectio autem non sit ipsa species intelligibilis impressa. Sed hoc dimisso; si intellectio, vt cõmuniter dicitur, est distincta realiter à specie, & intellectu, probatur, eã non effici ab obiecto, vel specie, sed ab ipso intellectu, in quo recipitur.

Primò; quia compositio, diuisio, & discursus non potest explicari, quomo-

quomodo producantur ab obiectis, sed omnino sunt actus producti ab intellectu. Distinctiones etiam rationis inter ea obiecta, quæ realiter non distinguuntur: actus itidem reflexi non videtur, quomodo producantur ab obiectis. Neque enim obiectum, aut per seipsum, aut per speciem cognoscit, diuidit, discurrit, distinguit, reflectit, sed omnia hæc sunt opera intellectus.

Secundò; quia non apparet, quomodo intellectus intelligendo operetur vitaliter, si non producit, sed recipit tantum intellectiōem; non enim recipiendo mouet seipsum, quod est proprium viuētis.

Hic dicunt Ægidiani, exerceri vitalitatem intellectu in eo, quod per intellectiōem receptam tendit in obiectum percipiēdo, siue cognoscendo ipsum, quod non potest fieri à potentia non viuente intellectuāliter: si enim intellectu poneretur in oculo, vel in lapide, nec oculus, nec lapis per eam perciperet obiectum.

Sed hæc Responsio, siue doctrina, est difficilis; nam, vel illa tendentia est aliqua res distincta à potentia, & actu recepto, vel non: si est, produceretur ab intellectu, siquidem in hac tendentia, vt dicitur, intellectus exercet suam vitalitatem; & in eodem intellectu certè recipitur; ergo incidunt in inconueniens, quod vitare intendunt, idest, quod idem agas in seipsum, seu simul sit in actu, & in potentia respectu eiusdem. Præterea. Tunc ipsa tendentia erit actus intellectus, nō illud aliud, quod producti dicitur ab obiecto. Et tandem, omnino frustra multiplicantur duo actus, alter productus ab obiecto, alter à potentia, qui actus ambo recipiantur in potentia.

Si non; ergo tendentia erit ipse actus productus ab obiecto quatenus receptus in potentia, vel erit ipsa potentia, prout stat sub illo actu; sed hoc dici non potest: nam per hoc præcisè, quod potentia stat sub actu recepto, nullum exercitium vitalitatis eius intelligitur, nullus concursus actiuius, nulla tendentia in obiectum: sicut per hoc, quod albedo sit in pariete, vel paries sub albedine, & vniuersaliter per hoc, quod forma tribuit effectum formalem subiecto capaci, nulla actiuitas intelligitur subiecti, sed tantum receptio, siue sustentatio. Fortè etiam posito actu in potentia, non statim debet potentia per illum tendere in obiectum; nam hoc fieri non potest sine concursu eius; non videtur autem, quod posito actu in intellectu, statim intellectus debeat attendere, vt illo vtatur; sicuti dum recipitur species in intellectu, non est necesse, vt intellectus statim vtatur ea ad intelligendum. Multò minus igitur actus receptus in potentia, vel potentia stans sub actu est tendentia vitalis potentia per actum in obiectum. Saltem potest intelligi, quod actus recipiatur in intellectu, absque eo, quod intellectus tendat per illum, licet ex sua vitalitate tendere possit; ergo, dum intelligitur intellectus

per

per actum tendere in obiectum, debet aliquid aliud intelligi, præter receptionem, & sustentationem actus; & in eo intelligendum est exercitium, seu vitalis concursus, & operatio eius: ergo hæc tendentia est quid distinctum ab intellectu, & actu recepto; quod si est, iam recurrunt Argumenta superiora; ergo non debet distingui de actu, & de tendentia; sed dicendum, quod ipse actus est tendentia potentia in obiectum, & ipsa tendentia in obiectum est actus potentia; atque adeo, quod potentia exerceat suam vitalitatem, & actiuitatem, quia elicit in seipsa actum, siue tendentiam in obiectum. Generaliter enim cuiuslibet potentia actus est operatio eius, & e contra; unde hæc distinctio actus, & tendentia in potentijs cognoscitiuis videtur inducta solum ad defendendum, quod hæc potentia non eliciant suos actus.

6. Probatur quoque, voluntatem non recipere actus suos, sed producere, vel elicere. Primò; quia non videtur possibile, ipsos produci ab obiectis cognitijs per eorum species; nam, licet obiectum possit producere speciem sui, & mediante vna speciei aliam, per quam productionem quodammodo multiplicat seipsum gignendo sibi simile,; non potest tamen producere amorem, vel odium, quia hæc non sunt similitudines obiecti, sed appetitus, vel tendentia in ipsum, quæ debent produci ab appetitu in actu primo, qui est voluntas; nec prorsus apparet, quomodo istæ affectiones voluntatis producantur ab obiecto.

Secundò; quia voluntarium est, quod procedit à principio intrinseco cum cognitione; actus autem voluntatis est voluntarius, immo, si liceat dicere, plusquam voluntarius, quia etiam appellatur voluntas; ergo procedit à principio intrinseco; sed obiectum, vel species eius non sunt principia intrinseca volenti; non enim sunt potentia eius, sed res extrinsecus acquisitæ; ergo actus voluntatis non procedit ab obiecto, vel eius specie. Immo, si rectè consideretur definitio voluntarij, idem est de eo dicere, quod procedat à principio intrinseco cum cognitione, ac, quod procedat ab appetitu, qui præceditur, & ducitur à cognitione. Cum enim sint tria principia; siue, tres potentia intrinsecæ animalis, Cognoscitiua, Appetitiua, & Locomotiua, & ad voluntarium, seu spontaneum se habeat per accidens potentia Locomotiua, utpotè, quæ in suo motu, vel opere, dependeat à voluntario, quia, scilicet, mouetur ab appetitu; & insuper voluntarium non possit proximè procedere à Cognoscitiua, quia eius processus supponit cognitionem, ut dicitur in eius definitione, sequitur, quod principium intrinsecum, à quo procedit, non sit, nisi voluntas, vel appetitus; sed species, & obiectum eius non sunt appetitus; ergo voluntarium non procedit ab ipsis.

Tertiò; non stat libertas voluntatis, nisi ipsa sit actiua suorum actuum; liberum enim est, quod potest agere, & non agere; at recipere,

actum est pati, non agere; ergo actus voluntatis non producit ab obiecto, & recipitur in voluntate; sed producit ab ipsa voluntate.

7. Quartò. Voluntas ex sua libertate determinat se quantum ad speciem, & quantum ad exercitium actus; sed non potest se determinare, nisi eliciendo, seu producendo suum actum; ergo, &c. Nō. n. sufficit tendentia per actum; nam hæc supponit actum determinatum ad speciem, utpotè productum: immo etiam determinatum quantum ad exercitium; quia ipse actus est exercitium potentia; sed actus supponitur productus; ergo supponitur exercitium determinatum. Quod si dicatur, exercitium non consistere in actu, sed in tendentia per actum: iam hoc quidem novum est, & inauditum, ut actus potentia; actionis, non sit exercitium eius. Secundò; iam tendentia erit quid distinctum ab actu; & adhuc productum, & recepto actu, poterit voluntas tendere, & non tendere per illum; quod planè est ponere duos actus in voluntate, alterum productum ab obiecto, alterum à voluntate; & concedere, quod voluntas producat in se suum actum, qui est tendentia.

Scio doctrinam Ægidianorum esse ex Doctore qu. 11. de Cognitione Angelorum, quod, sicut intellectus per eandem speciem potest intelligere unum, & oppositum eius, ita voluntas per eandem affectionem, siue actum potest tendere affirmatiuè, & negatiuè, ita ut actus ipse sit indifferens, tendentia autem determinata.

Sed hoc non videtur rationabile: solum enim priuatione, & habitum intellectus cognoscit per eandem speciem, quia priuatio cognoscitur per habitum. Voluntas autem ad non tendendum non indiget actu: ad tendendum autem, amando, vel odio habendo, & similibus indiget actibus diuersis. Quis enim dicat, eundem actum entitatiuè esse amorem, & odium, gaudium, & tristitiam, spem, & timorem, & his similia? Ergo voluntas nō determinat se ad speciem actus, si ij actus producuntur ab obiectis.

Ad Argumentum de libertate, respondet Ægidius 2. sententiarum loco supra citato, quod determinare se non est producere actum, sed consentire actui, & desistere ab actu: productio enim, inquit, actu ab obiecto, & recepto in voluntate, potest voluntas resistere, seu contradicere illi actui, & cum non contradicit, sed consentit, determinat se; quare consensus non dicit actum, sed modum recipiendi actum, quatenus actus voluntariè recipitur in voluntate, quia omne, quod recipitur, ad modum recipientis recipitur. Addit ad maiorem explicationem Argentinæ: Si duo æquè fortes me traherent, unus per dexteram, alter per sinistram, quandiu nulli eorum resisterem, tamdiu, nec ad dexteram, nec ad sinistram declinarem: Sed, si resistam uni, alter immediatè in suo tractu vigoratur, & sic per meam determinationem dicerer mouere me ipsum, resistendo uni, non alteri, vel positiuè alteri in suo tractu con-

scn.

sentiendo, cum possem, si vellem, minime consentire. Sic, cum idem appetibile offertur voluntati sub opposita ratione, puta, fornicatio sub ratione, & boni delectabilis, & mali moralis, potest voluntas pro sua libertate desistere ab actu, prout mouetur ab una istarum rationum, quo facto altera in suo motu vigorabitur, sicque voluntas determinabit se ad illam rationem, & se mouebit.

In hac Responsione, siue Doctrina, pleraque argui possunt. Primo. Voluntas non consentit, aut resistit actui, immo actus est consensus, vel resistentia eius; sed consentit, & resistit obiecto secundum rationem boni, vel mali, quæ in eo apparet; ergo absurdè dicitur, quod consentit actui, & absurdius, quod determinet se consentiendo actui; cum ipsa determinatio sit consensus, & consensus determinatio; & actus sit consensus, & determinatio; & determinatio, & consensus fiat actus. Ergo (quod absurdissimum est) Responsio loquitur de actu, veluti de obiecto; ad hoc enim reuera est determinatio, & consensus, & actus.

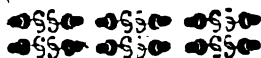
Secundò. Non resistere præcisè non est consentire, sicuti non consentire præcisè non est resistere: datur enim nec resistentia, nec consensus, voluntate indifferenti, seu suspensa; Vnde etiam in regula 44. Iuris in 6. dicitur: *Is, qui tacet, non fatetur; sed utique nec negare videtur*. Si autem non resistere est consentire, & non consentire est resistere, est impossibilis status indifferens, seu suspensius voluntatis; & nec resistere, nec consentire erit actus positivus voluntatis, sed vnum erit negatio alterius; cumque non possit dari negatio negationis, semper enim negatio est alicuius positiui negatio, non dabitur nec consensus, nec resistentia; & voluntas nec resistendo, nec consentiendo operabitur aliquid positivè; quod adeo falsum est, ut etiam, cum voluntas se suspendit, id est, nec consentit, nec resistit, operetur positivè eliciendo actum suspensivum. Verba Egidij (*Cum ergo voluntas non contradicit, sed consentit, determinat se*) non explicant quod explicare debent, vel repugnant eius doctrinæ. Hoc enim quæritur: Quomodo voluntas determinat se, seu consentit, si non elicit actum. Et respondet; quod, cum non contradicit, sed consentit, determinat se. At hoc ipsum quæritur, quomodo consentit, seu determinat se? Si præcisè, quia non contradicit, recurrunt Argumenta superiora; Si, quia facit aliquid positivum, iam voluntas operatur in se ipsa aliquid positivum, nimirum, suum consensum. Eadem vel ambiguitas, vel contradictio est in explicatione Argentinatis, dum dicit: *Per meam determinationem dicerer mouere me ipsum, uni resistendo, non resistendo alteri, vel illi in suo tractu consentiendo*. Quæritur enim, quomodo illi in suo tractu consentiam? An præcisè, quia non resisto? An quia positivum aliquid operor? & sic recurrunt eadem Argumenta.

Si autem non consentire, non est præcisè non resistere, sed voluntariè recipere actum productum ab objecto, quia, ut ait Ægidius, omne quod recipitur ad modum recipientis recipitur, atque adeo quidquid recipitur in voluntate, voluntariè recipitur: tunc evidenter sequitur, omnem actum receptum in voluntate esse consensum voluntatis, atque adeo tollitur à voluntate omnis resistantia, omnis suspensio; quod absurdissimum, atque falsissimum est; ergo omnino intelligenda est aliqua operatio activa voluntatis, dum consentit, aut resistit, & non sola receptio, etiam suo modo, idest, voluntaria actus.

Præterea ista doctrina videtur repugnare Augustino libro contra Secundinum cap. 12. 13. & 14., ubi probat, consensionem malam, per quam, scilicet, voluntas peccat, esse in potestate voluntatis, & fieri ab ipsa, non ab alia natura. Secundum autem Ægidij doctrinam consensio secundum entitatem suam, seu actum, fit ab objecto, & tantum recipitur in voluntate, utque est tendentia vitalis in obiectum, neque fit à voluntate, quia ista ratio tendentiæ secundum ipsum nullam importat entitatem, quæ fiat, distinctam ab entitate actus; vel, si aliquam importat, iam illa producitur à voluntate, & recipitur in eadem, atque adeo destruitur fundamentum, quo probat, actus vitales non produci à suis potentijs.

8. Probatur quartò. Quia habitus volitiui non generantur ab obiectis, sed à voluntate per frequentationem suorum actuum, & oppositum, ni fallor, est inauditum; ergo voluntas producit aliquid, quod recipitur in ipsa. Neque dici potest, generari à voluntate per suas tendentias; nam tendentia nullam entitatem importat distinctam ab entitate actus; ergo nullam potest habere vim propriam ad generandum habitum; ergo habitus generatur per entitatem actuum; sed actus, ut dicitur, non producuntur à voluntate, sed ab objecto; ergo habitus voluntatis nullo modo generatur à voluntate. Vel, si tendentia illa habet vim ad generandum habitum, adhuc sequitur, quod voluntas per suas tendentias generet aliquid, & recipiat in seipsa, idest, ipsum habitum. Idem argumentum potest fieri de habitibus intellectus.

Probatur quintò. Quia nullo modo videtur possibile, quod desiderium, gaudium, tristitia, spes, timor, odium, amor, cæteraque varietas affectuum generetur ab objecto, cum obiectum non sit appetitivum, siue affectivum, ista autem sint affectus voluntatis; ergo gignuntur à voluntate.



C A P V T XXXIII.

An voluntas moueat seipsam respectu finis?

1. **S**I mouere seipsum non est aliud, quam elicere in se suum actum, voluntas in hoc sensu mouet seipsam respectu finis, quia ipsa elicit actum suum erga illum, vt capite præcedenti probatum est. Quauis Capreolus in 2. dist. 24. qu. 1. ar. 3. ad 8. contrà quintam conclusionem putet, primum actum voluntatis circa finem non effici à voluntate, sed infundi à Deo; quod de actibus deliberatis etiam putat Marsilius in 2. qu. 16. ar. 3. & de operibus gratiæ Vega lib. 6. supra Tridentinum cap. 17. Quod à multis censetur impossibile, idest, ab ijs, qui putant, de ratione essentiali actus vitalis esse, vt producat ab eo, in quo recipitur; ab alijs autem, quamuis putetur id esse possibile, tamen negatur contingere secundum cursum naturæ, sed tantum contingere posse miraculosè. Certè nulla necessitas est id asserendi, nisi putetur generaliter, omnes actus produci ab objectis, & recipi tantum in potentijs, quod capite præcedenti improbatum est.

Quæstio autem præsens habet locum, etiam si supponatur, omnem actum voluntatis produci ab ipsa voluntate. Est enim quæstio: An voluntas respectu finis moueat se, non simpliciter eliciendo actum, sed determinando se, itaut liberè se moueat erga ipsum. Licet enim omne viuens moueat seipsum ad suam operationem, tamen speciali modo voluntas mouet seipsam, dum liberè se determinat; nam motus procedentes ab ea ex necessitate, siue determinatione naturæ, refunduntur in authorem naturæ, quamuis ab ipsa voluntate eliciantur: tuncque dicitur moueri ab authore naturæ, qui ei inclinationem necessariam ad talem motum dedit, consimili modo, ac naturalia dicuntur moueri à generante propter determinationem naturæ ad talem motum habitæ à generante. Cum autem liberè elicit actum, tunc specialiter dicitur mouere, & determinare seipsam, quia tale exercitium determinatè non potest refundi in authorem naturæ. Quare non videtur stare, quod ait Medina 1. 2. qu. 9. ar. 4. quòd etiam actus liberi refundantur in Deum. Igitur: An voluntas determinet seipsam erga finem, id quæritur in præsentem. Et quia res grauis est speciali capite est examinanda; sit ergo:

CAPVT

CAPUT XXXIV.

Voluntas habet necessitatem specificationis quoad ultimum finem.

1. **D**eterminatio duplex est, alia quoad speciem, alia quoad exercitium. Quantum ad primam dicimus, voluntatem non esse liberam, seu, non determinare seipsam, immo esse determinatam, & necessitatam ex natura rei ad amandum suum ultimum finem. i. felicitatem, itaut non possit illum odio habere. Ita D. Thomas 1.2. quæst. 1. ar. 1. & 1. parte, qu. 8. ar. 1. quem sequuntur omnes Thomistæ. Ita etiam Ægidius in 2. dist. 2. qu. 1. ar. 6. dub. 1. Laterali, & Quodlibeto 5. qu. 6. & Quodl. 2. qu. 4. & in 1. dist. 7. par. 1. qu. 3. & dist. 10. principali prima qu. 1. præcipue in responsionibus ad Argumenta. Durand. in 2. dist. 27. qu. 1. & dist. 39. qu. 3. Argentinas in 1. dist. 1. qu. 1. & omnes præter Scotistas.

Probatur primò ratione, qua utuntur præfati Doctores. Sicut scilicet habet intellectus ad principia, ita voluntas ad finem: finis enim in agibilibus est sicut principium in speculabilibus, ut ait Philosophus 2. Physicorum textu 89. Sed intellectus est naturaliter determinatus ad assentiendum principiis, quæ propter ea dicuntur illi naturaliter nota; ergo voluntas est determinata naturaliter ad amandum ultimum finem. Unde, sicut ad principia non est discursus, ita neque ad finem est electio.

Huic Argumento respondetur ex Scoto in 1. dist. 1. quæst. 4. §. *Pro opinione*. Et in 4. dist. 49. qu. 4. similitudinem non valere in proposito; aliter, inquit, sicut necessario assentimur conclusioni propter principia, ita necessario vellemus media propter finem; quod falsum est. Insuper. Necessitas assensus intellectus oritur ex euidencia obiecti, voluntas autem à nulla bonitate obiecti necessitatur ad amorem, sed est libera respectu cuiusque boni; ergo solum similitudo valet quantum ad ordinem volitorum inter se, & quantum ad habitudinem voluntatis ordinatæ ad illa; quia, sicut principium est, ex quo pendet, & scitur conclusio, ita finis est, ex quo pendet medium, seu propter quem voluntas ordinatè volens, vult medium.

2. Sed contra est; quia ratio non fundatur præcisè in similitudine, quamvis per similitudinem explicetur, sed in principio vniuersali. Quia, scilicet, ut arguit Capreolus in 3. dist. 49. qu. 3. Omnis natura est per

est per fe determinata ad aliquid; natura autem potentiarum ad aliquod obiectum prosequendum; sed voluntas est quædam natura; ergo est naturaliter determinata ad prosequendum aliquod obiectum, hoc est, bonum. Hinc Augustinus libro de Duabus animabus cap. 12.: *Si, inquit, illi natura voluntas inerat; profectò inerat cogente nullo motus animi ad aliquid non amittendum, vel adipiscendum. Hoc autem aliquid, aut bonum erat, aut bonum putabatur, non enim aliter appeti posset.* Ergo secundum Augustinum voluntas est determinata ad appetendum bonum. Maior probatur; quia, si natura ad nihil inclinatur per se, & naturaliter, ad nihil villo modo inclinare potest; quia omne per accidens debet reduci ad aliquod per se; quod autem per se conuenit rei, conuenit ei secundum suam naturam. Minor etiã probatur: quia, & si voluntas nõ sit natura substantialis, qualis definitur 2. Physicorum, est tamen natura, prout hæc sumitur pro quolibet ente, id, quod sufficit, vt aliquid ei debeat conuenire naturaliter, & per se. Ergo immeritò negatur illa paritas inter intellectum, & voluntatem quoad necessitatem actuum, & falsò dicitur, voluntatem à nullo bono necessitari: Cum autem subditur, quod tunc necessariò vellemus media propter finem, fatemur vtrò id de medijs, sine quibus finis haberi non potest cognita necessaria connexionem finis ad prædicta media, de alijs verò medijs, negamus: sicut intellectus assentitur necessariò conclusionibus habentibus euidentem connexionem cum principijs per se notis, non verò conclusionibus non habentibus talem connexionem.

2. Confirmantur dicta alia ratione D. Thomæ eodem loco, quæ est veluti confirmatio, & declaratio præcedentis. Omnis motus procedit ab aliquo immobili; non enim potest esse principium, & fundamentum variabilium, nisi quod est naturale, & immobile. Hinc in naturalibus omnis motus procedit ab vno motu inuariabili corporum Cælestium: omnis discursus intellectus fundatur in assensu immobili erga principia: omnes etiã motus partium, & membrorum corporis fiunt per aliquod immobile, vt præclare ostendit Augustinus 8. de Genesi ad litteram cap. 21. alias 25. *Non enim, inquit, mouetur solus digitus, nisi fixa sit palma, à cuius articulo veluti immoto cardine mouetur: Sic tota palma ab articulo cubiti, sic cubitus ab articulo humeri, sic humerus à scapula mouetur. Sic planta in talo est articulus, quo stante mouetur: sic cruris in genu, & totius pedis in coxa. Sic in ambulando pes non leuatur, nisi alius fixus totum corpus ferat, donec ille, qui motus est, à loco, vnde fertur, ad locum, quò fertur, immoto articulo sui cardinis inducatur; ergo pariter tota varietas, & libertas actuum voluntatis fundatur super naturali necessitate, & determinatione actus erga beatitudinem, in qua est tota ratio obiecti voluntatis, idest, boni.* Hinc idem Augustinus 4. de Ciuitate

tate cap. 23. *Quis, inquit, optat aliquid propter aliud, quàm ut felix fiat?* Et in hac ratione fundatur distinctio voluntatis, ut natura est, & ut voluntas est: non enim est distinctio rei, sed causæ, ut notat etiam Caietanus 1. 2. qu. 10. ar. 1., quia; scilicet, aliqua vult modo naturali, & determinato, alia modo voluntario, seu libero; & actus liberi fundantur in actu naturali, & determinato erga beatitudinem, quia primum in vnoquoque est natura; atque hoc ipsum asserit Ægidius Quodl. 2. qu. 4. & in 2. dist. 1. par. 1. qu. 3. ar. 3.

Confirmatur ex eodem Ægidio; quia non potest esse indeterminatio in potentia, nisi sit etiam in obiecto; sed beatitudo non est, neq; proponitur ut quid indeterminatum secundum rationem bonitatis, & malitiæ, sed ut omnino determinata ad bonum; ergo voluntas respectu eius non est indeterminata, sed ex sui natura determinata.

Probatur tertio autoritate Augustini Epist. 2. ad Macedonium, dicentis; nos non posse nolle beatitudinem: *Si verè, inquit, beati esse volumus, quod nolle non possumus.* Quod repetit libro de Natura, & Gratia cap. 46. & 49. Et libro 13. de Trinitate capit. 3. ait de quodam, Mimo, quod, si dixisset: omnes beati esse vultis, miseri esse non vultis, dixisset aliquid, quod nullus in sua non agnosceret voluntate: *Quidquid enim, inquit, aliud quisque latenter velit, ab hac voluntate, quæ omnibus satis nota est, non recedit.* Idem asserit 10. Confess. à cap. 22. usque ad 24. inclusivæ. Et 4. de Civitate cap. 23. ait, fieri non posse, ut quis esse velit infelix, ideoque omnes Deos Romanorum, etiam Iovem, celsuros esse felicitati, si ipsa, ut Romani putabant, Dea esset.

C A P V T XXXV.

Soluuntur Argumenta contra determinationem, siue necessitatem voluntatis ad amandam felicitatem.

1. **C**ONTRA prædicta potest argui primò: Quia destruitur libertas voluntatis, si dicitur necessitata ad amandum bonum, & solum libera ad obiectum, quod habet rationem, & boni, & mali; non enim est liber intellectus, qui necessitatur ad assentiendum verò evidenti, & ad dissentiendum falso evidenti.

Respondetur, hoc Argumentum à nobis solutum esse lib. 1. huius Operis cap. 27., ubi diximus, voluntatem esse liberam quoad specificationem respectu cuiusque obiecti præter felicitatem, quia in quolibet alio

alio obiecto potest considerari ratio boni, & mali; sed respondendum est Argumentis Scoti in 1. dist. 1. qu. 9. qui arguit.

Primo sic: Primum liberum est voluntas, à qua participant libertatem aliæ potentia; ergo non rectè dicitur, voluntatem habere libertatem sui actus mediante intellectu, qui potest considerare in obiecto rationem boni, & mali, vel quatenus potest imperare illi, ut desistat à consideratione obiecti, & bonitatis eius, ut possit respicere, & malitiam, ut possit prosequi. Probatur Consequentia. Si enim voluntas habet in potestate actum intellectus, multò fortius habet actum suum, vò enim ait Augustinis lib. 1. Retract. cap. 9. & 22: *Nihil magis est in potestate voluntatis, quàm ipsa voluntas.*

Respondetur, quòd si Argumentum valet, probat, quòd voluntas possit amare, vel odio habere aliquod obiectum, etiam si non sit illi propositum ab intellectu; nam pariter dicitur, quòd, si habet in potestate amorem, vel odium mediante actu intellectus proponentis obiectum, ut bonum, vel malum, multò fortius id habet in potestate per actum suum.

Dicitur ergo, voluntatem habere libertatem suorum actuum per seipsam immediate, quia per actus suos potest mouere intellectum ad considerandam rationem boni, vel mali in obiecto, & retrahere ab huiusmodi consideratione; non tamen potest amare nisi præcedente consideratione boni, nec odio habere, nisi præcedente consideratione mali, quia non potest ferri in incognitum. Ergo mediat intellectus tamquam proponens obiectum, non tamquam dans libertatem voluntati. Neque enim ita est exigenda libertas voluntatis, ut possit tendere in incognitum, idest, ut possit amare absque propositione obiecti boni, aut odio habere absque propositione obiecti mali.

Dictum Augustini non est contra nos. Verum est enim, quòd si voluntas mediante suo actu habet in potestate actus aliarum potentiarum, multò magis habet actus suos; sed hoc non est extendendum ad actus, qui prærequiruntur ad suos, idest, ad cognitionem, seu propositionem obiecti; non enim potest voluntas ferri in incognitum.

2. Secundum est. Agens, si necessario agit, necessario etiam remouet prohibens, si potest: sicut enim necessario ponit effectum, ita necessario remouet repugnans effectui, nisi eius actiuitas superetur ab illius repugnantia. Sed voluntas non remouet necessario prohibens amorem vel similibus, idest, non considerationem intellectus de eo, non enim necessitat intellectum ad considerandum, immo potest remouere considerationem, ex qua fertur ad amandum; ergo non necessitatur ad amorem erga vltimum finem.

Confirmatur; quia, quòd necessario quiescit in aliquo præsentem,

Ce

neces-

necessariò etiam tenet illud, nisi violenter auferatur: graue enim existens in loco deorsum non auferitur illinc, nisi violenter; sed voluntas in via delectata ultimo fine non retinet ipsum necessariò, cum possit retinere, firmando intellectum in eius consideratione, immo auertit se, ab eo, mouendo intellectum ad alia consideranda; ergo non quiescit necessariò in ultimo fine.

Respondetur primò ad Argumentum, Maiorem esse veram de agente necessariò etià quantum ad exercitiũ, non verò necessariò quantum ad solam specificationem. Constat enim, quòd exercitiũ actionis prohibetur per impedimentum, non potentia, vel inclinatio agentis, id, quod in ipso Argumento insinuat; ergo necessitas exercitij fert secum necessitatem ad remouendum prohibens, non verò necessitas solius specificationis, quam tantum agnoscimus in voluntate respectu ultimi finis.

Respondetur secundo, voluntatem nullum velle obiectum, nisi sibi propositum, vt bonum; quamuis autem beatitudo omnino apprehendatur vt bona, atque adeò necessitet ad amorem; tamen consideratio perpetua beatitudinis, potest apprehendi, vt mala, saltem, vt impeditiua aliarum considerationum, ad quas diuertere oportet in hac vita etiam, ad finem boni adipiscendi, & mali declinandi; propterea non necessitatur voluntas ad manutenendum semper intellectum in consideratione beatitudinis, immo potest ipsum à tali consideratione remouere.

Respondetur tertio cum nostro Argumentate, voluntatem nec habere plenam potestatem in hac vita, vt manuteneat semper intellectum in consideratione beatitudinis, propter irruentem turbam phantasmatũ ex operatione sensuum, quæ trahunt ad se considerationem; neque est in nostra potestate, à quo primò moueatur intellectus, neque, quin visis tangamur, vt ait Augustinus 3. de lib: arb. cap. 25.

Ad Confirmationem Respondetur primò, vt supra, Maiorem esse veram de quiescente necessariò etiam quantum ad exercitiũ, non verò quantum ad solam speciem. Secundo, voluntatem non propriè quiescere in amore ultimi finis in hac vita, nisi quatenus non refert ipsum ad alium finem; nam, & ad multa opera, atque considerationes diuertere oportet; & non perfecte possidet eum; quate inhiat ad plenam possessionem. Tertiò. Maiorem esse veram, si non solum obiectum, de quo est quies, sed etiam quies in illo, idest, amor illius semper apprehendatur vt bona, quod non contingit in amore beatitudinis in hac vita, vt dictum est.

Et hæc quidem Responsiones cum suis doctrinis rectè procedunt de beatitudine in particulari, idest, de fruitione, vel visione Dei, aut de alia re, in qua statuatur nostra beatitudo; si autem sermo sit de beatitudine in communi, potest concedi, voluntatem semper exercere saltem

virtua-

virtualiter, vel habitualiter actum amoris erga illam, quia quidquid vult, sub ratione boni vult; bonum autem, vel est ipsa beatitudo, vel ad eam ordinatur, vel ad eamdem aliquo modo pertinet. Et hoc videtur esse de mente Augustini, qui, ut retulimus capite præcedenti, apertè libro 4. de Ciuitate Dei cap. 23. ait, neminem aliquid optare propter aliud, quàm, ut felix fiat. Et libro 13. de Trinitate capit. 3. *Quidquid aliud quisquam latenter velit, à voluntate felicitatis, quæ omnibus satis nota est, non recedit.*

3. Obijcitur tertio ex eodem Scoto. Voluntas, & natura habent oppositos modos principiandi, quorum nullus reduciuntur in alterum, nec ambo in tertium, nullusque dicitur imperfectionem; ergo, sicut natura, non potest operari liberè, ita nec voluntas necessariò, aut naturaliter. Antecedens, quoad primam partem, patet; quia natura est determinata ad agendum, voluntas autem determinat seipsam. Quoad secundam, & tertiam probatur; quia tunc alterum secundum totum suum genus esset imperfectum.

Confirmatur primò. Quia oppositi modi agendi distinguuntur primò potentiam actiuam, non possunt conuenire eidem; sed operari naturaliter, & operari liberè sunt oppositi modi agendi; ergo, &c.

Confirmatur secundò. Quia eadem est potentia, quæ fertur circa finem, & media; sed voluntas liberè tendit in media; ergo etiam liberè in finem.

Ad Argumentum Responderetur in Antecedente peti principium; si voluntas vniuersaliter contradistinguitur à natura; diximus enim, capite præcedenti, etiam voluntatem esse naturam, & operari, ut naturam respectu alicuius obiecti. Dicitur itaque, quòd etiam liberum reduciatur ad naturale, non quidem, ut species ad genus, sed ut motus ad immobile, difforme ad vniforme, ut etiam capite præcedenti dictum est. Et cum dicitur, quòd tunc liberum secundum totum suum genus esset imperfectum, negatur, si imperfectum sumatur propriè, id est, pro carente debita perfectione; si verò dicatur imperfectum, quatenus debet fundari in alio, vel in aliud reduci, transmittitur. Dicimus etiam, voluntatem non operari parè naturaliter, scilicet secundum formam impressam, sed operari naturaliter, scilicet cum determinatione ad vnum, sicut naturalia: semper autem sequitur formam apprehensam.

Ad primam Confirmationem dicitur, illos modos agendi non distinguere potentiam, ut res est, sed ut potentia est, id est, non distinguere rem, sed tantum modum operandi; eadem enim res potest agere utroque modo, quæ propterea dicitur habere duplicem rationem potentiae, & ita dicimus de voluntate, quòd, scilicet, operatur determinatè, & necessariò respectu vltimi finis, liberè autem respectu aliorum.

Sicut enim diuersum est assentiri immediatè, & assentiri per discursum, nec tamen intellectus est duplex potentia realiter; ita, quamuis diuersum sit, agere naturaliter, & agere liberè, tamè pertinere potest ad eandem voluntatem respectu diuersorum.

Ad secundam dicitur primò, etiam admissis præmissis, nullam esse Consequentiam, mutatur enim res in modum, seu, quid in quale; idem enim intellectus, quamuis feratur in principia, & in conclusiones, non tamen eodem modo, & ita est de voluntate respectu finis, & mediorum. Dicitur secundò; etiam circa media necessariò connexa cum vltimo fine naturaliter ferri voluntatem, cognita tali connectione.

C A P V T XXXVI.

An ad primum velle voluntas moueat; seu determinet seipsam?

1. **T**RIA de motu voluntatis erga suos actus hucusque determinata sunt. Primum; quòd semper moueat seipsam, illos eliciendo more potentie vitalis. Secundum; quòd non determinet seipsam quantum ad specificationem erga amorem felicitatis, & auersionem miserie; sed ad hoc determinata sit ex natura, & ab authore eius, atque adeò, sumendo motionem pro determinatione, non moueat se, seu, non libera sit erga illos. Tertium; quòd etiam erga illos moueat, seu, determinet se, seu, libera sit quantum ad exercitium. Restat videndum, & quartum: An quoad primum velle seipsam moueat, & determinet, seu libera sit quantum ad exercitium: notanter autem dicitur, quantum ad exercitium, quia, quantum ad specificationem eadem ratio est de prima, & de cæteris volitionibus, nimirum, si obiectum sit purum bonum, vel purum malum, vel mixtum ex utroque; quamuis fortè primum obiectum propositum voluntati non possit esse purum malum, quia cognitio mali videtur supponere cognitionem boni, & fuga mali prosecutionem boni; sed quidquid sit de hoc, ea, quam proposuimus, est specialis difficultas de primo actu voluntatis, quam versant Theologi in materia de Angelis, dum quærent: An Angelus potuerit peccare, in primo instanti, idest: An primus actus voluntatis Angelicæ potuerit esse peccaminosus.

Negat Egidius in 2. dist. 3. par. 2. qu. 2. art. 2. docens, creaturam rationalem non mouere, nec determinare seipsam quoad primum velle;

le, sed ab authore naturæ. Negare etiam videtur D. Thomas prima parte, qu. 63. art. 5. ubi expresse affirmat, quod operatio incipiens cum esse rei est ab eodem agente, à quo res habet esse, sicut moueri sursum inest igni à generante. Quamuis Caietanus ibi ita interpretetur D. Thomam, quasi tantum velit, primam operationem determinari ab authore naturæ quantum ad rectitudinem tantum, itaut non possit esse defectuosa, non verò determinari quoad exercitium, immo quoad hoc libere procedere à voluntate; quod etiam omnes Thomistæ asserunt, dum fatentur, primum velle Angeli potuisse esse meritorium, licet non potuerit esse peccaminosum; constat enim, quod ad merendum, & demerendum requiritur libertas. Ita, inquam, interpretatur Caietanus; sed nescio, an ad mentem D. Thomæ. Primò; quia D. Thomas dicit, primam operationem refundendam in authorem naturæ; operatio autem libera non refunditur in authorem naturæ, sed in ipsam libertatem causæ. Secundò; quia, si exercitium primæ operationis refunditur in libertatem causæ, nulla apparet ratio, cur defectus operationis refundendus sit in authorem naturæ. Certè videtur D. Thomas inde refundere defectum primæ operationis in authorem naturæ, quia operatio ipsa in illum refunditur; operatio verò non potest in illum refundi, nisi determinetur ab eo; dicere verò, quod defectus operationis tantum refundatur in authorem naturæ, non autem exercitium operationis, immo neque meritum eius, videtur omnino gratis dictum.

Affirmat verò Scotus in 2. dist. 3. qu. 3. quem sequuntur non solum Scotistæ, sed plures etiam Recentiorum, affirmantes, voluntatem non solum libere se determinare, & mouere ad primum velle, sed etiam posse in illo peccare.

2. Mihi nulla videtur adesse ratio probans efficaciter, primum velle creaturæ rationalis, non posse esse liberum quantum ad exercitium. Id probatur referendo; & refellendo argumenta, quibus oppositum probari solet.

Primum, quod refert Agidius loco citato, est illud, quod format D. Tho. mox relatus. Quia operatio incipiens cum esse rei est ab agente, à quo res habet esse, sicut moueri sursum inest igni à generante.

Ad hoc respondet ipse Agidius, quod assumptum verum est de actu naturali, non vero de libero. Sed oppositum huius videtur probari per Argumentum, quodd, scilicet, actus incipiens cum esse rei non possit esse liber, quia refunditur in authorem rei, non in libertatem causæ. Dicendum est ergo, quod Argumentum facit vim in inceptione actus cum ipsa re; quare non probat absolute primum velle non posse esse liberum, sed, si incipiat cum ipsa re; non est autem necessarium, ut primum velle, quatenus primum, incipiat cum ipsa re, sed tantum, ut non precedat ab alio

ab alio velle. Quod si dicatur, esse necessarium, ut incipiat cum ipsa re, iam supponitur id, quod est probandum, id est, quod primum velle sit necessarium quantum ad exercitium, & naturale, non liberum. Quare illud deberet probari, quod primum actus voluntatis debeat incipere cum ipsa voluntate; id autem si esset, iam actus ille non esset liber, sed necessarius, ac naturalis. Ergo, vel supponitur optimum adum voluntatis debere incipere cum esse voluntatis; & tunc supponitur, esse necessarium quantum ad exercitium, quod erat probandum; vel non supponitur; & tunc non habet locum ratio, quod, scilicet, actus ille sit necessarius, quia incipit cum esse rei; probandum enim erat, quod necessario incipiat cum esse rei; aliter poterit dici, quod, licet incipiat cum esse rei, incipit tamen liber. Ex quo etiam apparet, non recte adductum exemplum de igne in Argumento: motus enim sursum inest igni a generante, non præcise, quia incipit cum ipso igne; sed quia generans dedit igni inclinationem determinatam ad eam motum; unde semper talis motus inest igni a generante. Deberet ergo probari, quod author nature dederit voluntati inclinationem determinatam ad primum velle, ita ut, etiam si hoc non incipiat cum ipsa voluntate, semper tamen debeat procedere ex illa determinatione indito voluntati; sed hoc per Argumentum non probatur; ergo nihil concluditur; immo, cum eadem vis, & libertas potentie voluntatis sit in primo instanti; & in cæteris, non apparet, cur illa potius in primo instanti sit determinata ad velle, quam in cæteris; sicuti quia eadem natura est ignis in primo instanti, ac in cæteris, eandem determinationem ad motum sursum habet in primo instanti, ac in cæteris.

3. Secundum Argumentum etiam ab Agidio relatum. Voluntas non potest habere libertatem si actus in primo instanti sui esse; quia libertas consistit in posse hoc, & illud, & hoc, & oppositum; ac voluntas non potuit habere hanc facultatem aequam ipsa esset; ut patet; neque in eodem instanti, quo egit, quia non possunt contradicoria esse simul; sed neque post, quia ad præteritum non datur potentia; ergo ad primum actum voluntas non est libera.

Respondet etiam Agidius, quod habuit hanc libertatem in eodem instanti, in quo egit; non quidem in sensu composito, quasi potuerit esse simul prosequutio, & fuga, vel prosequutio, & suspensio; sed in sensu diviso, id est, quod in eodem instanti, in quo fecit prosequutio, potuit esse fuga, sed non fuisse prosequutio, si fuisset fuga: id enim est de ratione liberi, ut simul, i. in eodem instanti possit agere, & non agere; simul, inquam, quantum ad simultatem potentie, licet non quantum ad potentiam simultatis. Addeendum tamen est, quod etiam hoc Argumentum fundatur in suppositione, quod primum actus voluntatis debeat incipere cum

reum esse eius; a qua tamen suppositione abstrahendum est in præsen-
ti, ut diximus.

Tertium Argumentum, quod formatur ab eodem Agidio. Nihil
mouet, vel determinat se ad aliquid volendum, nisi quia vult aliud; er-
go ad primum velle voluntas non potest mouere, aut determinare se-
ipsum. Antecedens probatur ab Agidio autoritate Anselmi. Sed potest
etiam probari duplici Argumento. Primò, quia omne agens agit prout
est in actu; sed voluntas nunc considerata est in potentia, actuatur enim,
& perficitur per suum actum; ergo voluntas nullo adhuc informata actu,
non potest propriè agere, nec mouere seipsam, sed potius dicetur agi, &
moueri. Secundò, quia omne agens agit propter finem; ergo quantum
ad volitionem finis voluntas non propriè agit, alioquin ageret propter
aliud finem, & sic in infinitum. Sicut ergo intellectus factus in actu per
notitiam principiorum inquit se ad conclusiones, ita voluntas facta in
actu per volitionem finis, mouet se ad ea, quæ sunt ad finem. Quæ ar-
gumenta solent adduci à Thomistis.

Sed hæc ista cogunt. Ad primum dicitur, quod omne agens agit,
prout est in actu secundum actum virtutis; non prout est in actu se-
cundum actum operationis, immo ad operationem debet supponi actus
virtutis. Cum ergo voluntas etiam ante primum velle supponatur ha-
bere actum suæ virtutis, quo potest exire in operationem (neque enim
acquirit virtutem ex operatione, sed eam operando exercet) sequitur,
quod possit agere, & mouere seipsam etiam ad primam operationem,
seu volitionem.

Ad secundum dicitur, quod, si Argumentum loquitur de fine vlti-
mo, id est, de felicitate, conceditur, voluntatem quantum ad amorem
eius potius agi quam agere quoad specificationem, ut capite 34. pro-
batum est. Si verò loquitur de quocumque fine, nimium probat, id est,
voluntatem ad volitionem cuiuslibet finis esse determinatam ab autho-
re naturæ, atque adeo ad nullam esse liberam. Igitur Antecedens co-
sensu est intelligendum, quod omnis actio est circa finem, vel immédia-
tè, vel mediata, ita ut, sublato fine, nulla sit possibilis actio; quod ipsum
probat Philosophus. Physicorum: non verò, quod omnis actio suppo-
nat volitionem finis, nisi sermo sit de actionibus imperatis, aut exter-
nis; datur enim volitio, quæ non est propter finem, sed ipsius finis.

Dictum autem illud, quod voluntas facta in actu per amorem finis,
mouet se in ea, quæ sunt ad finem, eo etiam sensu est intelligendum, quod
tunc mouet se ex antecedente suæ applicatione; quo etiam sensu dici de-
bet, voluntatem non mouere se ad primum velle, id est, non ex antece-
dente suæ applicatione, cum primum velle sit prima suæ applicatio, ali-
ter daretur processus in infinitum; quod dixit Dignus Thomas 1.2. qu.

9. ar. 4. vbi Caietanus . Qui sensus ex ipsa paritate, quam adducunt de intellectu, deducitur : intellectus enim factus in actu per notitiam principiorum, mouet se ad conclusiones ; non quasi motus ad conclusiones sit liber, aut primus ; nam etiam cognitio principiorum est motus intellectus, nec vllus motus eius est liber, nisi per dependentiam à voluntate ; sed quia mouet se ad conclusiones ex antecedente applicatione, idest, notitia principiorum, cum ad principia ipsa immediatè, idest, non præcedente alia notitia complexa, mouetur . Et ita illud intelligunt Medina, Valentia, Vasquez, Salas, Auerfa.

4. Quartum Argumentum est Caietani prima parte, quæst. 63. ar. 5. Primum in vnoquoque est natura ; ergo prima operatio cuiusque rei est naturalis, idest, proueniens à re, prout habet rationem naturæ ; ergo prima operatio rei non potest esse libera .

Respondeo primò ; Argumentum repugnare doctrinæ ipsius Caietani in eodem articulo, vbi docet, primum velle Angeli fuisse liberum, quantum ad exercitium : si enim prima operatio cuiusque rei procedit à re, vt natura est, prima operatio rei non potest esse libera, neque quantum ad exercitium . Secundò ; licet primum in vnoquoque sit natura, prima tamen operatio rei potest esse per habitum supernaturalem, & infusum, vt de facto accidisse in Angelis, & Adam, qui conditi fuerunt intelligentes, & amantes Deum per charitatem infusam, ipsi Thomistæ cum D. Thoma docent . Quo ergo sensu dicitur à Caietano, quòd prima operatio rei debeat esse naturalis, seu procedens à re, vt natura ? Si in eo sensu, quia debet esse ex instinctu naturæ, non ex libertate, est pura, & aperta petitio principij . Si, quia debet esse consentanea naturæ, nihil contra nos . Præterea : Dato, quòd prima operatio rei debeat esse naturalis, idest, ex instinctu naturæ ; non sequitur, quòd primum velle debeat eo sensu esse naturale ; nam velle non est prima operatio creaturæ rationalis, cum supponatur intellectio ; ergo nullo modo probatur, primum velle non posse esse liberum .

Cum igitur hæc ita sint, videtur dicendum, quòd quantum est ex vi, & libertate voluntatis, etiam ad primum velle pot. si voluntas determinare seipsam . Videtur tamen congruum Diuinæ prouidentię, vt ipsa determinet voluntatem, sicut, & cæteras creaturas ad primas operationes .

C A P V T XXXVII.

An voluntas moueatur ab intellectu ?

1. **Q**uamuis in præcedentibus determinatum sit, voluntatem mouere seipsam, adhuc quæritur : An moueatur ab intellectu, &
ab

ab alijs; non enim repugnat moueri seipsum, & moueri ab alio, (umen-
do hanc in diuerso sensu. Mouet igitur voluntas seipsam, vel quia elicit
suos actus, vel quia seipsam determinat ad actum; at potest moueri ab
alio finaliter, seu obiectiue.

Quod igitur voluntas moueatur ab intellectu, omnes fatentur, &
pater; quia voluntas mouetur ab obiecto cognito; cognitio autem est
actus intellectus; ergo voluntas aliquo modo mouetur ab intellectu.
Sed difficultas est, quomodo moueatur ab eo.

Henricus Quodlibeto 5. quæst. 5. opinatus est, voluntatem moueri
ab intellectu, quia actus voluntatis producit in ea ab intellectu. Idem
videatur opinati Ægidius, & Argentinas docentes, actum voluntatis
non produci à voluntate, sed ab obiecto cognito: iuxta quam senten-
tiam intellectus mouet voluntatem efficienter. Sed de hac re satis di-
ctum est in præcedentibus.

Opinio ferè communis est, voluntatem moueri ab intellectu in ge-
nere causæ finis, seu obiectiue tantum, quatenus, scilicet, proponit
ei obiectum, & consequenter illuminat, & dirigit, non verò efficienter,
sive producendo actum eius, sive illam impellendo. Hanc est mens D.
Thomæ, tom. 1. quæst. 9. art. 1. vbi concludit, intellectum mouere vo-
luntatem, tanquam præsentans ei obiectum; tom. de Veritate qu. 22. art.
12. vbi ait: *Mouere per modum agentis est voluntatis, non intellectus*. Pro-
batur ratione insinuata à D. Thomæ ibidem: intellectus non inclinatur vo-
luntatem in obiectum eius, sed tantum ostendit; ergo mouet tantum in
genere causæ finis, & obiectiue, non efficientis. Probatur Antece-
dens; quia voluntas natura sua est inclinatio in bonum. Secundò: Pro-
posito bono voluntati, & ablata omni efficientia intellectus, adhuc vo-
luntas fertur in illud; ergo frustraneus est impulsus, vel efficientia intel-
lectus. Antecedens probatur; quia quælibet potentia natura sua po-
test ferri in obiectum sibi præsens.

2. Oppositam sententiam, nimirum, quod intellectus moueat volun-
tatem efficienter, tenent Gregorius in 2. dist. 25. quæst. 2. Gabriel ibi-
dem quæst. 1. dub. 3. Paludanus in 3. dist. 49. quæst. 3. art. 1. Soncinæ 9.
Metaphysicæ quæst. 10. Medina 1. 2. quæst. 9. art. 1. conclusionem 2.
pro qua.

Obijc. primò, Appetitus est potentia passiva, immo magis passiva,
quàm intellectus; sed intellectus patitur à suo obiecto recipiendo spe-
ciem; ergo voluntas patitur à bono cognito recipiendo impulsus.

Respondet, voluntatem respectu obiecti esse passiuam Metapho-
ricè; etenim, ut communiter dicitur, finis, seu bonum mouet volunta-
tem metaphorice, id est, alliciendo, non efficiendo, aut impellendo;
respectu autem sui actus esse verè passiuam, quatenus, illam recipit
productum tamen à seipsa.

D d

Obij;

Obijcies secundò . Verbum Diuinum producit amorem in genere causæ efficientis, vel quasi efficientis; ergo etiam verbum, seu, notitia intellectus creati causat efficienter amorem in voluntate. Probatur Consequentia: quia subsistentia, vel inhærentia formæ non variat genus, aut modum cauſandi : eodem enim modo causat calor, siue inhæreat subiecto, siue habeat per se esse; ergo, si notitia subsistens, qualis est Verbum, Diuinum, causat amorem efficienter, etiam notitia accidentalis, siue inhærens, qualis est creata, causabit amorem efficienter .

Respondeo, negando Consequentiam . Ad probationem dicitur, assumptum esse verum de actione, quæ ex natura sua conuenit formæ; quia enim calori ex natura sua conuenit causare alium calorem efficienter, etiam si habeat per se esse, causat illum : ac falsum de actione non conueniente formæ ex natura sua. Verbo creato, sicut non conuenit ex natura sua amare, ita nec causare amorem . Vnde, etiam si posset habere per se esse, sicut accidentia in Eucharistia, non causaret illum . Quare, si hoc conuenit Verbo Diuino, quod habet integram naturam intellectualem, proindeque est subsistens, intelligens, & amans, non est trahenda Consequentia ad verbum creatum .

Obijcies tertio . Intellectus practicus mouet efficienter voluntatem; ergo falsa nostrâ Conclusio . Antecedens probatur : quia prudentia residens in intellectu practico mouet per imperium efficienter voluntatem, & omnes virtutes, quæ sunt in voluntate .

Respondeo, intellectum practicum habere adiunctam voluntatem, inde enim dicitur practicus, vt certum est . Quare, si prudentia mouet efficienter voluntatem, aut alia, mouet in virtute voluntatis, non in virtute cognitionis præcisæ .

Obijcitur quarto authoritas Augustini pluries docentis in Libris de Trinitat, amorem procedere à notitia; vnde vocat ipsum prolem notitiæ .

Respondet Valentia, quòd, & si Augustinus senserit oppositum, sua tamen sententia potest censeri probabilior . Sed, vt rectè ait Carafa, hic author nimium sibi credit . Dicendum ergo, quòd amor procedit à notitia non efficienter, sed obiectiue iuxta mentem Augustini .

C A P V T XXXVIII.

An voluntas moueatur ab appetitu sensitivo ?

1. **V**oluntatem moueri ab appetitu sensitivo docent communiter Theologi cum D. Thoma 1.2. qu. 9. ar. 2. & patet experientia; fre-

frequenter enim homo operatur ex motu, seu instinctu appetitus sensitui, perficiens, ut Apostolus ait, desideria carnis. Hinc ponuntur virtutes morales, vel in eodem appetitu, vel in voluntate ad cohibendum huiusmodi motus. Notat autem D. Thomas, quod hic appetitus mouet voluntatem disponendo subiectum, quia, scilicet, ex passione in appetitu sensitui inficitur iudicium rationis, & fit, ut obiectum, in quod appetitus fertur, appareat voluntati bonum, & conueniens, quod extra talem passionem non sic appareret: qui enim sunt in passione, vel irascibili, vel concupiscibili apprehendunt, ut bonam vindictam, vel delectationem carnis, quam alias non sic apprehenderent. Hinc sapiens consilium est, ne quis operetur in passione constitutus, facile enim tunc errat iudicio, atque adeo male agit. Vnde recte distinguit D. Thomas duplex bonum, aliud secundum naturam, seu veritatem; aliud ex relatione ad subiectum, id est, ad dispositionem subiecti: illud semper est bonum, & omni tempore sic iudicatur: secundum ex diuersitate passionum ab alijs alio tempore iudicatur bonum.

Huiusmodi motus possunt tollere usum libertatis; primo, quando auerterunt iudicium rationis, quod est radix libertatis; & sic accidit in motibus primo primis, qui necessarii iudicantur non liberi iuxta vulgatum illud Augustini 3. de libera arbitrio cap. 25. *Non est in potestate nostra, quin visis saugamur.* Quamuis rectius tunc dicantur præuenire usum rationis, vel libertatis, quam tollere. Secundo; quia nimia passio potest ita turbare iudicium rationis, ut incidatur in amentiam, quod notauit D. Thomas hic art. 3. & quæst. 77. ar. 1. Hinc Aristoteles 3. Ethicorum cap. 1. incontinentem ex passione assimilat ebrio. Cæterum, quamdiu non penitus turbatur iudicium rationis, remanet potestas ad usum libertatis, & ita accidit in motibus ordinarijs appetitus sensitui, & in tentationibus, ita ut voluntas cum auxilio Diuinæ gratiæ possit resistere; aliter per peccatum originale, ex quo orta est pugna carnis ad spiritum, extincta esset libertas arbitrij, quod est dogma Lutheri, & Caluini damnatum à Tridentino Sessione 6. Canone 5. Etenim Dominus post commissum peccatum originale dixit Cain Genesis 4. *Sub te erit appetitus tuus, & tu dominaberis illius.* Frustra etiam monerent Scriptura, & Patres, ut resistamus concupiscentiæ.

2. Potest hic dubitari: An appetitus sensituius possit mouere voluntatem immediatè, id est, absque eo, quod in intellectu cauètur apprehensio de obiecto, in quod fertur appetitus. Exempli gratia; cum appetitur fertur in vindictam, an possit trahere voluntatem ad consensum, absque eo, quod ab intellectu apprehendatur, & voluntati proponatur vindicta, ut bona. Consimilis quæstio est: An voluntas possit immediatè mouere appetitum sensituum, id est, absque præuia notitia sensitua.

Respondendum est negatiuè; quia omnis appetitus animalis, siue elicitus debet sequi apprehensionem, & volitiuus apprehensionem rationis; sensitivus verò apprehensionem sensus; non enim apprehensio intellectiua proportionata est sensui, sicut nec obiectum; quare, sicut impossibile est, ut appetitus sensitivus sequatur apprehensionem intellectus, ita, ut voluntas sequatur apprehensionem sensus. Rursus; impossibile est, ut motus materialis sequatur formam spirituales, quia qualis est forma, talis est motus sequens eam; cum ergo motus sensitivus sit materialis, non potest sequi apprehensionem intellectiuam, quæ est secundum formam spirituales.

Oppositum opinatur Medina 1. 2. qu. 9. art. 2. probans, voluntatem posse moueri immediate ab appetitu sensitivo, id est, non præuia apprehensione intellectiua. Primò; quia aliter non posset esse malitia in voluntate, nisi præcedente errore in intellectu, quod ab ipso reputatur falsum. Secundò; quia tunc oporteret ponere habitum contingentie in intellectu ad rectificandum iudicium rationis, non in voluntate ad exercendum actum virtutis, quod est contra omnes, licet id dixerit Socrates.

Ad primum dicitur primò, illam propositionem magna ex parte esse Philosophi 7. Ethicorum cap. 8. & probari à D. Thoma quæst. 77. ar. 2. & 78. ar. 1. ad primum, & ab Egidio in 2. sententiarum, & in Quodlibetis. Sed, quidquid sit de hoc, negatur sequela; aliud est enim ad malitiam voluntatis prærequiri apprehensionem, vel iudicium rationis, aliud errorem. Potest enim dici, quod licet non erret intellectus, potest tamen deficere voluntas; quando enim intellectus iudicat fornicationem esse inhonestam, & simul delectabilem, non errat, utrumque enim verum est; potest tamen tunc voluntas prosequi ipsam, quia delectabilis est, & peccare.

Ad secundum negatur assumptum, ut patet ex modo dictis ad primum.

C A P V T XXXIX.

An voluntas moueatur à corpore celesti?

1. **V**oluntatem non posse directè moueri à corpore Cælesti communis est sensus Theologorum cum D. Thoma 1. 2. qu. 9. ar. 5. & probatur ex eodem; quia corpora non possunt directè agere in spiritum; potius enim spiritus, qui est immaterialis, atque adeò vniuersalioris, & formalioris virtutis, agit in corpus. Confirmatur ex Damasceno lib. 2. Fidei cap. 7. negante, corpora cælestia esse causam nostrorum

rum actuum. Hinc Philosophus in libris de Anima, opinionem dicentium, talem esse voluntatem in homine, qualem in eos inducebat Iuppiter Deorum, & ipsorumque Pater, quo nomine intelligitur Cælum, tribuit eis, qui non distinguunt sensum ab intellectu, quia, scilicet, tunc sequeretur, animam intellectuam non esse spirituales, sed corpoream, atque adeo ipsam voluntatem esse corpoream, si nimirum directè subijceretur influxibus astrorum.

Conceditur tamen, voluntatem indirectè moueri ab astis, utque loquitur D. Thomas, motum Cælestium corporum redundare in voluntatem, quatenus voluntas mouetur ab appetitu sensitivo ut dictum est; hic autem moueri potest à corporibus cælestibus, cum sit materialis, & sublunaris.

C A P V T XXXX.

De vanitate, vel veritate diuinatrici Astrologia.

Proinde occurrit, questio de vi corporum cælestium in animas, & voluntates nostras, quam nonnullus Theologus hoc loco versat: An, scilicet, tanta sit, ut ex eorum aspectu, & influxu hominum mores, ingenia, forsque dependant; hæc enim ex astrorum inspectione soire se profitentur, & prædicere solent Astrologi.

Dicendum est: Possæ astrorum inspectione dignosci inclinationes hominum, siue ad bona, siue ad mala, perspicacitatem, vel tarditatem ingenij, hisque similia, nullo autem modo actus liberos voluntatis, vel euentus fortuitos. Primum patet, quia inclinationes hominum, sequuntur temperamentum corporis, atque adeo etiam mores, ut præclare ostendit Galenus peculiari opere de hoc argumento: qui enim calidus fuit naturæ inclinant in Venerem, iram, & vinum, quod in Alexandro Macedonum Rege obseruat Plutarchus. Qui frigida, in auaritiâ, ut contingit in senibus, &c. Mores autem, ut plurimam, formantur secundum huiusmodi inclinationes, nisi illis per liberum arbitrium, per rectam educationem, multo autem maxime per auxilium Diuinæ gratiæ resistatur; pauci enim sunt, qui resistant sensui. Item; qualitas ingenij dependet ex dispositione corporis, & organorum; vnde Philosophus ait: Molles carne esse aptiores menti, sed temperamentum corporis, & organorum eius dependet ex influxu corporum cælestium; ergo ex inspectione astrorum potest cognosci huiusmodi temperamentum, atque

atque adeò inclinationes, & ingenia hominum.

Addendum est tamen, huiusmodi inclinationes certius cognosci posse ex ipsa inspectione temperamenti corporis, quam ex positione astrorum; astra enim sunt causæ universales, quarum influxus modificatur, debilitatur, impeditur etiam à causis particularibus; at temperamentum carnis est causa particularis, & proxima huiusmodi inclinationum.

Secundum etiam patet; quia actus liberi non possunt inferri ex vlla causa antecedente, neque ex ipsa voluntate, quia neque in ipsa habent esse determinatum antequam fiant, sed contingens; effectus autem non potest certò, & determinatè cognosci in causa, nisi ibi habeat esse determinatum. Hinc communiter Theologi negant, actus liberos, vel ab ipso Deo cognosci in voluntate creata. Ex quo sequitur, non posse certò ab Astrologia præsciri, aut cuiquam prædicti dignitates ab alio conferendas; nam talis collatio est actus liber voluntatis conferentis, atque adeò non potest præcognosci in causis.

2. Hæc quidem videntur certa; sed tantisper adhuc cum Astrologis conferendæ sunt manus. Vel enim ipsi intendunt, astra, eorumque positiones, & influxus causare actus, mores, fortunas hominum, vel tantum ostendere, siue significare instar libri lucidis characteribus à Deo exarati. Quidquid dixerint, falsitatis est, absurditatisque plenissimum. Et primò contra utrumque modum dicendi militat; quia tunc Dæmones futurorum, etiam liberorum plenam, perfectamque scientiam possiderent, Deo ipso per auream astrorum linguam eos edocente. Neque enim, nisi miraculosè, Angelicis intellectibus cælari possent causæ, vel signa illa cælestia, cum omnium veritatum naturalium cognitio ex sui natura illis debeat. Tribuere autem Dæmonibus perfectam futurorum, etiam liberorum præscientiam, repugnat communi doctrinæ Patrum, & Theologorum: repugnat probatissimis historiis, in quibus sæpius legimus dæmonum de futuris oracula, vel ignorance ambigua, vel, deprehensa postmodum falsitate, mendacia. Male etiam humano generi consultum esset, si sæuissimus, & callidissimus hostis, opum, dignitatum, felicitatis, miseriæque prælagijs vana hominum corda, spe, timore, audacia, desperatione, illicitis omnibus cupiditatibus imbuiere posset. Singuli enim sæpè Astrologi, quorum scientia non est cum Dæmonibus comparanda, nec scientiæ apud homines fides, Imperia, Regna, dignitates tamquam cælesti voce hominibus promittentes, vrbes, & nationes bellis, & cladibus pessumdederunt. Hinc Ptolomæus imperium prædicens Othoni, ipsum ad coniurationis scelus contra Galbam armavit. Belosus Arsaci Assyriorum Regnum promittens ad bellum contra Sardanapalum instruxit. Et in Sacris litteris Hazael præ-

sciens

Cap. XXXX. Contra diuinatr. Astrol. 215

scius ex prædicatione Elifai, se regnaturum post Benadad Regem Syriæ, eundem ægrotantem suffocauit, 4. Regum cap. 8. Quæ ergo mala, quas strages, quæ exitia consimilibus prædictionibus non inueherent Dæmones, quorum, & scientia plenior, & potestas amplior, & non solum fallendis ingenijs, sed etiam inflammandis animis, vis, atque dexteritas? Inde igitur non modica ex parte malitia eius retunditur, quia cognita ex plurium prædictionum irritò euentu eius ignorantia, prædictionum eius fides apud homines infracta est.

Sed singillatim probatur, quod astra, positiones, & aspectus eorum non sint causæ morum, fortunæque hominum, id quod reuera sentiunt Astrologi, quia, ut obseruat Augustinus 5. de Ciuitate cap. 1., ita solent dicere: *Mars homicidam facit*, & similia. Quia, vel hæc virtus astrorum est spiritualis, vel corporalis; si corporalis, non potest directe agere in spiritum, sed solummodo ad temperamentum corporis; ex quo tantum deduci potest inclinatio hominis, non vero operatio; si spiritualis, hæc non potest esse in corpore, nisi ut qualitas, atque adeo ut instrumentum corporis operantis; at res spiritualis non potest esse instrumentum corporis, neque enim corpus potest esse agens principale, spirituale vero agens instrumentale, cum spiritualia sint nobiliora corporis; ergo non datur hæc virtus in astris.

Quod vero astra neque sint signa morum, euentuumque fortuitarum, quæ, ut etiam Augustinus ibidem testatur, est sententia non mediocriter in Astrologia doctorum probatur ex eodem ibidem: Quia gemini, idest, eodem partu editi solent quandoque tantam diuersitatem habere in viâ, actionibus, professionibus, euentibus, atque in ipsa morte, ut similiores quantum ad ista sint multi extranei, quam si inter se gemini. Sed isti vno concubitu, vno momento seminati sunt; quia, postquam concepit femina, alterum concipere non potest, ut docet Augustinus eodem loco c. 6., quamuis enim Aristoteles libro 7. Histor. Animalium, & Plinius, lib. 7. Histor. Naturalis afferant quædam rara exempla de mulieribus, quæ vno sæpi adhuc in utero existente alterum conceperint, & Brasiliensis Medicus doceat, omnes geminos superfætatione generari, tamen sententia Augustini est communis, quæ in duobus illis Scripturæ geminis, Esau, & Iacob, est etiam de fide, dicente Apostolo Romanorum 9, quod ex vno concubitu Isaac geniti fuerint. Insuper gemini, licet superfætatione generati, per exiguum temporis intervallum nascendo separantur; ergo easdem constellationes sortiantur in conceptu, parum diuersas in ortu, & tamen eorum mores, & euentus sunt diuersi: ergo astra non significant mores, euentusque hominum.

3. Ad hoc Argumentum respondet, ut refert Augustinus eodem libro

libro cap. 3. Nigidius Figulus, qui ex doctrina huius responsionis, quæ Mathematicis omnibus, ut ait Viues, subtilissima visa est, Figuli cognomen accepit; respondit, inquam, exiguum illud temporis intervallum, quo gemini nascendo separantur, multum conferre ad mutandas positiones syderum propter rapidissimum cæli motum. Quod etiam, factum monstravit: dum enim totam figuli, ut quanta potuit, intorsisset, eam currentem bis atramento summa celeritate signavit, ut proinde atræ illæ notæ eodem loco extimerentur impressæ, & tamen, cessante motu, reperire fere non modicè inter se distantes. Sic, inquit Nigidius, quamvis parvum videatur intervallum, quod inter unus, & alterius geminorū egressū ex vtero intercedit, in Cæli tamen spatio propter incitatissimum motum, magnam positionis differentiam causat, indeque fit, ut geminorum diuersa sit vita, mores, euentus.

Sed hōs figmentum, ut subdit Augustinus, fragilis est, quam vasa, quæ illa rotatione finguntur, & ut addit Viues, omnia Genethliacorum scita, placita, promissa euectis? Si enim exiguum temporis intervallum tantam celestium orbium, atque adeo positionis astrorum mutationem inducis, cum impossibile moraliter sit exactè deprehendi illud temporis momentum, quo infans effunditur, quælibet autem variatio omnia commutet, atque evertat, impossibile erit proprium nascentis horoscopus invenire, atque adeo impossibile, aliquid de eo cum rationis fundamento prædicere, etiam si in astris non sola significatio, sed etiam causalitas esset futurorum.

Hoc ipsum Argumentum sibi solvendum proposuit Iulius Firmicus vir magni inter Astrologos nominis, sed, ut ait Viues, nugatoriae loquacitatis; postquam enim se satis in locis communibus iactasset, solo silentio dissolvit, arbitratus, tornata sua dictione inductam Lectoribus Argumenti obliuionem.

Sed non est prætereundum, quod refert Augustinus 7. Confess. c. 6. narratum sibi à Firmino viro nobili, eius patrem summa astrologice artis studiosissimum cum quodam suo amico, ita ut etiam multorum animalium, si quæ domi gignerentur, observarent momenta nascentiam, atque ad ea positionem Cæli notarent. Accidisse autem, ut, cum de eodem Firmino mater eius prægnans esset, etiam illius paterni amici famula, vtero grandesceret, factumque esse, ut, cum iste coniuges, ille famulæ dies, & horas, minutioresque horarū articulos cautissima observatione numerarent, ambæ simul euerterentur, ita ut easdem constellationes, usque ad easdem minutias vtrique nascenti facere cogerentur. Et tamen Firminus amplè apud suos loco natus augebatur divitijs, sublimabatur honoribus, servus autem ille, conditionis iugo non relaxato, dominis serviebat.

Confir-

Con firmatur ex dictis eiusdem Augustini 5. de Ciuitate cap. 2. Nar-
rat enim ex Tullio, Hyppocratem medicorum Principem, cum vidit
set duos fratres simul ægrotare, simul grauescere, simul leuari, suspi-
tum esse geminos. Possidonium verò Stoicum ad eandem constitutio-
nem astrorum in eorum conceptu, & natiuitate id retulisse. Augusti-
nus autem, approbata Medici coniectura, sic de Possidonij sententia
censet: *Constitutionem verò Cali, ac syderum, quæ fuit, quando concepti,
siue nati sunt, velle trahere ad istam ægrotandi paribitatem, cum tam multa
diuersissimi generis animalia, diuersissimorum effectuum, atque euentuum eo-
dem tempore in vultu regionis terra eidem Calo subdita potuerint concipi, &
nasci, nescio, cuius insolentia sit.* Quibus verbis ea, vt patet, vis argu-
menti inest: quia, si constitutiones syderum in conceptu, vel ortu ani-
malium haberent vim, vel efficiendi, vel significandi affectus, valetudi-
nes, mores, mortem animalium; cum faciliè accidat, vt plura animalia,
pluresue homines in eadem regione eodem tempore nascantur, seque-
retur, omnes eisdem habere affectus, eundem corporis habitum, tempe-
ramentum, inclinationes, & eodem tempore mortem; quod falsum esse
constat.

Ex dictis refellitur nupera responsio quorundam Astrologorum
ad superius Argumentum. Dicunt enim, quòd, quamuis deprehendi mo-
raliter non possit momentum natiuitatis, & per consequens neque po-
sito syderum, potest tamen cauta obseruatio non multùm aberrare, &
ex varijs, notabilibusque accidentibus vitæ, quibus correspondent si-
gna astrorum, illud indagare. Refellitur, inquam, hæc responsio ex die-
tis; quia plures eodem momento sub eodem Cælo nascuntur, quibus
diuersi sunt mores, & euentus. Secundò, sequitur ex responsione, quòd
infantibus, & pueris, vel etiam adolescentibus nihil possit Astro-
logica arte prædici, si nihil notabile illis aduenerit, vnde mo-
mentum natiuitatis vestigari queat; cum tamen Astrologi etiam infan-
tium recens ex vtero sororum genituram considerent, futuraque præ-
dicant. Tertiò. Lubrica, fallax, & obscura est hæc inuestigandi ratio;
cum possint etiam diuerso tempore natis consimiles mores, euentusque
accidere.

4. Tandem arguitur contra Astrologos alio Argumento, quod vr-
get August. 5. de Ciuit. præcipuè cap. 5. Vel enim inspicendum est ab As-
trologis instans natiuitatis, vel instans conceptionis, vel utrūque; non
utrūq; quia diuersa, & longè distantia sunt, atque adeò sub diuersa pos-
tione astrorum; non natiuitatis; cur enim non potius conceptionis, in
quo primò homo recipit esse, atque adeo syderum influxus? An secreta
materni vteri penetrare non potest vis syderum, quæ etiam maris, &
terræ profunda peruadit? Vnde ergo Astrologi iactant, quod memorat

E e

etiam

etiam Augustinus, si hora conceptionalis inueniatur, multa posse ab ipsis dici diuinitus? Præterea; infans non totus simul egreditur ex utero, sed pars post partem, & aliquando ea difficultate, ac labore, ut non parum temporis infumatur; quodnam ergo erit instans natiuitatis? Et quæ diuersa fata in pluribus illis instantibus sortietur infans? Si enim paruum illud temporis interuallum, quod intercedit inter egressum unius, & alterius geminorum, magnam, ut ipsi dicunt, constellationum differentiam inducit, nonne æqualis temporis mora trahi potest in egressu unius, & eiusdem infantis à capite usque ad pedes.

Si verò inspicendum est instans conceptionis, ut putauit ille sapiens, de quo refert Augustinus, horam elegisse concubitus, ut filium mirabilem gigneret, iam vult superius Argumentum de geminis vno concubitu feminatis, quæ diuersos habuerunt mores, & euentus. Præterea. Si vnum instans, vnaque constellatio conceptionis compati potest diuersum tempus natiuitatis, cur non etiam diuersos mores, diuersasque fortunas? Aut, si mutantur fata geminorum, quia diuersis temporibus nascuntur, cur non potius intelliguntur iam mutata, ut diuersis temporibus nascerentur? Et, si fata conceptionis mutat ordo nascentium, cur non fata natiuitatis voluntas viuientium? Tandem, ut idem Augustinus arguit cap. 7. Si vna seminatio, vnumque instans conceptionis geminorum non impedit, quin alter sit masculus, alter femina, cur impediatur, quin cætera sint diuersa, præcipue, cum non absurde putetur, afflatus sydereos ad corporum differentias valere? Et hæc quidem sunt argumenta Augustini.

Sed nuperus ex Gallia Astrologus profert, ideo ab Augustino reiectam Astrologiam, quia eam ignorauit.

Sed certè hic Author magnam temeritatis notam ingerit Augustino; quid enim magis temerarium, quam id damnare, quod nescias? Cum ergo Augustinus tam sæpè, tam grauiter, tam etiam acriter non tantum, ut vanam, & falsam, sed etiam, ut impiam damnet Astrologiam, quanta id temeritate fecisset, si eiusdem principia, regulas, modum, procedendi ignorasset? Sed, qui temeritatis arguit Augustinum, propriam non tantum temeritatem, sed etiam impietatem ostendit. Certè se ardenssime Astrologiæ operam dedisse fatetur ipse Augustinus 4. Confess. cap. 3; itaut, nec carissimis amicis retrahentibus ab eius studio auerteretur. An forte cupijt quidem, sed assequi non valuit? Id verò de Augustini ingenio dici non potest, qui omnium liberalium disciplinarum libros, ut ipse narrat 4. Confess. cap. 16. per se solus intellexit. Ratio ergo, qua ipse Astrologiæ studium, & deseruit, & damnauit, est, quia eam artem omnino vanam, & mendacemprehendit, ut ipse, dicit 7. Confess. cap. 6.

5. Arguitur tandem contra Astrologos auctoritatibus. Ieremię 10. *A signis Cali nolite timere, quia timent gentes. Isaia 41. Annuntiate quę ventura sunt in futurum, & sciemus, quia Dii estis, & vos.* Actuum 9. *Mul- ti eorum, qui fuerant curiosa sectati contulerunt libros, & combusserunt co- ram omnibus.* Hi autem libri de rebus Astrologicis tractabant, vt sen- tit Augustinus, & communiter Interpretes. In Indice Tridentini pro- hibentur libri Astrologię Iudiciarię, itemque in Bulla Sixti V. inci- piente: *Cali, & terra Creator.*

Et quidem impię de plerisque mysterijs Fidei sentiunt Astrolo- gi, ea ad vim syderum referentes. Etenim Noëticum diluuium, pro- mulgationem Legis in Sina, idololatrię tenebras, quibus ante aduen- tum Christi totum ferē obruebatur genus humanum, Sectam Mahome- ticam, Lutheravorum hăresim, ipsam Diuini Verbi Incarnationem, Ortum ex Virgine, Mortem Crucis, Futuritionem Antichristi varijs syderum coniunctionibus adscribunt Albumazar, Petrus Aliacensis, Heronymus Cardanus, & alij, de quibus videri possunt Medina 1. 2. qu. 9. art. 5. Ioann. Rhô in Exameron oratione 2. contra Astrologos. Amicus de Cælo, & mundo tract. 6. qu. 8. dub. 9. art. 2. & alij.

Mirum est autem, quod non, & aduentum Spiritus Sancti Para- clyti, & institutionem Baptismi, Eucharistię, Ordinis, cæterorumque Sacramentorum sydereis afflatibus tribuerint, & quod non eousque progressi sint (fortasse iam prognediuntur) vt etiam astris tribuant vitę sanctitatem, sanctitatisque famam; & ex eisdem diuinent; an miraculo- rum gratia, an prophetię dono, cæterisque supernaturalibus charisma- tibus quisque pollere debeat; an cęlestes ei honores post mortem de- cernendi, an diuorum ritu colendus, & vniuersaliter, an homo sit regna- tutus cum Christo, an cum diabolo cruciandus; vltcrius etiam pro- grediendo, ipsam spirituum bonorum, & malorum discretionem in ini- tio temporis, cum alij permanferunt in veritate, alij ceciderunt, in Astrologię calculis reperiant; & an illa in primo, an in secundo, an in sequentibus instantibus contigerit; numerum etiam fortasse eorum, & quę pars sit maior, quantisque partibus aliam excedat.

Si enim Diuina illa mysteria, etiam quę ad incarnati Dei Perso- nam, immo & ad ipsam Incarnationem pertinent, astrorum virtus, seu causat, seu significat, cur non & hæc, licet supernaturalia, opera gratiæ, merita, dona? Multo maxime autem docere poterunt, an animę de- cedentium cum solo originali spatientur in terris post diem iudicij, an claustris recondātur inferni, vel lymbi, vt quod Theologicis speculatio- nibus adhuc obscurū est, Astrologico lumine reueletur; maxime, cū id ad frequentationem, vel solitudinem locorum corporalium pertineat.

Quę, & Astrologorum studio, vestigari possunt, non iam sequenda,

sed præferenda erit Astrologica Ars dono Prophetiæ, astrorumque vis reuelationi Diuinæ, vtpotè, quæ humano studio comparari possit, & semper habeatur, & ad omnia se extendat, cum Prophetia, reuelatioque Diuina iuxta beneplacitum Dei contingat, adeoque nec semper, & ad ea tantùm extendantur, quæ Deus reuelare dignatur.

Concludamus ergo cum Augustino 2. de Doctrina Christiana c. 21: *Ex notatione syderum velle nascentium mores, actus, euenta prædicere, magnus error, & magna dementia est.*

C A P V T XXXXI.

Soluuntur Argumenta pro Astrologia diuinatrice.

1. **P**RO Astrologia Diuinatrice nullum video ex ratione proferri argumentum, sed tantùm ex experientia propter Astrologorum prædictiones euentu comprobatas, quatum, ne quid dissimulare videamur, plures hic adducemus. Imperium Augusto prædictum à Nigidio Figulo: Tiberio à Trasullo, vt refert Tacitus Annalium lib. 6. cap. 5. Sergio Galbæ non solum Imperium, sed & breuitatem eius à Tiberio, vt refert idem ibidem. Neroni Imperium, simulque matris cædem à Chaldaïs teste eodem Tacito Annalium 14. ca. 3. Octoniam Ptolomæo ex eodem Histor. lib. 1. cap. 4. Cædem Cæsaris à Spuriâ ex Plutarcho in Cæsare: Imperium Leontio Patritio à Paulo Monacho, & Gregorio Cappadoce, vt referunt Cedrenus, Theophanes, Zonaras. Secundam ad imperium assumptionem Iustiniano Secundo à Cyro Monacho in Insula Amafride, qui huius prædictionis merito ad Patriarchatum Constantinopolitanum ab eodem Iustiniano euectus fuit, testibus Theophane, Cedreno, & alijs: Imperium Bardani Philippico à quodam Monacho, vt refert Theophanes: Leoni Iaurico, sine Cononi à quibusdam Hebræis ex Cedreno lib. 3. Annalium, Theophane, & Zonara: Leoni Armeno à quodam Monacho Philomaliensi ex eodem Cedreno in Leone: Paulo III. Pontificatus à Paulo Ceresario Mantuano, vt refert Cardanus Genesi 10: Cosmo Mediceo, qui primus in Etruria Magni Ducis imperium, & nomen obtinuit, à Basilio Mathematico, & Ariolo Græco ea fortuna prædicta est ex inspectione volæ manus, & horoscopo genitæ, in quo Capricorni astrum portendens imperium magno conspirantium syderum aspectu irradiabatur, sicut acciderat in genitura Cæsaris Augusti, & Caroli Quinti, vt refert Iouius

Cap. XXXXI. Contradiuinatr. Afr. 221

Iouius Hist. lib. 38., pluraque similia referuntur.

2. Respondeo, hoc Argumentum nimis probare, nimirum, veram fuisse etiam Aruspicinam, & Scientiam Auguralem Romanorum, & Græcorum, qui ex intestinis victimarum, & ex cantu, pastu, volatu auium futura prædicebant, & prædictiones ferè semper euentu probabantur, de quibus plenæ sunt historiæ Græcorum, & Romanorum. Nullus autem, vt arbitror, mente sanus dicet, fuisse veras illas artes, idest, in illis rebus obseruatis verè adfuisse vim, vel cauſandi, vel significandi effectus futuros; nam, & Tullius ipse Augur, in lib. de Diuinat. fatetur, nullam per illam artem afferri posse rationem illorum effectuum, aut significationum; immo, vt Augustinus ait 4. de Ciuitate cap. 30. *Cicero Augur irridet auguria, & reprehendit homines corui, & cornicula vocibus vite consilia moderantes.* Apud fideles autem certum est, illa omnia Dæmonum opera facta, ijs modis, seu medijs significantium, quæ ex causis, vel certò, vel probabiliter futura noſcebant, & quæ ipsi suis viribus, & artibus præparabant, & præmouebant. Ergo ex prædictionibus effectum comprobatis non potest desumi efficax argumentum pro veritate Diuinatricis Astrologiæ.

Respondetur ergo, multiplici ex causa Astrologos aliquando vera prædicere. Primo, sagacitate, & iudicio, dum diligenter considerant qualitatem personæ, vim spektorum, rationes circumſtantiarum ad finem obtinendum, ex quibus potest probabiliter deduci futuritio, vel non futuritio effectus. Secundo, ex spe, & audacia, quam concipit ille, cui affectio finis intenti prædicunt; inde enim confortatus intendit animum, & vires, quod in Othone accidisse ex prædictione Ptolomæi refert Tacitus Hist. lib. 1. cap. 4. & in Vespasiano lib. 2. cap. 15. Ex aduerso is, cui prædicatur deiectio à fine intento, languescit animo, & viribus. Tertio, forte per fortitiam. Qui enim sæpè iacit sagittas, aliquando scopum attingit, etiam si cecidit sit. Cum ergo Astrologi sæper versentur in futuris præſciendis, & prædicendis, non mirum, si aliquando verum pronuntient. Quod confirmat Augustinus 7. Confess. cap. 3. exemplo eorum, qui, ut aliquid, quod desiderant, sibi euenturum sit, explorant per versum Poetæ, qui primus aperto libro occurrerit; contingit enim aliquando, vt aliquid ad propositum suæ intentionis occurrat, cum certè Poeta nihil de illa re cogitauerit. Quarto, ex suggestionem Dæmonum, quibus aliquando pacto, siue expresso, siue tacito sociant se Astrologi. Pluribus enim Astrologis Magiæ macula, vel suspicio grauer adhæsit, Iamblico, Porphyrio, Plotino, Orphæo, Eurialo, Zoroastro, Apollonio Thianæo, Pythagoræ etiam, vt ex Varone habet Augustinus 7. de Ciuitate Dei cap. 35. Plerosque etiam ex illis, quorum prædictiones supra retulimus, magos fuisse, iidem Authores

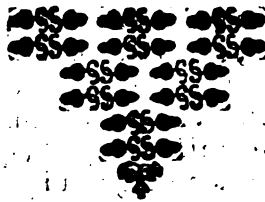
thores perhibent. Et inter Recentiores Hieronymus Cardanus eadem fama traducitur. Et, quamuis talis societas, vel pactum non intercedat, vel etiam ipsi expresse ei renuncient, nihilominus occultè, & fraudulenter inserunt se Dæmones Astrologorum inquisitionibus, & prædictionibus, ut humanis mentibus ingerant, nutrantque opinionem de fato stellarum, ex qua omnia Fidei, & disciplinæ fundamenta subruuntur, ut ait Augustinus 2. de Doctrina Christiana cap. 23. & 5. de Ciuit. cap. 7.

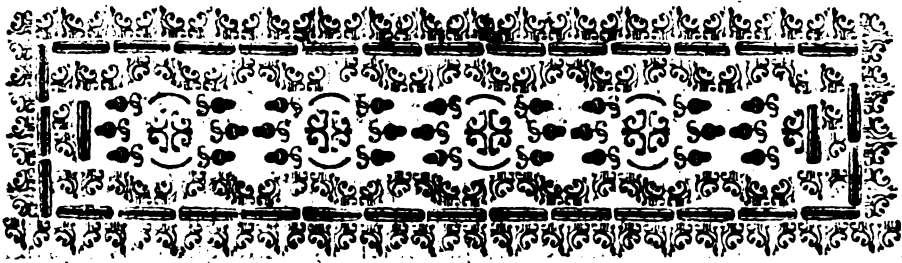
Cæterum falsa prædictiones Astrologorum incomparabiliter numero superant veras; sed hæc non efferuntur, immo silentij tenebris occultantur; plures tamen insignes Astrologorum deceptiones enumerat Ioannes Rhodanus in Exameron oratione prima,

& secunda contra Astrologos. Daniel Bartoli in Opere, cui titulus: *Ricordatione del Sauio*. Ramianus Strada,

peculiari opusculo de hæc re. Amicus de Cælo, & mundo tract. 6. quæst. 8. dub. 9. artic. 2. Et hæc dicta sint de hoc secundo Libro, in quo non solum de Differentijs, & Speciebus Actuum Humanorum, sed etiam de moti-

no voluntatis actum est ad laudem, & gloriam Dei omnipotentis, qui dignetur dirigere actus nostros in beneplacito suo.





D E

ACTIBVS HVMANIS, LIBER TERTIVS,

QVI EST

DE BONITATE, ET MALITIA

Eorumdem.

P R O O E M I V M.



TERTIO tandem hoc Libro de bonitate, & malitia humanorum actuum est differendum iuxta diuisionem in proœmio totius Operis traditam; considerando, scilicet, vnde ea desumatur; vnde, & quomodo intendatur, multiplicetur, minuatur; qualiter conueniat actui interno, & externo. Quia verò huiusmodi bonitas, & malitia dicitur moralis per contradistinctionē à physico, ideo primitus est inuestigandum, quid sit ipsa moralitas. Sic ergo cum Dei adiutorio.

CAPVT

CAPUT I.

Quid sit Moralitas actus humani?

1. **P**rimò considerandum est nomen moralitatis, deinde res. Morale dicitur à more; mos autem à mora: Significat enim consuetudinem agendi ductam à mora, quia, quò diutius, aut frequentius quis in aliquo actu moratur, magis illi assuecit. Hinc Isidorus primo Ethym. cap. 3. morem definit vetustate probatam consuetudine; idque non solum apud Latinos, sed etiam Græcos; nam Ethos græcè, consuetudinem, Ithos mores significat, ut ait Aristoteles 2. Ethic. cap. 1. Hinc virtutes appellantur morales, quia potius generantur ex consuetudine, quam ex doctrina, ut tradit idem Aristoteles ibidem.

Quia verò modò in communi modo loquendi morale appellatur non solum quod sit ex consuetudine, sed etiam quidquid sit deliberatè, ideo nonnulli Scholastici hanc ipsam denominationem deducunt ex mora, quia, scilicet, actus ex eo præcisè, quòd liber est, potest constituere morem, si repetatur.

Sed hoc fortasse verum est, aut probabile, non tamen necessarium; possunt enim nomina, & solent à prima impositione transferri ad aliud significandum, quod in proposito notavit Auerſa 1. 2. qu. 18. sect. 1., nomen enim personæ à significatione larvæ, qua vtuntur comædi, translatum est ad significandum intellectualis naturæ individuum substantiam, ut patet ex Scholasticis in de Trinitate; & ipsum nomen larvæ à significatione inferarum umbrarum translatum est ad significandam fixam faciem, quæ Græcis Prosopon, Barbaris dicitur Masca, ut ait in suo Pròptuario Trebellius; ergo, quamvis nomen Morale, ex prima impositione dictū sit à mora, potuit trāsferri ad significandum aliud, nimirum, actum procedentem ex deliberatione. Simile accidit in æquivocis.

2. Sed dimissa Ethymologia, videndum est, quid re ipsa sit moralitas, seu, quid significetur nomine operis moralis. In qua re, notandum est, quatuor considerari posse in actibus humanis. Primò; quòd dependant ex consideratione, seu ex apprehensione intellectus, & à voluntate. Secundò; quòd liberè eliciantur, id est, cum indifferentia ex parte principij ad eliciendum, & non eliciendum. Tertiò; quòd sint dirigibiles, seu regulabiles per rationem. Quartò; quòd in ijs eliciendis ratio attendat regulas honestatis. Iuxta has quatuor considerationes, quatuor sunt sententiæ de Moralitate, id est, de significato nominis moralitatis, nam quæstio hæc, ut communiter aduertitur, est de vocibus. Prima; quòd

quòd intelligatur opus procedens ex ratione, & voluntate absolute, & simpliciter, id est, absque alia conditione. Secunda. Opus liberè procedens per contradistinctionē ab actu voluntatis necessario. Tertia. Opus liberè procedens, prout est regulabile, seu dirigibile per rationem. Quarta. Opus procedens à voluntate, & ratione attendente ad regulas honestatis.

3. Mihi dicendum videtur primò. Ad moralitatem requiri, ut opus procedat à ratione, & voluntate. In hoc nulla est discrepantia, & facile patet ex communi usu loquendi; ideo enim actus brutorum, & infansium non dicuntur morales, quia non procedunt à ratione, & voluntate, sed ex apprehensione, & appetitu sensitivo; ceteri autem actus procedentes à ratione, & voluntate, dicuntur morales. Adversus tamen aliqui, hoc nomen extendi aliquando ad omnē actum voluntarium, siue spontaneum, etiam appetitus sensitivi. Sapientim enī 12. dicitur: *Infantium insensatorum more viventes*, & communiter de hominibus irrationabiliter viventibus solet dici, quòd vivant more brutorum.

Dicendum videtur secundò. Etiam actus non liberè, sed necessariò procedentes à voluntate posse, immo debere dici morales, quamvis id frequentius dicatur de actibus liberis.

Hac Conclusio est contra plerosque Recentiores; tenet tamen eam Lorca disp. 2.3. de Actibus humanis. Probatur; quia etiam actus necessariò eliciti à voluntate, siue ex ignorantia invincibili, siue ex concupiscentia insuperabili, siue ex determinatione Divina, siue ex alia causa, dicuntur boni, vel mali moraliter, seu peccata, & rectè facta; ergo sunt actus morales. Antecedens quantum ad bonitatem patet in primo velle Angeli, & hominis, quod à pluribus Theologis dicitur fuisse necessarium, non liberum; & tamen fuit bonum moraliter, ut omnes concedunt. Similiter; amor Beatorum erga Deum, & Dei erga seipsum, odium etiam Dei erga peccata sunt actus boni moraliter, atque adeò morales, & tamen non sunt liberi, sed necessarij. Universaliter verò probatur; quia ubi attenduntur regulæ bonitatis, & malitiæ moralis, ibi attenditur moralitas; sed etiam in actibus necessarij voluntatis attenduntur regulæ bonitatis, & malitiæ moralis; ergo &c. Maior patet; Minor probatur; quia in ijs attenditur, seu sumitur bonitas, & malitia per ordinem ad obiectum, finem, & circumstantias. Hinc odium Dei, etiam si sit necessarium, dicitur malum ex obiecto; dilectio verò è contra, bona.

4. Probatur secundò. Nam si actus necessarij non essent mali moraliter, non oporteret per Magistros, atque Doctores tolli ignorantiam, ex qua procedunt necessariò opera mala; nò oportuisset, in quâ, per Apostolos eorumque successores tolli à gentibus ignorantiam invincibilem fidei;

F f

aut

aut etiam illis naturæ, quoad aliquas, siquidemstant illa ignorantia, opera ab ipsis facta contrariam, & legem naturæ non fuissent mala moraliter, quia non fuissent libera, sed necessaria, nullum est falsum, ergo etiam opera mala necessaria, & non libera, sunt mala moraliter. Beatus homo negabit, male moraliter operantur illas gentes, in quibus matrimonia copulantur filiorum cum matribus, filiarum cum patribus, fratrum cum sororibus, &c. vel immadus coitus, aut pollutio, vel simplex fornicatio est habitus licital, etiam si veritatem suam inibi lateq. igitur, tunc non est de malis, sed de bonis, ibi non potest esse malum, &c. *Probat eandem Conclusionem Locus duplici argumento. Primo, quia de actibus malis commissis ex necessitate non licet postea delectari, etiam si appropinquato, & delectatio feratur in eo, (absali conditione necessitate), quod definitur Beatus. D. N. Innocentius XI. in Decreto 2. Martij 1679, ubi damnatur propositio talis: *Quislibet filio gaudere de pueri idolo patris suo in ebrietate perpetrato propter ingratum divitiarum inde ex hereditate consecutus, et hoc non esset verum, si illa non fuissent mala moraliter, ergo etiam actibus necessariis inest immoralitas. Secundo, quia non licet morer ead copulam amantibus, ut adingatur, quod tamen non est illicitum facere erga brutum, ergo signatur, quod illa copula non libera est, sed moraliter quatuor, atque idem actus moraliter.**

Sed hæc Argumenta non videntur omnino convincere. Non primum; quia posset dici, attendendam esse moralitatem delectationis, secundum circumstantiam temporis, in quo capitur, non secundam conditionem obiecti sicut tempus suum. Nam non licet delectari de commotione cordium diei Ieiunij facta propter ignorantiam inibi inibi, sicut non licet hanc ignorantiam desiderare, non licet Sacerdoti gaudere de amissione Brachij, vel obliuione, propter quam non recitavit officium, & multo magis hoc veritasatur de peccatis, quæ sunt contra legem naturæ, vel vota; nam Religiosus, vel Sacerdos iniuriatus, qui antea uxorem habuit, non potest sumere delectationem venerem ex recordatione copulæ habitæ tempore conjugij, quamvis illa tunc non fuisset mala moraliter, immo hoc vitis excusabilis non licet ex sententia communis apud Nauarrum in Manuali super præcepto, num. 10, ergo, quamvis opera mala commissa, et aliqua necessitate, tunc non fuissent mala moraliter, adhuc non licet postea delectari de illis; atque adeo ex malitia morali delectationis præsentis, non rectè deducitur moralitas obiecti secundum tempus suum; necessitas enim illa, siue carentia rationis, quæ fuit in opere causabat, siue a culpa, siue etiam a moralitate, non adesset nunc, ut excusare possit ab ipsis in delectatione, &, si tunc procul dubio non erat culpa in opere, quæ tamen

tamen est modo in delectatione; ita poterit nec esse moralitas in opere, quæ tamen simul sum culpa erit in delectatione. Potest certe esse delectatio mala moraliter de malo non morali, sed physico, ut de ruina domus, aut amissione honorum, vel morte proximi. Non secundum præter rationem rationis. Quod enim in causa procedente præstabat diversitas temporis, in hoc præstas diversitas personæ; morere enim solitos ad concupiscentiam, nam si sunt mentes, est actus moralis respectu mouentis; cumque obiectum repugnet rationi, siue legi, refundit malitiam moralem in actum, quamvis sine culpa, siue etiam deformitas morali concupiscentiæ ex defectu libertatis, non refundatur in amens, qui ab alijs monetur. Sicut incestus, licet non sit specialiter culpabilis ipse, qui ex ebrietate usu rationis, atque adeo libertate carebat, fuit tamen culpabilis, si habuit, quæ ipsum ad incestum reuerunt. Ut quæ ait Augustinus lib. de Duabus animabus cap. 15. & 12, non deputatur ad culpam dormientis, si de manu eius aliquid fugitiosum quis ipiam scripserit, neque vigilantis, si cæteris membris constitutus sit; deputatur autem ei, qui se xius inuita mouerit, si quis, & c. aliter affirmans, non esse peccatum, quod reuera est; non excusatur ipse à culpa, licet non sit illi; qui se ignoranter tale peccatum fecisset. Sic ergo Argumenta Lohæ non videntur conuincere, quamvis forte defendi possint.

Dispositio in Conclusionem. Frequentius actus liberos, appellari morales, quia actus liberi sunt frequentiores, & insuper capaces non solum bonitatis, & malitiae, sed etiam meriti, & demeriti, suntque dirigibiles ex humana doctrina, quam tradunt Philosophi in Ethicis, & Theologi hoc loco, in libro de virtutibus, & quilibet moralis.

Dicendum videtur tertio. Non esse necessarium, ut actus procedens ex apprehensione rationis, & ex voluntate superaddatur dirigibilis per rationem ad hoc, ut dicatur moralis. Probatur; quia hoc ipsum continetur in eo, quod actus procedit ex apprehensione rationis; non enim potest intelligi actus sic procedens, nisi intelligatur eo ipso dirigibilis per rationem; est enim processus secundum formam apprehensionis, id est sicut actus apprehenditur bonus, vel malus à ratione; actus autem procedens secundum tale iudicium rationis, est ipsum dirigibilis à ratione.

Dicendum videtur quarto. Non requiri ad moralitatem actus, ut insuper procedat à ratione attendente ad regulas honestatis. Probatur: Nam, etiam si felicitatur actus voluntatis ratione non attendente ad huiusmodi regulas, sed tantum ad delectationem, ille erit actus moralis, quia moraliter malus; ergo non requiritur ad moralitatem actus huiusmodi attentio. Debet quidem creatura rationalis, quando opera-

tur, attendere ad huiusmodi regulas eo ipso, quo creatura rationalis est; debet enim attendere ad bonum rationis, quod est honestum, & ideo, cum ad illas attendit, & propter illas operatur rectè agit, cum autem, vel non attendit, vel non prosequitur honestatem, peccat. Actus autem ipse moralis est eo ipso, quo procedit à principio debente attendere ad huiusmodi regulas, etiam si actu non attendat; quod sufficienter explicatur, dum dicitur, actum moralem eum esse, qui procedit à ratione, & voluntate.

Ex his sequitur, moralitatem actuum non aliud esse, quam dependentiam eorum à ratione, & voluntate; quæ quidem dependentia necessariò reperitur in actibus voluntatis, nec est res, aut formalitas, aut modalitas, aut ratio obiectiva distincta ab ipsis, & frustra, immo chymericè fingeretur; si enim est actus voluntatis, à voluntate procedit; & si à voluntate procedit, etiam à ratione; quia nihil volitum, quin præcognitum. Distinguuntur autem bonitas, & malitia moralis, & variae species virtutum, & vitiorum moralium, non per differentias voluntarij, seu dependentie à voluntate, & libertate, sed per varios modos conformitatis, vel difformitatis ad rectam rationem: quia bonitas moralis in conformitate, malitia verò in difformitate consistit operationis ad rectam rationem: actus autem voluntatis est, qui dicitur moralis, & libertas est conditio, ut sit laudabilis, vel culpabilis.

8. Solet hic ulterius quæri: An hæc dependentia distinguatur ab huiusmodi actibus, siue ut res, siue ut modus, siue ut ratio obiectiva; quæ quidem disputatio potius physica est, quam moralis, atque adeò potius pertinet ad libros de Anima.

Dictum tamen est supra, dependentiam à ratione tanquam à regulante, & à voluntate tanquam à principio eliciente, seu ab actu primo, nullo modo, neque metaphysicè, id est, ratione obiectiva, siue per intellectum distingui ab huiusmodi actibus; nam, remota per intellectum huiusmodi re, siue modo, siue ratione, adhuc quæritur: an ille actus sit voluntatis, necnè; si non; ergo destruitur in sui natura; si sic; ergo dependet ab intellectu, & voluntate; non enim potest dari, nec concipi actus voluntatis non dependens à voluntate, & intellectu; atque hæc ratio valet, etiam si actus infundatur à Deo, vel producat ab obiecto cognito, ut aliqui dicunt; nam etiam tunc ille actus, quatenus dependentia vitalis in obiectum, dependet à voluntate.

Quantum verò ad denominationem liberi in eodem actu, hæc est denominatio extrinseca, quæ, scilicet, nihil dicit intrinsecum actui, sed sumitur ab indifferentia causæ, ut explicatum est libro 1. huius Operis capite 28.

C A P V T II.

Soluntur difficultates contra predicta.

1. **P**oteſt obijci contra ſecundam Concluſionem : Si etiam actus neceſſarij voluntatis dicuntur morales , ſequitur , actiones puerorum , amentium , & furioſorum , poſſe dici morales ; nec enim iſti carent omni intellectu , & volitione , neque ſemper ducuntur ab appetitu ſenſitivo ; ſed hoc eſt contra communem modum loquendi ; ergo actus neceſſarij voluntatis non ſunt dicendi morales . Inſuper . Si ad moralitatem non requiritur libertas , ſequitur , actiones brutorum eſſe morales ; nam dependentia à ratione , & voluntate , quam illi non habent , videtur facere tantum differentiam phyſicam , ſeu , quantum ad entitatem ; ergo neceſſe eſt , vt in actibus humanis adſit ſpecialia modus dependentiæ , id eſt , à libertate , vt ipſi tantum debeant dici morales .

Ad primum Reſpondetur (quidquid ſit , an pueri , & amentes habeant actus procedentes ex appetitu rationali) quod ſi eos habent , poſſunt dici morales ; neque id eſt contra communem modum loquendi .

Ad ſecundum Reſpondetur , eo ipſo , quo actiones hominum procedunt ex appetitu rationali , dici morales ; neque obſtare , ſi , vel aliquando , vel aliquæ procedant neceſſario , & non liberè ; ſicut enim quod conuenit naturæ rationali dicitur bonum moraliter , & honeſtum , non tamen quod conuenit appetitui ſenſitivo ; ſic actiones procedentes ex appetitu rationali , dicuntur morales , non verò procedentes ex puro appetitu ſenſitivo , quamuis utræque procedant neceſſario , & non liberè .

2. Contra quartam Concluſionem obijci poteſt ex ſententia multorum admittentium in pueris , & amentibus libertatem , quorum tamen opera non appellantur moralia , eo quia ipſi non attendunt ad regulas honeſtatis . Hi autem ſunt Victoria Relectione de puero veniente ad uſum rationis , 1. p. propoſitione 2. 3. & 5. Corduba lib. 1. qu. 23. dub. 6. & 7. Molina qu. 14. ar. 13. diſp. 2. Angeſtus in Moralibus cap. 6. §. 7. que adeo . Zumel de pecc. qu. 9. ar. 6. diſp. 1.

Reſpondetur , horum Authorum ſententiam communiter reprobari , de quo poteſt videri Salas 1. 2. traſt. 1. diſp. 1. ſect. 1. nu. 4. ; ſortiſ autem eſt reprobanda à Nobis , qui putamus , nec libertatem requiri ad moralitatem operis ; & reuera mirandum , quod iſti concedentes pueris libertatem , negent moralitatem , cum longè grauius ſit illud , quam iſtud .

CAPVT

C A P V T III

De iis, quæ præter actum humanum moralia

... sunt ...

Quia ab una forma possunt plura denominari, ut constat in
Logicis ex capite de Denominatiis, hinc est, quod a morali-
tate non tantum actus, sed etiam causae, scilicet, volun-
tas, obiectum, circumstantiae, habitus, & effectus dicuntur morales, de
quibus omnibus est differendum, postea enim de his singulis tractabitur.

1. Causa moralis duplicem est; alia, quæ est physica, & moralis, simul ab illa; quæ est moralis tantum. Prima est, quæ est rationalis, & virtute sua entitatis immediate influat in effectum, talis est voluntas, respectu actuum elicitorum. Dicitur causa moralis, quia est rationalis, nimirum, sequens formam apprehensam per rationem. Dicitur verò physica, quia virtute sua immediate facit illi actum. Secunda est, quæ non immediate tangendo, sed precipiendo, consulendo, suadendo, concurrens ad effectum; qui tamen imputatur precipienti, & consulenti; sicut mors Christi imputatur Pilato, & Scribis, & passiones Martyrum Tyrannibus, qui certe non immediate illos occiderunt; sed precipiendo ministris, vel consulendo, & ideo dicuntur causæ morales tantum, non physica; simili modores; quibus presentibus, seu applicatis inducitur effectus ab agente superiore ex vi passivæ, aut voluntatis præcedentis dicuntur causæ morales talis effectus; sic Sacramenta, si non habent virtutem physicam ad producendam gratiam, sed hoc immediate produciuntur à Deo, posita eorum applicatione, ut multi Theologi docent, dicuntur causæ morales gratiæ, non physicae.

112. a. Eadem distinctio cadit supra effectus, vt, scilicet, aliqui dicantur physici; & morales simul; aliqui morales tantum, secundum quod procedunt à supradictis causis; vt supplicium rei respectu Iudicis, est effectus moralis tantum, quia iudex tantum precipit, non operatur; respectu vero carnicis est moralis, & physicus simul, quia carnifex operatur se ipso illum effectum, & est ratione, & voluntate præditus. Sunt etiam quædam, quæ dicuntur entia purè moralia, quia, scilicet, tantum consistunt in extimatione hominum; supponunt tamen aliquem actum physicum saltem præteritum, vt dominium, obligatio, acta ex voto, vel promissione, valor pecuniæ, vel rerum, & huiusmodi.

3^a Circumstantiæ morales sunt, quæ sunt circa actum morale, & aliquan-

Cap. III. De his, quæ dicuntur Moralia 231

aliquando sunt entia physica, vt intensio, & remissio actus, aliquando purè moralia, vt, quòd res sit propria, vel aliena, aut, quòd homo sit in dignitate constitutus, aut quòd tempus, vel locus sit specialiter prohibitus.

Habitus dicuntur morales, quia ad actus morales inclinant; hinc aliquæ virtutes dicuntur morales, & vitia etiam moralia. Philosophia autem, quæ agit de moribus, non appellatur moralis in hoc sensu, vt perperam sentit Salas; etiam ipsa non inter virtutes, sed inter scientias computatur, & inclinat ad actus cognitionis, qui non sunt morales, nisi quantum ad exercitum secundum quòd dependent ab imperio voluntatis; igitur alio sensu Ethica dicitur scientia moralis, quia, scilicet, habet pro obiecto mores, quos considerat; id, quod dixit Tullius lib. de Fato, & Augustinus 16. de Ciuitate Dei cap. 4. & 8. Obiectum eandem actus moralis; dicitur morale propter hoc ipsum, quia est obiectum actus moralis.

¶ Sed hic occurrit dubium: An actus dicantur morales ex moralitate obiecti, an obiectum dicatur morale ex moralitate actus: Ex dictis enim videtur sequi hoc secundum, quia morale dicit dependentiam à ratione, & voluntate; hæc autem dependentia est formaliter in actu tantum; vnde videtur, quòd cetera omnia dicantur moralia à moralitate actus. Ad contr. D. Thomas hic quest. 8. art. 2. quem sequuntur communiter Scholastici, docet, actum humanum habere bonitatem, & malitiam ex obiecto, per quod videtur sequi, quòd ab eodem habeat moralitatem.

Ad hanc difficultatem responderi valet quæst. 1. punct. 1. quòd, quantum ad rem, obiectum dat actioni eam essentiam, per quam est bonum, vel malum moraliter: at quantum ad denominationem est vtroque oppositum: sicut sanitas animalis quantum ad rem dependet à sua causa, scilicet, à medicina, vel cibo; sed quantum ad denominationem contingit oppositum, ab enim ideo dicitur animal sanum, quia medicina dicitur sana, sed e contra medicina dicitur sana, quia animal dicitur sanum. Sed de hac re plenius dicetur infra, cum declarabitur, quòd sensu adimplenda sit illa Thomistica, & communis doctrina, quòd actio recipit bonum vel malum, & malitiam moralem ex obiecto. Interim exemplum non est aliud rem, non enim sicut medicina causat sanitatem animalis purgando eum pus, humorumque inducendo temperiem, sic obiectum causas moralitatem actus, id est, dependentiam eius à voluntate, & ratione, & à regulis rationis, quamvis actus moralis tendat in obiectum.

¶ Ad id, quod dicitur, quòd actus recipit bonum vel malum ex obiecto, respondetur, quòd actus recipit bonum vel malum ex obiecto, inquantum obiectum est bonum vel malum moraliter, & non inquantum obiectum est bonum vel malum physice.

CAPVT

CAPUT IV.

Vnde sumatur, seu in quo consistat prima ratio Bonitatis, & Malitiæ moralis in actibus humanis?

1. **M**oralitas actuum humanorum, de qua hucusq; egimus, dividitur in bonitatem, & malitiam; non enim omne morale bonum, licet omne physicum sit bonum; postquam igitur vidimus, quid sit moralitas in communi, videndum est, quid sit bonitas, & malitiæ moralis.

In hac re sunt quatuor sententiæ. Prima est, quod prima ratio bonitatis, & malitiæ moralis consistat in convenientia actus ad naturam rationalem, ut rationalis est, & per consequens prima ratio malitiæ in disconvenientia actus ad naturam rationalem; ut, sicut bonum naturale consistit in convenientia ad naturam, bonum sensibile in convenientia ad sensum, ita bonum morale in convenientia ad naturam rationalem, ut rationalis est. Aliqui tamen dicunt, hanc convenientiam respiciendam esse non in ordine ad naturam, sed ad iudicium, seu dictamen practicum rationis.

Secunda sententiæ est, quod consistat in conformitate actus ad legem, nimirum, ad æternam Dei. Tertia. Quod consistat in concupiscentia, seu proportionem actus ad finem operantis. Quarta. Quod consistat in præponderantia, seu eligibilitate actus præ suo opposito.

2. Verum hic advertendum est, quod si nomine legis intelligatur quidquid quocumque modo regulat, vel dirigit, certum est, quod prima ratio bonitatis, & malitiæ moralis consistat in conformitate ad legem; nam quæcumque reſtitudo rei attenditur ex conformitate ad suam regulam. Sed non sic sumitur lex in præſenti, sed pro ea, quæ propriè, & ſtriçtè dirigit, id est, per modum dictaminis practici, & expreſſi exiſtentis in mente Legislatoris, & ab eo emanantis; ut, fac hoc, ne facias illud; & hoc ſenſu, lex dicitur propriè regula directiva humanorum actuum; nam, ſi ſumatur directio regulæ largè, poteſt convenire etiam alijs à lege ſtriçtè, & propriè ſumpta; ſinis enim dirigit actum ad ſeipſam, ſicut Scopus dirigit Sagittationem, propter quod non abſurdè, immo congruè, & eleganter poſſet Scopos dici lex ſagittationis, & communiter etiam ſinis vocatur prima regula, vel lex in agibilibus, & qui dicunt bonitatem, & malitiæ moralem deſumendam per conformitatem, vel diſformitatem ad naturam rationalem, poſſunt naturam ipſam
appel-

Cap. IV. De prima rat. Bon. & Mal. mor. 233

appellare legem bonitatis, & malitiæ. Verum, ut habeat locum præfens quæstio, in qua primam rationem bonitatis, & malitiæ alij ponunt in natura, alij in fine, alij in lege, sumenda est lex strictè, & propriè, idest, pro practico, & expressio dictamine Legislatoris.

Aduertendum est insuper, quod non quæritur, unde quocumque modo desumatur bonitas moralis actus, sed unde sumatur primò, itaut non sit processus ad vteriora; alias enim certum est, actum bonum moraliter conuenire naturæ rationali, conformari iudicio rationis, conformari legi æternæ, congruere fini operantis. Ergo quæstio est de prima regula, seu, radice bonitatis moralis actus, alias possent assignari plures regulæ, atque adeo nulla esset quæstio præfens.

C A P V T V.

Prima ratio rectitudinis, vel irrectitudinis moralis per tendentiam, aut deuiationem est finis, per adæquationem, vel inadæquationem est lex.

2. **H**is præmissis dicendum videtur primò: Primam regulam, seu, radicem bonitatis moralis esse ordinem directum actus ad finem operantis, itaut ex primaria ratione ille actus dicatur bonus moraliter, per quem homo tendit in finem debitum; ille verò malus, per quem à fine declinat. Hanc Conclusionem nec ipsi Authores aliarum sententiarum negare possunt, quia ad hanc rectitudinem per ordinem ad finem reducuntur aliæ, quas ipsi assignant.

Probatur ergo primò. Quia, ut ait Philosophus 1. Polit. cap. 6. finis est mensura omnium, quæ sunt ad finem, ab eoque limitem accipiunt, ut potio, vel Medicina; tanta enim datur, quantam requirit sanitas. Quod fit etiam D. Thomas 1. 2. quæst. 95. art. 5. & 2. 2. qu. 108. art. 1. ad primum. Probatur quoque ratione; Quia causa dat mensuram effectui; finis autem est causa causarum imponens cæteris necessitatem; ergo a fine desumenda est prima ratio bonitatis, vel malitiæ actus; & patet exemplo adducto à Philosopho: non solum enim tanta datur potio, quantam requirit finis sanitatis, sed etiam tunc rectè datur, cum requiritur ad finem sanitatis; hinc D. Thomas 1. 2. quæst. 21. art. 12. dicit, tunc seruari rectitudinem in actu, quando actus procedit à virtute naturali secundum naturalem inclinationem ad finem.

G g

Idem

234 *Lib. III. De Bon. & Mal. Act. Hum.*

Idem docet Augustinus 2. de Lib. arb. cap. 9. *Errare, inquit, nec ille potest, qui nihil appetit, nec ille, qui hoc appetit, quod debet appetere: Error enim est, cum sequimur aliquod, quod non ad id ducit, quod volumus peruenire. Hæc Augustinus. Quod facile explicatur exemplis: Errat enim Medicus, cum ad finem sanitatis recuperandæ ea medicamina præscribit, per quæ illa non comparatur; si enim non intenderetur ab eo finis sanitatis, non esset error, neque reëtitudo præscriptio horum medicaminum potius, quàm aliorum. Errat militiæ Dux ea ratione bellum administrans, qua victoria intenta non obtinetur; & sic de cæteris omnibus. Hinc Philosophus 2. phys. text. 82. inde deducit, naturam agere propter finem, quia in ea accidunt peccata, & monstra; nisi enim in ea esset constitutus finis, non posset accidere peccatum, quod non est aliud, quàm deviatio à fine, & per consequens neque reëtitudo; & Ægidius ibidem super text. 87. docet, quod non esset vnum peccatum grauius alio, nisi esset finis constitutus; nam sicut peccatum non est, nisi deviatio à fine, ita neque vnum peccatum grauius altero, nisi quia est maior, vel minor elongatio à fine. Ex quibus sequitur, quod nulla est reëtitudo actuum, nisi accessus ad finem.*

2. Probatur secundò: quia ipsa lex, quæ magis videtur esse prima ratio reëtitudinis actuum humanorum, est aliquid ordinatum ad finem, & ab eo habet reëtitudinem, quod expressit D. Thomas 1. 2. qu. 95. ar. 3. in corpore, & qu. 99. ar. 1. corp. *Manifestum est, inquit, quod de ratione præcepti est, ut importet ordinem ad finem, inquantum .s. illud præcipitur, quod est necessarium, vel expediens ad finem.* Et patet; quia lex debet intendere bonum Reipublicæ, cui imponitur, cap. *Erit autem lex* dist. 4. quod desumptum est ex Isidoro lib. 2. Ethymologiarum cap. 20. Et docet etiam D. Thomas 1. 2. qu. 90. ar. 2. Hinc variæ sunt leges, vetus, noua, Civilis, Canonica, diuersarum regionum, atque religionum iuxta varios fines, quos intendunt, & ad quos dirigunt, & exinde iudicantur noxiæ, & salubres, aptiores, vel ineptiores, si magis, aut certius, aut facilius, vel è contra conducant ad finem boni intenti. Hinc de legibus plurium populorum sapienter iudicat Philosophus in Politicis, ostendens, quatenus recte essent, vel deficientes, nimirum, in ordine ad finem intentum felicitatis Politicæ. Hinc, & Tacitus Annal. lib. 3. c. 4. *Pt ante hæc, inquit, flagitijs, ita tunc legibus laborabatur.* Qui ibidem plures Romanorum leges reprehendit; ergo ipsa lex accipit reëtitudinem a fine; ergo non potest esse prima ratio reëtitudinis actuum humanorum. Hinc D. Thomas 1. 2. qu. 72. ar. 6. ad tertium ait, quod cum dicitur, peccatum esse contra legem æternam Dei, simul dicitur, esse auersio à fine, quia lex æterna primò, & principaliter ordinat homi-

nem

Cap. V. *Primarati Boni, & malit. est fin.* 235

nem ad finem. Et art. primo ait, quod actus humani dicuntur boni, vel mali præcipue per comparisonem ad finem.

3. Probatur tertio: Quia convenientia ad naturam rationalem, in qua alij ponunt primam rationem bonitatis actus moralis, reducit ad convenientiam, seu proportionem ad finem: id enim conuenit naturæ rationali, quod facit ad assequutionem sui finis; debet enim, natura operibus suis consequi finem, ideo habet facultates operatrices; immo tunc recte est instituta natura, cum est apta ad cōsequutionem sui finis, quare congruitas ordinis ad finem, est congruitas ad naturam, vt ordinatam ad finem; ergo prima ratio rectitudinis actuum, debet poni in conuenientia ad finē. Ad idem reducit conformitas ad iudicium rationis practicum; nam ipsum iudicium practicum tunc est rectum, cum ea dicat, quæ congruunt fini assequendo.

Præponderantia tandem illa, in qua etiam à nonnullis constituitur prima ratio rectitudinis actus, in hoc idem refertur. Ille enim actus præponderat suo opposito in eligibilitate, qui magis congruit fini eligentis, sicut illa lex est aptior, quæ melius dirigit ad finem intentum, aliter non assignabitur ratio, cur vnus actus præponderet alteri in eligibilitate. Et quidquid assignetur, illud erit prima ratio rectitudinis, non ipsa præponderantia. Reuera autem ista præponderantia non potest esse prima ratio rectitudinis actuum; reperitur enim etiam inter virtutes inter se, & vitia inter se; melior est enim actus charitatis, quam temperantiæ, pius homicidium, quam furtum; non ergo omne, quod præponderat est bonum, neque, quod superatur, est malum. Ex dictis ergo aperte concluditur, primam rationem rectitudinis actuum humanorum desumendam à fine.

Dixi autem in titulo huius Capitis, quod etiam prima ratio rectitudinis actuum humanorum secundum adæquationem est lex, vt conciliarem, si possem, oppositas sententias; nam licet reuera prima ratio rectitudinis actuum sit finis, vt probatum est, tamen non congruè dicitur, actum adæquari, vel inadæquari fini, sed potius congruere, vel non congruere, adæquatur autem, vel inadæquatur legi, quæ ipsum præscribit, & quodammodo exprimit veluti signum practicum; & ideo potest dici, quod accipiendo rectitudinem pro adæquatione, prima ratio rectitudinis actuum sit lex; simpliciter tamen primum, quod debet concipi in actu recto, est congruitas ad finem operantis.

CAP. V. T. VI.

Soluantur Argumenta, quibus probatur, finem non esse primam regulam rectitudinis.

ADuersus ea, quæ disputauimus, potest obijci primò. Vnum quodque habet rectitudinem ex conformitate ad suam regulam; sed regula directiua humanorum actuum est lex; ut constat ex 1. 2. qu. 90. ar. 1.; ergo actus humanus habet rectitudinem ex conformitate ad legem.

Ad hoc Argumentum responsum est in initio cap. 4; vbi dictum est, quod non solum lex dirigit, sed etiam finis, propter quod finis congrue vocari potest lex, seu regula, non tantum operis, vt, exempli gratia, Scopus respectu sagittationis, sed etiam ipsius legis propriè dictæ; cum enim lex sit quid ordinatum ad finem, consequenter dirigitur, & accipit modum, & mensuram à fine. Conceditur tamen, quod lex propriè dicta, idest, dictamen practicum rationis emanans à Legislatore, magis propriè dirigit, nimirum, notando, & exprimendo actus, quibus ad finem peruenire debemus; propter quod à Salomone Prouerb. 6. 23. lex dicitur lux, & David in Psal. 18. *Præceptum Domini lucidum illuminans oculos.* Et iterum: *Lucerna pedibus meis verbum tuum, & lumen semitis meis.* At finis dirigit quodammodo tacitè, idest, tantum ostendendo seipsum, quo cognito consequenter cognoscitur, non posse perueniri ad ipsum, nisi per talia media, seu tales actus; cognito enim termino consequenter cognoscitur, non posse perueniri ad ipsum, nisi per talem viam; & hinc est, quod lex propriè, non finis definitur regula directiua humanorum actuum. Tamen, quia hic quærimus primum dirigens, & primum regulans, ideo hoc tribuimus fini, non legi; quia, hæc lex magis propriè, & expressè dirigit, tamen ad legem ipsam supponitur finis dirigens ipsam legem.

2. Obijcitur secundò. Si non adesset lex, non adesset peccatum; ergo prima ratio rectitudinis, vel irrectitudinis moralis est lex. Antecedens probatur ex illo Apostoli Rom. 7. *Peccatum non cognoui, nisi per legem; nam concupiscentiam nesciebam, nisi lex diceret: Non concupisces.* Et rursus: *Sine lege peccatum mortuum erat.* Et iterum: *Vbi non est lex, neque preuaricatio.* Item Augustinus lib. 2. de Peccatorum meritis, & remissione cap. 6. *Nec peccatum, inquit, erit, si quod erit, nisi Diuinitus inbecetur, vt non sit.*

Respon-

Respondetur primò, non valere Consequentiam; non enim omne illud, sine quo aliquid non est, est prima ratio essendi illius, ut patet de causis suis principalibus, instrumentis, conditionibus, multisque alijs, tum in physicis, tum in moralibus, quæ concurrunt ad aliquem effectum, seu, sine quibus non esset aliquis effectus, nec tamen sunt prima ratio essendi illius. Per idem etiam Argumentum probaretur, tum legem, tum naturam rationalem, tum iudicium rationis esse primam radicem rectitudinis, & irrectitudinis moralis, quia sine istis non adesset peccatum. Dicendum ergo ad Antecedens; quòd, ibi lex debet sumi pro obligatione, ubi enim non est obligatio agendi, vel omittendi, non potest esse peccatum, neque commissionis, neque omissionis. Ipse inclinationes rerum dicuntur leges earum, ut ab Apostolo Rom. 7. fomes, seu concupiscentia appellatur lex membrorum, & D. Thom. 1. 2. qu. 91. ar. 6. ait, quòd esse furibundum est lex canis; obligatio autem, est quædam moralis inclinatio subdita ad faciendus actus, ad quos ordinatur. Insuper. Inclinationem ad rectè operandum per gratiam, vel charitatem D. Thomas appellat legem novi testamenti. Vel, quòd nomine legis potest intelligi etiam finis, qui est prima regula in agibilibus, ut cap. præcedente ostensum est. Vel tandem, quòd, si non esset lex, non esset peccatum, quatenus homines, ut plurimum excusarentur à culpa propter ignorantiam, nam, quis sit finis hominis in particulari, & quis modus perueniendi ad ipsum, non est communiter notum; lex autem illud manifestat; unde in Decalogo primò ostenditur, quis sit finis hominis, dum dicitur: Ego sum Dominus Deus tuus, deinde, quibus medijs perueniatur ad ipsum, dum per præcepta primæ, & secundæ tabulæ diriguntur actus hominum ad Deum, ad seipsum, & ad proximum.

Ad testimonia Pauli dicitur, quòd, cum concupiscentia sit iure naturali mala, non est credendum, ut tantus Doctor malitiam eius solum ex prohibitione legis agnouerit; cum multi Ethnicorum eam, & cognouerint, & prodiderint. Præterea. Ante promulgationem legis in Syria, concupiscentia intuentur reprehensa in Scripturis. Dicendum ergo, quòd Paulus transfigurat in se personam hominis indocti, qui solum ex prohibitione legis scriptæ malitiam concupiscentiæ cognoscit, vel, quòd loquatur de peccato, prout est offensa Dei, ut legislatoris, non prout simpliciter est contra ordinem rerum, vel naturam rationalem, iuxta distinctionem D. Thomæ 1. 2. qu. 75. art. ultimo ad ultimum.

3. Verum, quia de hac re adest non levis controuersia inter Theologos; An, scilicet, omnia peccata sint talia ex prohibitione legis, an aliqua ex natura sua, præscindendo à lege, ad pleniorum solutionem

Argu-

Argumenti, & intelligentiam doctrinæ traditæ id ipsum est breuiter explicandum.

Quod ergo aliqua sint peccata intrinsecè, & ex natura sua, præscindendo à quacumque prohibitione legis æternæ (de hac enim est questio, nam quantum ad leges temporales constat, multa dari peccata ab ipsis non prohibita) sentiunt Scotus in 3. dist. 37. qu. 1. Gabriel eadem quæst. ar. 2. Riccardus art. 1. qu. 5. Durand. in 1. dist. 47. qu. 4. Sotus libro 2. de Iustitia, & Iure quæst. 3. ar. 8. Vasquez 1. 2. quæst. 97. & alij plures.

Ex aduerso D. Thomas 1. 2. qu. 72. ar. 6. ad 4. expressè ait: idèd aliquid esse peccatum, quia prohibitum est lege æterna; vnde ibidem approbat definitionem Augustini de peccato datam per oppositionem ad legem æternam; & qu. 19. ar. 4. affirmat, bonitatem actionis magis pendere à lege æterna, quam ab humana ratione; quia illa est causa primæ, hæc verò secunda; constat autem, non posse dari actum bonum, vel malum, nisi per conuenientiam, vel repugnantiam ad rationem; ergo neque poterit dari, nisi per conformitatem, vel oppositionem ad legem æternam. D. Thomam sequuntur sui discipuli, & præter eos Bonauentura dist. 35. dub. 4. cir. textum. Ocham qu. 19. ad 3. & 4. Gerson, tract. de Vita spirituali lect. 1. Alphabeto 61. litt. E.

4. In hac re existimo dicendum primò. Si nomine legis æternæ intelligatur formale, & expressum dictamen, prædicum liberum rationis, & voluntatis Diuinæ alia præcipientis, alia prohibentis (quo sensu communiter sumitur lex æterna) non ideo mala sunt quæcumque, mala sunt, quia hac lege prohibentur, immo pleraque mala sunt ex sua intrinseca natura, propter quod hac lege prohiberi debuerunt. Probatur; quia infidelitas, idololatria, odium Dei, mendacium, blasphemia, furtum, homicidium, adulterium, aliaque ita ex natura sua mala sunt, vt, etiam si præscindi possit ab huiusmodi prohibitione, adhuc ea sint mala, neque Deus possit ea non reprobare, seu non prohibere; quod fatetur etiam D. Thomas 1. 2. qu. 100. ar. 4., vbi docet, præcepta Decalogi esse indispensabilia etiam à Deo; ex quo sequitur, non ideo ea esse mala, quia à Deo liberè prohibita; tunc enim Deus posset in ijs dispensare. Si autem necessario Deuse ea debet prohibere, & si necessario cognoscit ea esse mala, sequitur, quod sint mala ex sui natura, non ex vi liberæ prohibitionis. Et sanè ex eo præcisè, quod Deus instituerit ordinem rerum, sequitur, aliqua opera esse peccata, nimirum omnia ea, quæ sunt contra ordinem: in perturbatione enim ordinis consistit ratio peccati; quæ proinde ex ipsa institutione ordinis sunt a Deo virtualiter prohibita.

Ad hoc Argumentum solet responderi, quod, præscindendo à pro-

prohibitione huiusmodi legis, illa opera non essent mala moraliter, sed tantum naturaliter ob disconvenientiam à natura rationali, sicut calor est naturaliter malus aquæ. Alij verò, & quidem communius, respondent, quòd non essent peccata Theologica, sed purè Philosophica.

Prima Responsio nulla est. Illa enim opera essent moralia, idest, procedentia ex deliberatione, & essent mala, vt conceditur; ergo essent mala moraliter. Rursus, disconvenirent creaturæ rationali, vt hæc est voluntariè operatiua, ita quòd malè ageret; ergo essent mala moraliter.

Secunda autem Responsio etiam deficit; si enim nomine peccati purè Philosophici intelligit peccatum contra rectam rationem tantum, non verò contra Deum, id falsum est, & impossibile; quidquid enim, rectæ rationi repugnat, repugnat etiam Deo, vt Auctori, & exemplari rectæ rationis; nam recta ratio creata est participatio luminis, seu rationis diuinæ. Rursus. Quidquid est contra aliquem ordinem, est contra Auctorem ordinis; sed ordo rationis est à Deo; ergo quidquid est contra ordinem rationis, est contra Deum. Ex quo patet, non posse omnino præscindi ab ordine ad voluntatem, & rationem Diuinam saltem virtualiter, & implicite in actibus humanis siue bonis, siue malis; ordo enim rerum est Dei ratione, & voluntate constitutus; sed ij sunt actus boni, qui sunt iuxta ordinem rerum, ij verò mali, qui contra; ergo semper actus boni sunt secundum rationem, & voluntatem diuinam, mali verò contra.

Si verò nomine peccati purè Philosophici intelligunt peccatum eius, à quo non cognoscitur Deus, siue eius præcepta; sic non præscinditur lex æterna à Deo, sed cognitio Dei à peccatore; & nihilominus adhuc peccatum non cognoscentis Deum est malum moraliter, & culpa, vt patet; ergo dantur peccata, quæ sunt talia ex natura rei, non ex vi legis æternæ, eo modo acceptæ, aut ex vi cognitionis Dei, & præceptorum eius.

5. Existimo dicendum secundò. Si nomine legis æternæ intelligatur ratio, vel voluntas Dei statuens ordinem rerum, potest concedi, quòd, ideo peccata sunt, quæcumque peccata sunt, quia contra hanc legem sunt. Explicatur Conclusio; Namine enim legis æternæ communiter intelligitur ratio, vel voluntas Dei, quæ ordinem naturalem conservari iubet. perturbari verat, vt patet ex Augustino lib. 22. contra Faustum cap. 27. quæ ratio, vel voluntas intelligitur posterior ratione, & voluntate Dei, qua statuit ordinem rerum; Dicimus ergo, quòd nomine legis æternæ potest intelligi etiam ratio, & voluntas Dei, qua statuit ordinem rerum, præscindendo adhuc à formali, & expresso dictami-

tamine, quo alia iubet, alia vetat; &, si in hoc sensu intelligatur lex æterna, concedi potest, omne peccatum, ideo esse peccatum, quia est contra hanc legem. Probatur; Quia omne peccatum, ideo est peccatum, quia est contra rationem, & voluntatem, seu legem Dei statuentis ordinem rerum. Quod autem talis ratio, seu voluntas Dei congruè appelletur lex, patet, quia præfigit modum, & ordinem rerum. Hinc Prouerb. 8. dicitur: *Quando certa lege, & giro nullabat abyssos, & legem ponebat aquis.* Et Augustinus sæpius dicit, Deum lege sua omnia ordinare. Dictamen insuper illud practicum, quo expressè quædam iubentur, quædam prohibentur, quodque communiter appellatur lex æterna, fundatur in priori ista ratione, & voluntate; quia enim Deus talem ordinem instituit, consequenter iubet, quæ ad illius conseruationem, faciunt, prohibet, quæ perturbant; & etiam si non expressè iuberet, aut prohiberet, seu talis iussio, aut prohibitio non esset nota creaturæ, adhuc hæc teneretur conseruare ordinem rerum statutum à Deo; ipsa enim institutio talis ordinis, seu voluntas statuendi, est virtualiter iussio conseruationis illius, & prohibitio perturbationis.

Et certè ex ordine rerum cognoscimus, quænam sint æterna Dei lege prohibita, quænam præcepta. Hinc Augustinus 22. contra Faustum cap. 27. docet, æterna lege animam præponendam corpori, rationem cæteris facultatibus animæ, & contemplationem cæteris actibus rationis; nec aliunde probat, quàm ex ordine rerum, quia, scilicet, anima natura sua est præstantior corpore, ratio cæteris facultatibus animæ, & contemplatio cæteris actibus rationis. Hoc eodem modo procedūt Theologi, ut discernant, quænam quibusnā sint præponenda, vel postponenda, quænam recipienda, quænam respuenda; nā illa lex nō est de omnibus promulgata.

Ex his potest Responderi ad Authoritatem Augustini superiore Argumento adductam, in qua dicitur, nullum esse peccatum, nisi sit contra Diuinam iussionem; verum enim est de iussione virtuali, & implicita, quæ continetur in ipsa voluntate statuente ordinem rerum, non autem de iussione formali, & explicita. Cæterum ex illa authoritate, non plus sequitur, quàm, quodlibet peccatū esse prohibitum à Deo; quod utique verum est, quia saltem est contra ordinem rerum à Deo statutum, vel, quia de facto adest lex æterna prohibens quæcumque peccata sunt.

6. Obijcitur 3. Peccatum definitur ab Augustino 22. contra Faustum cap. 27. Dictum, factum, concupitum contra legem æternam; quam definitionem D. Thom. 1. 2. qu. 71. art. 6. & omnes Scholastici amplectuntur; ergo prima ratio rectitudinis, vel irrectitudinis actuum est lex æterna.

Respondetur, Augustinum definiuisse peccatum per ordinem ad regu-

Cap. VI. *Non omne mal. quia prohib.* 241

regulam expressiorem, & notiore? non verò in ordine ad primam simpliciter; patet enim, quòd non potest dari deuiatio à lege, quin deuiat à fine, immo prius à fine, quam à lege, siquidem lex ipsa est ordinata ad finem; ergo lex non est prima regula, sed bene immediatior, & expressior; ideo Augustinus definit peccatum per oppositionem ad legem.

Obijcitur 4. Actus est moralis quatenus procedit à ratione, non quatenus est ordinatus ad finem; ergo est bonus, vel malus moraliter, quatenus conformis, vel difformis rectæ rationi, non quatenus tendit, vel deuiat à fine. Antecedens est certum. Consequentia probatur. Ab eodem sumitur ratio generica, & ratio specifica; sed morale est genus ad bonum, & malum morale; ergo, si moralitas sumitur in actu per ordinem ad rationem, per ordinem ad eandem debet sumi ratio bonitatis, & malitiae; ergo non per ordinem ad finem.

Respondetur, non posse ab actu morali præscindi ordinem ad finem; quicumque enim actus est tendentia in finem, vel immediata, vel mediata, id est, vel in finem, vel in media, quæ utique referuntur ad finem. Quare, licet actus non dicatur moralis, quatenus tendit in finem, sed quatenus procedit à ratione, illud enim conuenit etiam actibus brutorum, & naturæ) tamen ab ipso actu morali, id est, procedente à ratione, & voluntate, non potest præscindi ordo ad finem, aliter præscinderetur ab eo ratio actus. Erit ergo actus moralis, qui procedit à ratione secundum ordinem ad finem; eo autem ipso, quo actus est ordinatus ad finem, potest haberi in eo ratio boni, vel mali; & in naturalibus erit bonitas, vel malitia naturalis, in moralibus autem bonitas, & malitia moralis; quare, sicut in actu semper est ordo ad finem, ita semper sumitur bonitas, & malitia eius per ordinem ad finem. Argumentum ergo tantum probat, non posse dari bonitatem, & malitiam moralem, nisi in actibus procedentibus à ratione, non verò, quòd hæc non desumantur per ordinem ad finem.

C A P V T VII.

An malitia moralis actus consistat in positiuo, an verò in carentia?

1. **D**iximus, bonitatem, & malitiam actuum humanorum primariò attendi per ordinem ad finem, licet possit etiam attendi secundariò per ordinem ad legem, naturam rationalem, iudiciumq; rationis. Videndum modò est, quid sit bonitas, & malitia moralis. An, sci-

H h

licet,

licet, sit quid positivum; an verò carentia; &, quantum ad bonitatem actus, clarum est consistere in positivo, scilicet, in ordine directo ad finem, vel conformitate ad legem; de malitia verò morali est gravis difficultas, an consistat in positivo, an in carentia. Est autem sermo de positivo, vel carentia physica; quamvis enim loquamur de malitia morali, id tamen de ea quærimus, an consistat in aliquo positivo physico, an in carentia physica, idest, an voluntas malè moraliter agat propter physicam operationem, quam elicit; an propter carentiam alicuius rei, vel modi, vel gradus, vel relationis, vel rationis physicæ in ipsa operatione.

2. Pro resolutione distinguendum est duplex peccatum; vnum commissionis, alterum omissionis, idest, vnum, quo facimus prohibita, alterum, quo negligimus præcepta; & dicendum; Quòd peccatum, seu malitia commissionis consistat in ipsa positiva operatione voluntatis, non in carentia vlla illi annexa. Peccatum verò omissionis consistat in carentia operationis, quàm voluntas exercere tenetur. Pro hac conclusione Theophylus Rainaudus refert innumeros, ex omni parte Authores, & Aversa p. 2, qu. 18, sect. 29. reputat eam adeò certam, vt dicat, oppositam sententiam contendere de nomine, quia rem ipsam omnino negare non potest; sequitur etiam Vasquez disput. 95. Probatur clarè ex terminis; nam commissio operis prohibetur à lege, & committere, seu facere contra legem est aliquod positivum; sed in repugnantia ad legem consistit malitia; ergo hæc consistit in aliquo positivo. Quod magis patet à contrario; nam peccatum omissionis consistit in carentia actus debiti, seu præcepti; ergo peccatum commissionis debet consistere in ipso exercitio actus prohibiti, nam præcepto negatiuo, idest, de non faciendo, non potest formaliter opponi, nisi actus positivus; ergo ipsa positiva commissio operis prohibiti erit formaliter malum, & peccatum.

Fortè dicetur, non prohiberi à lege operationem physicam, sed deformitatem, seu carentiam rectitudinis, idest, non prohiberi operationem propter physicam entitatem, sed propter carentiam rectitudinis annexam; quare carentia inficiens operationem physicam, erit formalis malitia, seu peccatum.

Sed contra. Quia carentia, quam dicunt, vel est conformitatis ad legem, vel congruitatis ad finem, aut ad creaturam rationalem. Non primum; quia tunc leges reflecterent supra seipsas, idest, fierent leges propter ipsas leges, quod est absurdissimum. Probatur Consequentia; quia tunc præciperetur actus, vt fieret quid conforme legi præcipienti, & prohiberetur, ne fieret actus difformis legi; at hoc est absurdum, nam actus præcipiuntur, vel prohibentur à lege, quia conducunt, vel repugnant bono publico, aut alteri bono fini, non, vt fiat aliquid con-

forme legi, seu ne fiat aliquid difforme legi; ergo malitia actus non potest esse præcisa carentia conformitatis ad ipsam legem. Rursus. Deformitas carentiæ conformitatis ad legem non adest in actu, antequam prohibeatur; quod autem prohibetur displicet, antequam prohibeatur, ideo enim prohibetur; ergo non prohibetur actus propter carentiam, seu deformitatem, quam contrahit ex ipsa prohibitione; sed ratione sui ipsius, & propter incongruitatem ad finem, seu bonum publicum; aliter lex gratis, & irrationabiliter prohiberet actus. Tertiò. Tunc lex prohiberet istam deformitatem, & simul illam induceret; prohiberet, ut supponitur; induceret autem, quia non esset deformitas in actu, nisi ex prohibitione legis factæ propter ipsam legem, siquidem prohiberet actum propter carentiam conformitatis ad seipsam; ergo lex simul prohiberet, & induceret talem deformitatem.

Si verò dicatur à lege prohiberi actum propter carentiam congruitatis ad finem, aut convenientiæ ad creaturam rationalem. Contra est; quia ipsum positivum, quod est in actu repugnat creaturæ rationali, & fini eius; ergo positivum propter seipsum prohibetur à lege. Antecedens patet: Odium enim Dei, furtum, & cætera opera mala per seipsa repugnant fini operantis, & assequutioni eius, & per seipsa disconveniunt creaturæ rationali, atque eam dehonestant. Et Confirmatur exemplo naturalium; nam in naturalibus non solum est malum privari forma debita, sed etiam affici forma opposita, & repugnante, ut aquæ non solum malum est privari frigore, sed etiam malum est affici calore; ergo in moralibus non solum malum erit carere rectitudine actus præcepti, id est, non facere, quod lex præcipit, quod est peccatum omissionis, sed etiam exercere actum contrarium legi, quod est peccatum commissionis.

3. Ex dictis conficitur ratio fundamentalis, & à priori pro Conclusionem. Bonum enim & malum morale in actibus humanis desumuntur per ordinem ad finem, vel legem, vel ipsam creaturam rationalem; sed homo dupliciter potest se male habere respectu istorum, privatiuè, non accedendo ad finem, non exercendo actus conformes legi, & convenientes creaturæ rationali; & hæc sunt peccata commissionis; positivè, convertendo se ad praviu finem, committendo contra legem, exercendo actus repugnantes creaturæ rationali; & hæc sunt peccata commissionis; ergo peccatum non tantum consistit in privatiuo formaliter, sed etiam in ipso positivo.

Et, quamvis concederetur, in quolibet actu malo concipiendam esse aliquam carentiam ex supra dictis, adhuc teneremur fateri, ipsum positivum actus mali esse malum formaliter; nam, quod essentialiter trahit malum, seu malitiam moralem, necessario est malum moraliter; licet

enim in bono possit esse malū, non potest tamen esse bonū, quod essentialiter trahit malum: essentialiter, inquam, per positivam connexionem, aut influxum, non per simplicem defectum virtutis. Si enim, exempli gratia, mors est mala viventi, etiam infirmitas, quæ ducit ad mortem; & si voluntas essentialiter traheret peccatum, non bona, sed mala esset; sicuti est mala concupiscentia, quæ natura sua inclinatur ad malum, itæque habitus vitiosi; si ergo quod inclinatur ad malum, malum est, multo magis, quod essentialiter trahit malum; sed multi actus positivi trahunt essentialiter carentiam rectitudinis, ut odium Dei, blasphemia, mendacium, & similia, quæ non possunt absolui ab irreductibilitate; ergo aliqui actus positivi propter ipsum positivum formaliter sunt mala, seu peccata.

4. Insuper Aduersarij inde saluant, vel contendunt, omne peccatum etiam commissionis consistere in carentia rectitudinis, quia dicunt, facere contra legem, esse non facere iuxta legem; sed multo probabilius, multoque fortius potest dici ex opposito, quod, non facere iuxta legem, est facere contra legem; immo hic modus loquendi est vtitissimus non tantum apud Theologos, sed etiam apud Iuristas, et ostendit Nauarrus in Enchiridio præludio 6. num. 7., qua ratione omne peccatum, etiam omissionis dicitur: factum, concupitum, dictum contra legem æternam, ut obseruant communiter Scholastici cum D. Thoma 1. 2. qu. 22. ar. 6. ad primum; ergo, si vim faciunt in modo loquendi, ipsum peccatum omissionis reducetur ad commissionem, atque adeo consistet in positivo.

5. Si peccatum consistit formaliter in carentia rectitudinis debite inesse, vel debite in esse actui, vel debite voluntati; non voluntati; quia hoc non solent dicere Doctores, cum quibus disputamus. Neque debite inesse actui, quod communius dici solet; nam multi actus sunt omnino incapaces rectitudinis, ut odium Dei, blasphemia, mendacium, &c.

Solet responderi; quod isti actus, licet sint incapaces rectitudinis secundum suam rationem specificam, sunt tamen eius capaces secundum rationem genericam, & hoc sufficere, ut dicantur priuati rectitudine debita. Affertur exemplum de Talpa, cui non debetur visio quatenus talpa est, sed quia debetur ei, quatenus animal est, ideo dicitur priuata visu.

Sed contra est primo; quia tunc actus esset priuatus rectitudine consideratus secundum rationem genericam, non secundum rationem specificam, quia, ut dicitur, tantum secundum rationem genericam potest habere rectitudinem; atque adeo esset malus tantum secundum rationem genericam, non secundum specificam, sicut in exemplo, cæ-

citas

citās non est malum talpæ, vt talpa est, sed tantum, vt animal est. At in actibus, de quibus loquimur, debet omnino verificari oppositum, idest, quod sint mali secundum propriam, & specificam rationem, non verò secundum rationem genericam communem actibus bonis, & malis; nam odium Dei, mendacium, &c. sunt mali formalissimè, vt tales actus speciei, & non, vt actus in communi. Secundò. Quia, si ad malitiam sufficit capacitas rectitudinis, quàm habet actus secundum genus, sequeretur, quod multæ malitiæ adunarentur in eodem actu; nam ratio generica actus est capax cuiuslibet rectitudinis; ergo ille actus esset malus secundum omne genus rectitudinis, quod non habet. Tertiò. Quia contra eandem virtutem adsunt duo vitia, vnum per excessum, alterum per defectum; ergo malitia talium vitiorum non potest esse carentia; quia, cum vna sit rectitudo virtutis, vna etiam esset carentia; at vitia sunt duo; ergo eorum malitia non consistit in carentia rectitudinis virtutis oppositæ. Quartò. Quia datur peccatum omissionis, quod est carentia actus debiti, vt omnes fatentur; at carentia, nec considerata secundum genus potest esse capax rectitudinis actus boni oppositi. Quintò. In odio Dei, blasphemia, & similibus, non potest assignari, quænam carentia sit formalis malitia eorum; nam in odio Dei maximè assignaretur carentia amoris, & in blasphemia carentia laudis, & benedictionis Diuinæ; sed multò peius est, Deum odisse, quàm non amare, Deum blasphemare, quàm non laudare; ergo malitia istorum actuum non potest consistere in carentia rectitudinis actus, virtutis oppositæ.

6. Aliter Mastrius Scotista tom. I. Meth. disp. 4. qu. 13. num. 223. saluat, quomodo actui essentialiter malo insit capacitas rectitudinis. Dicit enim, hoc saluari, si consideretur actus sub indifferentia passiva, ad elici, & non elici, continuari, & non continuari. Sicut enim, inquit, voluntas potest considerari sub indifferentia actiua ad elicere actum, & non elicere, & per hoc debet habere rectitudinem; ita actus potest considerari sub indifferentia passiva ad elici, & non elici, & per hoc est capax rectitudinis; & sicut voluntas potest considerari, vt determinata, ita etiam actus, vt elicitus. Atq; hanc declarationem dicit esse Scoti Quodl. 18. ar. 2.

Hæc Responsio est cæteris absurdior: Destruitur enim, omnis necessitas veritatis, si ex eo, quod res contingenter est, inferitur, quod contingenter habeat sua prædicata. Sic enim dicitur, hominem posse esse rationalem, & irrationalem, si consideretur sub indifferentia passiva ad produci, & non produci; non minùs enim essentialiter homo est animal rationale, quàm odiù Dei sit actus malus. Si ergo odiù Dei dicitur capax rectitudinis, si consideretur sub indifferentia passiva ad elici, & non elici, idest, ad esse, & non esse, ita dicitur homo capax irrationalitatis, si con-

consideretur sub eadem indifferentia passiva. Aliud ergo est, rem contingenter fieri, aliud contingenter esse huius, vel illius naturæ, aut contingenter habere hæc, vel illa prædicata; primum conuenit omnibus effectibus liberis, & contingentibus; secundum autem conuenit rebus quantum ad prædicata accidentalibus, quæ possunt adesse, & abesse, nulli autem quantum ad prædicata essentialia, vel propria; quare, cum odium Dei sit essentialiter malum, non potest dici capax rectitudinis, si consideretur, ut indifferens ad esse, & non esse; tunc enim fit transitus à contingentia ad essendum ad contingentiam ad habendum hæc, vel illa prædicata. Paritas de voluntate nulla est, immo est ad oppositum. Voluntas enim, ut causa ex natura sua est indifferens ad eliciendum, & non eliciendum actum, & ad eliciendum hunc, vel illum, atque adeo indifferens ad bonum, & malum faciendum; at odium Dei, ut ens intrinsecè, & essentialiter est determinatum ad malum; quare sicut, si voluntas ut causa esset ex natura sua determinata ab bonum, vel malum faciendum, non esset indifferens; ita, cum odium Dei, ut ens sit ex natura sua determinatum ad malitiam, non potest considerari, ut ens indifferens ad bonitatem, & malitiam.

C A P V T VIII.

Ostenditur, quòd secundum Augustinum malitia peccati commissionis consistit in positiuo.

1. **Q**uamuis Augustinus totus fuerit in euertenda natura mala, quam Manichæorum hæresis adstruebat; proptereaque semper docuerit, malum non esse naturam, sed priuationem, & corruptionem naturæ, siue boni, tamen perspicuè etiam docet, malitiam peccati commissionis consistere in ipsa actione positiva. Primò igitur afferimus cap. 13. libri contra Secundinum, ubi expressè docet, ipsam consensionem erga obiectum illicitum esse formaliter malam, ita ut anima fiat mala, dum illam habet consensionem. Sic autem proponit quæstionem inter se, & aduersarium cap. 12. *Certe omnis inter nos discretio est, quòd vos substantiam quamdam malum esse dicitis, nos verò non substantiam, sed inclinationem ab eo, quod magis est, ad id, quod minus est, malum esse dicimus.* Et cap. 14. *Ex quo, inquit, iam intelligis, fieri posse, ut in bona substantia, sicut est anima, sit aliquod malum, quod non est substantia, sicuti est consensio, ex quo malo, vocatur etiam anima mala: peccatrix enim utique mala est; peccat autem, cum consentit malo.* Una igitur, eademque

Cap. VIII. Iuxta Arg. Malit. comm. 5^c. 247

queres, idest, anima, inquantum substantia est, bona est, inquantum autem habet aliquid mali, quod non est substantia, idest, consensionem ipsam, intantum mala est; non enim ex profectu, sed ex defectu habet hanc consensionem. Ergo Augustinus docet, animam esse malam, & peccatricem, inquantum habet aliquem actum positivum, idest, ipsam consensionem, quæ est inclinatio positiva, & mala; Ergo secundum Augustinum malum peccati commissionis non consistit in carentia, seu priuatione, sed in actione positiva.

Dicetur: Augustinum hic loqui de malo, & peccato materialiter, non formaliter, idest, quod illa consensio, seu inclinatio sit materiale, quod vocant, substratum peccati, non verò malum formaliter. Sed contra est; quia controuersia Augustini cum Manichæo non erat de malo materialiter, sed formaliter; nam Manichæi ipsam substantiam malam formaliter asserbant, proinde adittebant duos Deos, vnum Auctorem boni formaliter, alterum mali formaliter; cum ergo Augustinus totam controuersiam eam dicat, quod Manichæi substantiam, Catholici verò non substantiam, sed inclinationem malum facerentur, loquitur de malo formaliter, aliter non loqueretur, ad propositum contra Manichæos.

Quod autem subdit Augustinus, animam non habere consensionem malam ex profectu, sed ex defectu, non significat, ipsam consensionem esse defectum physicum; tunc enim contradiceret verbis præcedentibus, quibus dixerat, hanc consensionem esse inclinationem, inclinatio enim est positivum physicum; sed provenire ex defectu ipsius animæ, quatenus condita est ex nihilo; ideo enim creatura rationalis peccare potest, quia est ex nihilo, ut sæpissimè docet idem Augustinus. Vel, habere ex defectu, quatenus per consensionem peccaminosam anima moraliter deficit, & elongatur à summo bono.

2. Secundò. Afferimus aliud testimonium Augustini lib. 12. Confess. cap. 11; vbi cum Deo sic loquitur: *Hoc solum à te non est, quod non est, motusque voluntatis à te, qui es, ad id, quod non est, quia talis motus delictum, atque peccatum est.* Ergo Augustinus hic loquitur de peccato formaliter, non materialiter; nam excludit ab eo causalitatem Diuinam, materiale autem peccati, etiam aduersarijs fatentibus, causatur à Deo; sed non negat, peccatum esse à Deo, quia peccatum sit non ens, immo opponit, peccatum eis, quæ non sunt, dum dicit, duo non esse à Deo, & quæ non sunt, & quæ peccata sunt; ergo peccatum formaliter secundum Augustinum non est non ens, sed quid positivum; vnde & appellat ipsum motum voluntatis, qui tamen adhuc non sit à Deo; quod quomodo intelligendum sit, speciali capite demonstrabitur. Et certè non potest, neque secundum Augustinum, neque secundum rationem ideo tolli

tolli à Deo causalitatem peccati formaliter, quia ipsum sit non ens, sed carentia; nam etiam carentias, & priuationes, non secus, ac entia, Augustino auctore, Deo tribuere debemus; sic enim ille loquitur libro de Natura boni cap. 16. *Deus, inquit, certa loca, & tempora non illuminando, tenebras facit tam decenter, quàm dies: si enim nos, continendo vocem, decenter interponimus in loquendo silentium, quantò magis illa quarundam rerum priuationes decenter facit, sicut rerum omnium perfectus artifex? Vnde etiam in hymno trium puerorum lux, & tenebra laudant Deum.* Hæc Augustinus ibi; & similia cap. 7. eiusdem libri. Quare mirandum est, Authores oppositæ sententiæ totam malitiâ, culpabilitatem, deformitatem, odibilitatem, vituperabilitatem, deordinationem, punibilitatem peccati in eo statuere, quia carentia est.

3. Probatur 3. Quia peccatum definitur ab Augustino: *Dictum, factum, concupitum contra legem æternam*; sed in hac definitione nihil sonat carentiam, immo totum est positium; ergo peccatum non consistit in carentia.

Respondet Rada controuersia 6. de Essentia peccati in explicatione quæstionis; quòd ly factum, dictum, &c. significat materiale peccati; ly verò, contra legem æternam, significat formale. Sit ita; sed ly contra legem non dicit carentiam, sed ordinem positium repugnantia; ergo secundum Augustinum peccatum formaliter consistit in positio. Reuera autem oppositio ad legem non est quid superadditum actui, sed est ipsa ratio differentialis actus comparata ad legem; sicut in calore oppositio ad frigus non est quid superadditum calori, sed est ipsa ratio caloris comparata ad frigus; vnde, sicut calor opponitur frigori, non quia qualitas est, sed quia calor est, ita actus malus opponitur legi, non quia actus est, sed quia talis actus est; & sicut ille opponitur frigori per suum positium, ita peccatum commissionis per suum positium opponitur legi.

Probatur 4. Quia idem Augustinus lib. de Duabus animabus cap. 11. sic definit peccatum: *Peccatum est voluntas consequendi, vel retinendi, quod iustitia vetat, & vnde liberum est abstinere*; In qua definitione nulla carentia ponitur, nam voluntas, & consequi, & retinere, positia sunt. Neque in ly, *quod iustitia vetat* potest intelligi quidpiam priuationis; nam, & vetare positium est, & actus positius est, qui vetatur, ut patet in præceptis negatiuis. Rursus idem colligitur ex sequentibus particulis: *& vnde liberum est abstinere*; abstinere enim dicit priuationem, cui opponitur actus positius; at peccatum est, cum facimus id, à quo possumus, & debemus abstinere; ergo ipsum opus positium oppositum priuationi, siue abstinentiæ est peccatum formaliter secundum Augustinum.

C A P V T IX.

Ostenditur etiam malum naturale relatiuè dictum, idest, respectu alterius, consistere in positio secundum Augustinum, & veritatem.

1. **V**T plenius percipiatur peccatum commissionis formaliter consistere in positio, declarare intendimus, quod etiam malum naturale relatiuè dictum consistit in positio, maximè, quia Authores oppositæ sententiæ, qui moralem malitiam collocant in carentia, id intendunt etiam de malo naturali, immo inde idem colligunt de peccato. Quod igitur malum naturale dictum relatiuè, scilicet, quod non est malum secundum se, sed solum respectu alterius, consistat in positio, probatur primò ex Augustino lib. de Natura boni cap. 36. vbi loquens de spinis, & tribulis, sic ait: *Habent tales herba naturam, & speciem, & ordinem suum, quæ, si quis sobriè considerauerit, laudanda reperiet; sed ei naturæ ista mala sunt, quam peccati merito sic coerceri oportebat.* Ecce Augustinus clarè docet, spinas, & tribulos esse malos, non secundum se, sed respectu naturæ humanæ peccatricis. Et rursus ibidem: *Cruciatu, inquit, est damnatus malus, quorum peccatis est debitus.* Et libro contra Adimantum cap. 26. *Dens, inquit, malum fecit, quod non ipse Deo malum est, sed eis, in quos vindicat.* Et 1. Confess. cap. 13. affirmat, dari malum in natura respectu alicuius particularis creaturæ, licet non possit dari respectu Dei, vel respectu totius vniuersitatis; sic enim loquitur: *Tibi, idest Deo, omnino non est malum, non solum tibi, sed nec vniuersa creatura tua, quia extra te non est aliquid, quod perumpat, & corrumpat ordinem, quem posuisti eis; in partibus autem eius quædam quibusdam, quia non conueniunt, mala putantur, & eadem ista alijs conueniunt, & bona sunt, & in seipsis bona sunt.* In quibus verbis insinuat ab Augustino distinctio boni, & mali, absolute, & respectiue. Et de bono respectiue quidem, dum ait, aliqua esse bona, quia conueniunt alijs; hoc enim est esse bonum respectiue; & de bono absolute, dum ait, quod sunt bona in seipsis. De malo respectiue, dum ait: *Quædam quibusdam non conuenire, & ideo putari mala.* Non vocat autem hæc absolute mala, sed ait, putari mala, ad maiorem cautelam aduersus Manichæos, nè, scilicet, crederetur, ab ipso admitti naturas malas; vel etiam, quia ex hoc quod vna res est mala alteri, potest videri eam esse in se malâ, licet reuera id non sequatur. Item lib. 21. contra Faustum cap. 11. ait, timor

rem esse malum magnum timenti . Et primo Retractionum cap. 26: explicat, quo pacto intelligendum sit, Deum non esse Authorem mali, scilicet, de malo culpe, non pænæ: *Malorum*, inquit, *pæna, qua à Deo est, malum est quidem malis, sed in Dei bonis operibus est, &c.*

2. Et certè, nec Augustinus vnquam negauit, dari naturas, quæ sint malæ relatiuè, nec ab vilo negari potest, nisi litigare velit de vocibus; quis enim negare potest, vnâ rem esse alteri contrariam, contrarietateq; exerceri ratione ipsarum naturarum, non alicuius carentiæ, vel priuationis? Sic certè contrariantur primæ qualitates; vnde Augustinus de Natura, & gratia cap. 54. *Substantia*, inquit, *non per seipsas, sed per suas qualitates, sicut aqua, & ignis dicuntur sibi esse contraria*. Et lib. de Fide, & Symbolo cap. 4. Et 12. de Ciuit. Dei cap. 2. Et 1. de Moribus Manichæorum cap. 1. *Si quæreretur*, inquit, *quid sit albo contrarium, responderetur, nigrum. Si quæreretur, quid sit calido contrarium, responderemus, frigidum, & quæcumque similia*. Certè autem res, quæ alteri contrariatur, non est ei bona, sed mala; clamat enim Augustinus 2. de Moribus Manichæorum cap. 2. *Quis ita est mente cæcus, qui non videat, id cuique generi malum esse, quod contra eius naturam est?* Et rursus: *Nulla pugna est sine malo*. lib. 5. cōtra Iulian. c. 5. Et: *Nemo vincitur à sibi bono, sed à malo*. 3. cōtra Iul. c. 27. Quod etiâ euidenter probatur; nā contrariari, & conuenire opposita sunt; sed quod alteri conuenit, quatenus conuenit, bonum ei est; ergo quod contrariatur, quatenus contrariatur, malum est. Neque potest dici indifferens; nam indifferens est, quod neque conuenit, neque contrariatur; ergo quod contrariatur dicendum est malum; sed contrariatur ratione positiui: calor enim, & frigus per suas positiuas naturas, vt Augustinus dixit, contrarij sunt; ergo malum alteri consistit in positiuo. Nec aliud intendimus, cum dicimus, vnâ rem esse alteri malam, nisi esse alteri contrariam, & contrarietate ipsa nocere. Propter hoc etiam vna res fugit alteram; sicut enim nulla res appetit, nisi conueniens, seu bonum, ita nec fugit, nisi malum; non fugit autem priuationem, sed rem ipsam contrariam, sicuti aqua calorem; nec appetit conuenientiam, sed rem ipsam, quæ conuenit; ergo vna res est alteri mala. Præterea; non sola conseruatio, sed res, quæ conseruat, est bona rei conseruatæ; naturalia enim appetunt loca, in quibus conseruantur; ergo non sola corruptio, sed res, quæ corrumpit, est mala rei, quam corrumpit. Vtteriùs: Natura non resistit, nisi ei, quod est sibi malum; sed non resistit priuationi, sed alteri naturæ contrariæ; ergo ipsa natura contraria est alteri mala. Tandem: ipsa carentia potest habere rationem boni; ergo natura positiua rationem mali. Antecedens patet, quia carere qualitate nociua bonum est, sicuti aquæ carere calore. Consequentia sequitur. Si enim carentia est bona ali-

Cap. X. Solu. Arg. contra mal. rel. posit. 251

na alicui, necesse est, quod forma opposita sit ei mala; &, si non solum positium, sed etiam carentia potest esse bona, non solum priuatiuum, sed positium quoque poterit esse malum.

Hæc sententia est Ægidij in 2. dist. 3. p. 2. qu. 1. ar. 1. ubi distinguit quatuor modos, quibus aliquid possit dici malum. Primò; quod suæ essentia sit mala. Secundò, quod vi suæ formæ inclinetur in malum. Tertiò, quod vi suæ materiæ inclinetur in malum. Quartò, quod sit malum alteri. Tres primos modos improbat, ut impossibiles, quartum recipit, tamquam verum, & de mente Augustini.

C A P V T X.

Soluuntur Argumenta ex ratione contra malum alteri positivè dictum.

1. **C**ontra determinata capite præcedenti arguitur. Malum alteri habet annexam priuationem bonitatis eius, cui est malum, qua priuatione seclusa non esset malum; ergo malitia consistit in illa priuatione, qua intellecta intelligitur malum, &, qua ablata, tollitur.

Respondetur primò, Antecedens esse falsum; nam id, quod est malum alteri, non habet annexam priuationem bonitatis eius, cui est malum; nam priuatio est in subiecto, quod caret forma sibi debita; ergo non res, quæ nocet, sed illa, cui nocetur, posset dici priuata sua bonitate; & insuper res ipsa, seu subiectum, cui nocetur, non semper malè se habet propter physicam priuationem alicuius boni, immo dupliciter res potest se malè habere, vel detractione bonorum, idest, perfectionum suæ naturæ debitorum; ut, cum homo priuatur oculo, vel manu; vel appositione malorum, idest, rerum, seu formarum suæ naturæ repugnantium, ut cum aqua calefit; ergo non semper res malè se habet propter priuationem alicuius boni, sed etiam propter positivam affectionem ab aliquo sibi contrario, atque adeo malo.

2. Obijcitur secundò. Si calor est malus aquæ, vel est ratione suæ entitatis, quæ illi repugnet, vel ratione disconuenientiæ. Non primò; quia calor ratione suæ entitatis bonus est; repugnat autem, aliquod ratione suæ bonitatis esse alteri malum. Insuper; calor ut sic non dicit, nisi suam entitatem, præscindendo à quocumque respectu ad aliud; ergo calor non est malus aquæ ratione suæ entitatis. Si autem dicatur secundum, cum ipsa disconuenientia sit quid priuatiuum, sequitur, quod malum alteri consistat in priuatione.

Respondetur, distinguendo primum membrum dilemmatis; calor est malus aquæ ratione suæ entitatis, si sensus sit, quod sit illi malus quatenus est ens, negatur; nullum enim ens, ut ens, est alteri malum, aliter omnia entia essent ad inuicem sibi mala; si vero sensus sit, quod ipsa entitas caloris considerata in specie, ut, scilicet, calor est, sit mala aquæ, conc; quia, ut talis est, repugnat aquæ. Ad primam improbationem dicitur, quod non repugnat, aliquod ratione suæ bonitatis esse malum non absolute, sed respectiue, id est, alteri; non enim omnia, quæ sunt bona in seipsis, sunt bona omnibus; bonitas quippe relatiue dicit conuenientiam ad naturam, vel appetitum; potest autem aliquid, quod est bonum in se, esse contra naturam, vel appetitum alterius, atque adeo esse illi malum; vnde eisdem subiectis quedam quodam tempore bona sunt, quodam mala, mutata .s. temperie subiecti, ex. gr. idem cibus bonus est sano, malus ægroto. Ad secundam dicitur, quod utique potest concipi calor non concepta contrarietate ad aquam, atque adeo non concepta malitia ad naturam aquæ, quia potest concipi absque comparatione ad aquam. Ex hoc autem non sequitur, quod ipse calor natura sua non repugnet aquæ. Rursus, quod dicitur in Argumento, disconuenientiam esse quid priuatiuum, si sumatur disconuenientia pro negatione conuenientia, negamus, calorem esse malum aquæ, quia non conuenit; si autem sumatur disconuenientia pro repugnantia, seu contrarietate, negamus hoc esse negatiuum, vel priuatiuum, immo, ut patet, est positium; quare falso assumitur, omnem disconuenientiam esse quid priuatiuum.

3. Arguitur tertio. Malum in communi non potest definiri per aliquod abstrahens à positiuo, & negatiuo, quia talis abstractio non est possibilis; neque per positium tantum, quia dantur mala consistentia in priuatione, seu carentia; ergo definiendum est per priuatiuum, atque adeo omne malum consistet in priuatione, aliter non posset definiri malum in communi.

Respondetur primo, hoc Argumentum esse soluendum etiam ab Aduersarijs, saltem in malo morali; nam, quamuis ipsi etiam in peccato commissionis ponant priuationem, non tamen possunt præscindere à positiuo; aliter peccatum omissionis, quæ est pura priuatio, non distingueretur à peccato commissionis; ergo etiam ipsi explicare debent, quomodo possit dari aliquod commune puræ priuationi, & positiuo trahenti priuationem, vel priuationi impræscindibili à positiuo.

Dicitur ergo primo, præposterum esse, ut ex difficultatibus, & implexionibus nostrorum conceptuum, & præcisionum impugnentur veritates in natura, & ex natura rei deprehensæ, cum ipsorum conceptuum veritas desumatur ex adæquatione ad res, ideoque ipsi sint reformati.

formandi ad naturam rerum, non res reuocandæ ad eorum formas. Secundò. Quid si cum Nominalibus, & plerisque Recentioribus explodantur obiectiones præcisiones? Tertio. Quid, si nomen Malum, dicatur æquiucum, atque adeo prius distinguendum, postea definendum?

Respondetur tamen, malum in communi posse definiri, non tamquam vniuocum, sed tamquam analogum proportionalitatis, quia, cum, & per malum positium, & per priuatum res sit extra naturalem suam integritatem, & conuenientiam, vtrumque habet similitudinem proportionalem respectu rei, quam afficiunt: & similiter agens, siue committendo, quod lex vetat, siue omitendo, quod iubet, discordat à lege. Neque rursus hic mouenda est difficultas, quia discordare sonat quid positium; nam re vera potest esse discordantia, siue disconuenientia à lege & per positium, & per priuatum; sicut discordantia est in Musica, non solum, cum dissonans tonus emittitur, sed etiam, cum pausatur, quando pausandum non est. Itaque frustra fieret vis inuocibus.

C A P V T XI.

Soluuntur Argumenta ex Authoritate Augustini contra malum alteri positiuè dictum.

I. **P**urissima testimonia Augustini solent afferri ad probandum, nullum malum posse dici positiuè, sed omne consistere in priuatione; expressiora tamen hic referemus, nam ex eorum solutione patebit solutio ad reliqua.

Libro 2. de Moribus Manichæorum cap. 2. sic ait: *Id cuique generi malum est, quod contra eius naturam est; sed hoc constituto eueritur hæresis vestra (Manichæorum); nulla enim natura malum, sed, quod contra naturam est, id erit malum.* Quod repetit cap. 3. Percussor, inquit, vos, quid sit malum; si dixeritis id, quod nocet, neque hic mentiemini; quidquid enim nocet, bono aliquo priuat eam rem, cui nocet. Et 7. Confess. cap. 12. Aut, inquit, nihil nocet corruptio, aut omnia, quæ corrumpuntur, priuantur bono; si autem omni bono priuantur, omnino non erunt; si enim erunt, & corrupti iam non poterunt, meliora erant, quia incorruptibiliter permanebunt. Et libro de Natura boni cap. 17. Non ergo mala est, inquantum natura est, illa natura; sed cuique natura non est malum, nisi minui bono. Item lib. 2. de Mo-

de Moribus Manichæorum cap. 3. *Quidquid tale est, in quantum est, à summo Deo sit necesse est, quia in quantum est, utique bonum est.* Hinc eodem loco, & libro de Fide, & Symbolo cap. 4. & de Natura boni cap. 19. & alibi sæpè probat, Deum non esse Auctorem mali, quia non est causa rebus, ut non sint, sed ut sint, manifestè supponens, malum consistere in non ente.

Insuper expressè declarare videtur, quòd, licet aliqua entia dicantur alijs mala, & illa lædere; hoc tamen non est propter eorum entitatem, sed propter inconuenientiam, seu, propter incongruitatem. Sic lib. de Natura boni cap. 23. *Species mala, vel in comparatione dicitur formosioris, vel, quia non congruit huic rei, cui adhibita est.* Similiter ordo malus tunc dicitur esse, cum ipse minus seruetur; unde non ibi ordo, sed potius inordinatio mala est, ut, quia minus ordinatum est, quàm debuit, aut non sicut debuit. Et lib. 2. de Moribus Manichæorum cap. 8. loquens de igne, veneno, fera, alijsque, quæ à Manichæis dicebantur mala: *Quis, inquit, non videat, propter inconuenientiam corporalis temperationis hæc lædere, ac rursus per conuenientiam non lædere, sæpè etiam commoda non parua conferre?* Et subdit: *Malum est quod contra naturam est, hoc enim bestia illi, & vobis malum est, hoc est, ipsa inconuenientia, quæ sine dubio non est substantia, sed substantia inimica; unde est igitur? Attende quòd cogat, & discas: non esse cogit omne, quòd perimit; Deus autem Auctor essendi est; nec aliqua essentia potest videri esse, quæ id, in quo fuerit, cogit non esse; Dicitur ergo aliquid, unde non sit inconuenientia; nam unde sit, nihil dici potest.* Et in fine capituli: *Si substantia vlla malum est, ideo quòd lædit aliquem, lucem ab hoc crimine non potestis defendere; considerate potius, hanc inconuenientiam vniuersale malum esse; per quòd Solis radius tenebrescere oculos facit, cum eis nihil sit luce incundius.*

2. Ad hæc respondendum putant plures ex defensoribus nostræ sententiæ, Augustinum in prædictis locis, & similibus solum contendere, quòd nulla substantia, seu natura propriè dicta, idest, cōtradistincta ab accidente, sit malum; non autem, quòd neque accidens possit esse malum; nam accidens non dicitur simpliciter natura, vel essentia; inter accidentia autem seruetur contrarietas, quæ mala est, & corruptiua.

Sed hæc Responso non sufficit. Primò; quia Augustinus non solum negat, vllam naturam esse malam; sed etiam affirmat, malum esse nihil, seu, esse tantum priuationem boni; ergo negat etiam accidentia esse mala. Secundò; quia dicit, quidquid est, in quantum est, bonum esse; sed accidentia proculdubio sunt; ergo secundum ipsum accidentia non sunt mala. Tertiò; quia dicit, quæcumque sunt à Deo, eo ipso, quo à Deo sunt, bona esse; sed accidentia sunt à Deo; ergo, &c. Quartò; quia lib. de Moribus Manichæorum cap. 2. definiens naturam, dicit, hanc nihil aliud

Cap. XI. Explic. dicta Augustini, &c. 255

aliud esse, quàm id, quod intelligitur in suo genere aliquid esse; sed etiam accidentia sunt aliquid in suo genere; ergo nomine naturæ comprehendit etiam accidentia; ergo si negat, vllam naturam esse malam, negat etiam accidentia esse mala. Quintò; quia lib. 5. contra Iulian. cap. 5. probat, etiam qualitates contrarias, & sibi inuicem repugnantes esse bonas, quia sunt creaturæ Dei; ergo non obstante, quòd accidentia sint ad inuicem contraria, secundum Augustinum bona sunt.

3. Dicendum ergo, mentem Augustini eam esse, vt nihil sit malum, secundum se, & absolute consideratum, immo quælibet res hoc sensu bona sit; hoc enim directè opponitur hæresi Manichæorum asserentium naturas malas, atque Deum malum Auctorem ipsarum, Id probatur rationibus, quas adducit, quia, scilicet, malum est contra naturam; ergo nulla natura est malum, quia nulla natura est contra omnem naturam, immo quælibet bona est sibi, & etiam aliquibus, solūq; corruptio est malum, quia est contra omnem naturam; & quia nihil est malum, nisi quod nocet, & corrumpit, quod vtique non conuenit rei in ordine ad seipsam, sed ad aliud, atque adeo quælibet res secundum seipsam bona est. Et rursus; quia nulla res est mala, nisi quia caret aliquo bono ei debito; ex hoc enim tantum sequitur, quòd malum secundum se consistat in priuatione. Et, hanc esse Augustini mentem, inde etiam manifestatur; quia sæpius usurpat malum in genere neutro; quod signum est ipsum loqui de malo substantiuè, idest, de malo secundum essentiam. Vt lib. 3. de Moribus Manichæorum cap. 8. *Si substantia*, inquit, *vlla malum est*. Non ait: *Si substantia vlla mala est*. Et rursus: *Si illud venenum per se malum esset, eundem Scorpionem magis, priusque interimeret*, idest, si esset malum secundum essentiam; nam alias non est inconueniens, eandem rem vni esse bonā, alteri malā, immo hoc ipsemet dicit 2. de Morib. Manich. cap. 8. Sæpè etiā non sic loquitur, vt neget vllā rē esse malam, sed vllā rem esse malam naturam; sic enim de natura boni cap. 38. *Ipse*, inquit, *ignis æternus, qui cruciaturus est impios, mala natura non est*. Et rursus. *Lux ista, qua cruciat lippos oculos, mala natura non est*; esse autem malam naturam, est esse malum secundum essentiam, siue substantiuè, atque adeo in ordine ad se. Ergo hoc est, quod negat Augustinus; nusquam verò negat dari naturas, quæ, quamuis secundum se bonæ sint, tamen sint malæ respectu alterius, vt ei repugnantes, & nocentes, immo hoc sæpè confirmat, vt supra demonstratum est.

4. Fortè dicetur: Augustinus expressè dicit, nullam rem esse malam, sed inconuenientiam esse malum generale; & hanc non esse à Deo, quia Deus est Auctor essendi, illa verò cogit non esse id, in quo est; atque adeo posse dici, vnde non sit, non verò, vnde sit, quia est ex nihilo. Certè autem Augustinus loquitur de malo alteri, nam inconuenientia dici-

tur

tur respectu alterius; ergo vult omne malum etiam relatiuè dictum consistere in priuatione. Rursus. Positiua repugnantia est à Deo conditore naturarum contrariarum, sed Augustinus inconuenientiam (quam dicit malum generale) negat esse à Deo; ergo malum non consistit in positiua repugnantia, sed in priuatione.

Respondeo, Augustinum, dum dicit, nullam rem esse malam, sed tantum inconuenientiam, id intendere, nullam rem esse malam secundum se, sed tantum esse malam respectu eius, cui disconuenit, ita ut malitia non sit ratione entitatis secundum se considerata, sed ratione disconuenientiae ad alterum: Cautè enim loquitur, vt longè sit non tantum à sententia, sed etiam à modo loquendi Manichæorum. Cum autem dicit, hanc inconuenientiam non esse à Deo, sed ex nihilo, id tantum intendit, non ideo vnā rem alteri disconuenire, seu repugnare, quia est à Deo, sed quia est ex nihilo, id est, quia est limitatæ perfectionis, quod inde habet creatura, quia est ex nihilo, non de substantia Dei. Docet enim ipse lib. de Fide, & Symbolo cap. 4. & 12. de Ciuit. Dei cap. 2. & de Morib. Manichæorum cap. 1.; quòd Deo nihil potest esse contrarium, quia Deus est ipsum ens; enti enim non contrariatur, nisi non ens, id est, quia Deus est plenitudo essendi continens omnem perfectionem entis, huic autem nullum ens potest contrari, quia quodlibet ens est participatio eius, & continetur in illo; ergo, quòd inter res creatas adsit contrarietas, euenit, quia sunt entia limitata, quod inde habent, quia sunt ex nihilo. Id ergo intendit Augustinus locis citatis, repugnantiam creaturarum non esse in illis, quia à Deo sunt, sed quia sunt ex nihilo. Eodem modo Augustinus, vt fusius videbimus capite sequenti, docet, motum peccaminosum voluntatis non pertinere ad Deum, sed ad nihil, quia, scilicet, non ideo voluntas potest peccare, quia est à Deo, sed quia est ex nihilo; quod ipsemet Augustinus sæpius docet. Cum his tamen benè stat, quòd vna creatura per suum positium alteri repugnet, & per consequens, quòd malum relatiuè dictum possit consistere in positio.

5. Quantum autem ad illam vim Augustiniani Argumenti, quod sanè profundum est, quo probat, inconuenientiam non esse à Deo, quia Deus est Auctor essendi, illa autem perimit, seu cogit non esse id, in quo est, sic est intelligenda; quia, scilicet, natura altera disconueniens destruit illam positiua sui affectione, aut causalitate efficiendi, vt patet de calore, & aqua; Deus autem per seipsum agens, vel præsens non destruit, sed producit; nam, & ipsa annihilatio non fit per positiua Dei actionem, sed per subtractionem concursus conseruantis, vel præsentiae Dei; quandocumque ergo Deus agit per seipsum, vel est in aliquo, non destruit, sed producit, & conseruat, & hoc ideo, quia est ipsum ens, vt

Augu-

Cap. XI. Explic. dicta Augustini, &c. 257

Augustinus loquitur, id est, plenitudo, essendi, quæ nulli contraria-
tur, atque adeo, dum agit, solum communicat esse. At verò creaturæ;
quia propter sui limitationem, quam trahunt ex eo, quia sunt ex nihilo,
possunt esse ad inuicem contrariæ, possunt etiā positiuè afficiendo, & ope-
rando destruere. Non ergo hoc faciunt, quia sunt à Deo, sed, quia ex
nihilo; nam intantum possunt esse contrariæ, in quantum sunt ex nihi-
lo, & intantum positiuè afficiendo, siue efficiendo destruunt, quia sunt
contrariæ, atque adeo, quia sunt ex nihilo. Optimè ergo probat Augu-
stinus, contrarietatem vnius creaturæ ad aliam non esse à Deo, neque
corruptionem, sed ex nihilo in sensu exposito. Cum quo tamen cohæ-
ret, quod vna creatura secundum sui positium sit alteri contraria, &
positiua affectione noceat. Immo hoc adeo supponitur in Argumento,
vt sine eo nullam habeat vim, vt patet consideranti. Omnia autem hæc
profert Augustinus, vt defendat contra Manicheos, non dari Deum Au-
ctorem naturarum malarum, etiam si vna natura sit alteri mala, quia hæc
malitia, siue contrarietas nascitur ex limitatione, quam trahunt natu-
ræ creatæ, non quia sunt à Deo, sed quia sunt ex nihilo; cuius opposi-
tum Manichæi asseriebant adstruentes naturas malas, quæ essent à Deo
malo.

6. Sed adhuc replicabitur: Augustinus lib. de Natura boni cap. 17.
expressè dicit, cuique naturæ non esse malum, nisi minui bono; ergo
vult omne malum consistere in priuatione.

Respondeo, diminutionem boni non esse intelligendam pro detrac-
tione partis, vel qualitatis physiciæ afficientis, sed pro qualibet læsione
naturalis integritatis, seu pro qualibet alienatione rei à suo statu natu-
rali, siue hoc fiat detractiōe, siue appositione. Aqua enim minuitur
in sui bonitate, non tantum, si expolietur frigiditate, sed etiam, si affici-
tur calore. Et similiter homo non tantum, si dematur ei aliqua pars
corporis, sed etiam si plura membra habeat, quam oportet. Hinc sacra-
rum litterarum Interpretes quæstionem mouent: An Adam rectè fue-
rit conditus, qui costam habuerit superfluam, de qua formata est Eva.
Neque facienda est vis in verbo *diminuerè*, quod propriè videtur signifi-
care detractiōem; etenim ad res magis, quam ad verba inspiciendum est.
Res autem naturales malè se habent, tum detractiōe boni inexistentis,
tum appositione nociui; quod inde etiam patet, quia bonitas rei confi-
sit in modo, & mensura; hæc autem tolluntur, & detractiōe necessarij,
& appositione superflui. Non potest autem vnico verbo exprimi positi-
uum, & priuatiuum. Hinc ergo fit vt vtrumque malum explicetur
verbo denotante carentiam, quia, & cum res habet aliquid superfluum,
non est in sua integritate, seu non habet suam bonitatem puram, & illæ-
sam; ideo aqua calefacta rectè dicitur minuta in sui bonitate, cum ta-

men nihil reale perdidit, sed potius acquisierit. Et si homini aliquo tumore, vel exuberantia caloris laboranti tollatur ille tumor, vel auferatur excessus caloris causantis febrem, diceretur auctus in bonitate, vel restitutus ad bonitatem, cum tamen tunc nihil physicum acquisiisset, sed potius amisisset. Vanum ergo est, derelicta natura rei, formulas captare verborum, quibus incauti capiuntur. Augustinus lib. de Vita beata versus finem sic loquitur: *Est affluentia rei nimium exuberantis effusio, quod cum reuerit ultra quam satis est, etiam ibi desideratur modus, & res, quæ nimia est, modo eget; ergo, nec ab ipsa redundantia egestas aliena est; à modo autem, & plus, & minus aliena est. Quod igitur, vel paruum, vel nimium est, quia modo eget, obnoxium est egestati.* Hæc Augustinus. Quis autem dicat, Augustinum velle, quod ipsa physica redundantia sit physica egestas, aut, quod nimium sit paruum, vel, quod exuberans sit modicum? Id perinde esset, ac dicere, idem esse, vestem esse longam, ac esse breuem. Ipsam tamen redundantiam significat Augustinus verbis carentiam sonantibus, quia, sicut quod eget, ita & quod redundat non est in suo modo, & mensura. Quantum autem ad rem satis constas, quod egestas est per carentiam alicuius necessarij, vel debiti, quæ proinde tollenda est per appositionem; redundantia verò per affluentiam superflui, quæ tollitur per ablationem, atque adeo, quod egestas consistat in priuatiuo, redundantia verò in positiuo, licet vtrumque explicetur per carentiam modi, & mensuræ.

Hæ expositiones sententiarum Augustini, quibus videtur significari, malum etiam relatiuè dictum consistere in carentia, possunt, debentque applicari sententijs aliorum Patrum, si quæ idem sonare videantur.

C A P V T XII.

Soluuntur Argumenta ex authoritate Augustini contra malum culpa positiuum.

1. **P**Lura pro hac re solent afferri testimonia Augustini; sed nos ad prælixitatem vitandam vrgentiora tantum proferemus, ex quorum solutione patebit via ad alia explicanda.

Primo igitur assertur ab Aureolo in 2. dist. 37. quæst. 1. & communiter à Recentioribus testimonium ex lib. 2. de lib. arb. cap. 29., vbi Augustinus docet, non posse sciri, vnde sit motus auersionis à Deo, qui peccatum est; quia non potest sciri quod nihil est; & subdit: *Motus ille auersionis, quod fatemur, esse peccatum, quoniam defectiuus motus est; omnis*

Cap. XLI. Solu. Arg. ex dictis August. 259

nis autem defectus ex nihilo est, vide quod pertineat; & ad Deum non pertinere non dubites.

Respondeo conformiter ad notitiam Ariminensem in 2. dist. 34. qu. 1. art. 2. conclus. 2. ad septimum; Augustinum ibi non negare, quod possit sciri, unde sit actus voluntatis peccaminosus, qui auersio est; patet enim, esse ab ipsa voluntate, eo ipso, quo appellatur motus voluntatis; sed negare, quod possit sciri, unde fiat, quod voluntas peccet, seu eliciat actum auersionis, qui est peccatum. Ex hanc esse mentem Augustini patet, quia cap. 1. lib. 3. de Lib. arbitr., qui immediate sequitur post cap. 20. lib. 2. fatetur, actum auersionis esse à voluntate; ait enim: *Quid opus est queri, unde iste motus existat, quo voluntas auertitur ab incommutabili bono, cum non nisi animi, & voluntatis, & ob hoc culpabilem esse fateamur?* Præterea hanc ipsam Questionem versat Augustinus 12. de Ciu. Dei cap. 6., ubi manifestè apparet, ipsum non quærere, quænam sit causa illius actus voluntatis; id enim manifestè si non est, quod 1. scilicet, sit ipsa voluntas; sed quærere, quænam sit causa voluntatis malæ, id est, quæ faciat, ut voluntas possit peccare, & velit. Sic enim loquitur: *Huius porro malæ voluntatis causa efficiens, si quæratur, nihil inuenitur; quid enim est, quod facit voluntatem malam, cum ipsa faciat opus malum?* Ac per hoc mala voluntas efficiens est operis mali; male autem voluntatis efficiens est nihil. Hæc Augustinus; & quidem rectissime; quod enim ipsa voluntas sit causa actus mali, patet; quod vero non debeat causa efficiens voluntatem malam, etiam patet; nam voluntas inde potest fieri mala, quia ex nihilo est; ex hoc tamen testimonio non inferitur, peccatum esse nihil, seu priuationem, immo potius oppositum, dum Augustinus motum voluntatis vocat peccatum, ille autem motus non est nihil; neque dicit, peccatum, & defectum esse nihil, sed esse ex nihilo, quia in tantum voluntas, & quælibet causa creata deficere potest, in quantum est ex nihilo.

2. Secundum testimonium est ex Enchiridio cap. 1. Sic, inquit, in corporibus animalium nihil aliud est morbis affici, quam sanitate priuari, ita animarum quæcumque sunt vitia, naturalium sunt priuationes bonorum.

Respondeo 1y, priuari, non sumi ab Augustino strictè, id est, pro vera, & propria carentia formæ debitæ, sed largè pro qualibet lesione, siue alienatione rei à statu suo naturali, siue ab integritate suæ naturæ; constat enim, quod non omnis morbus est priuatio physica; ut patet in febribus, quæ fiunt ex excessu caloris, non ex carentia alicuius qualitatis. Id tantum ergo intendit Augustinus, quod morbus aliud non est, quam læsio sanitatis, siue id accidat priuatione alicuius formæ debitæ, siue appositione, & excessu ultra mensuram. Sic etiam quæcumque vitia sunt læsua boni naturalis.

3. Tertium testimonium ex lib. de Duabus animabus cap. 6., ubi

K k 2

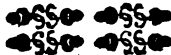
post.

postquam dixit, intelligibilia nobilitate præstare sensibilibus, adeoque, quod, si sensibilia sunt à Deo, multo magis intelligibilia; obijcit sibi, quod vitia sint intelligibilia, nec tamen sunt à Deo. Et respondet, vitia esse priuationes, & defectus animi à luce intelligibili, sicut obscuritas Solis est defectus luminis; neque vitia esse propriè intelligibilia, sicut obscuritas propriè non est sensibilis. Hoc testimonium, meo iudicio, est omnium validissimum.

Resp., eodè sensu ab Augustino negari vitia, vt vitia sunt, esse à Deo, quo peccata, prout peccata; peccatum autem non ideo non est à Deo secundum Augustinum, quia est non ens, vt vidimus supra; ergo neque hac ratione vitium excluditur à causalitate Dei. Quod ergo hic dicit Augustinus, vitia non esse à Deo, quia sunt priuationes, non est intelligendum, quod sint priuationes physicae; immo vitia sunt qualitates positivæ afficientes animam, & inclinationes morales, quæ tamen supponunt defectum physicum in voluntate, idest, esse ex nihilo, & non adhærere indefectibiliter summo bono, & quia sunt priuationes morales, rectè dicuntur non esse à Deo; nam Deus semper hortatur, excitat, & iuvat ad rectè facta, quæ sunt ornamenta animæ. Dicuntur etiam vitia, non esse intelligibilia, non quia reuera intelligi non possint, oppositam enim constat euidenter; sed eo sensu, quo peccata dicuntur ab Apostolo opera tenebrarum, quia, scilicet, sunt aversiones à luce intelligibili veritatis, & bonitatis Divinæ. Quomodo autem fieri possit, vt vitium non sit à Deo, cum Deus concurret ad omnem entitatem positivam, hoc non pertinet ad explicandum præsens testimonium Augustini, & quia eadem difficultas est de peccato, capite sequenti cum alijs consimilibus explicabitur.

¶ Quarto afferuntur plura testimonia non tantum Augustini, sed Dionysij, Nazianzeni, Basilij, aliorumque Patrum dicentium, quod malum nihil est in natura, & quod priuatio boni accipit nomen mali.

Respondeo, hos Patres id tantum velle, quod nulla res secundum se est mala, & quod, si dicitur mala alteri, hoc non est, quia ipsa sit mala, sed quia non congruit alteri, & lædit ipsum. Vnde nec accipiunt priuationem strictè, idest, pro vera, & physica carentia formæ debitæ, sed pro qualibet læsione rei, siue alienatione à statu naturali, vt etiam capite præcedenti dictum est.



C A P V T XIII.

*Proponitur Argumentum contra malum culpa-positiue dictum ex eo, quod inde sequatur, Deum causare; & velle peccatum; & Respon-
sio Caietani ad ipsum reijcitur.*

1. **P** Rincipale Argumentum contra nostram sententiam ducitur ex eo, quod, si peccatum consistit in positiuo, Deus ad illud concurrat; & sic potest formari. Si peccatum formaliter consistit in positiuo, sequitur, quod sit à creatura, vt ab efficiente, non, vt à deficiente; ergo est etiam à Deo. Antecedens patet: quodlibet enim positiuum, est verè, & propriè effectus alicuius causæ; & per consequens est à causa, vt ab efficiente. Consequentia sequitur; quia quilibet effectus causæ secundæ est etiam effectus primæ; immo magis primæ, quàm secundæ; quia, vt dicitur in lib. de causis, magis influit in effectum causa prima, quàm secunda; sed impium est dicere, quod peccatum formaliter sit à Deo; ergo pariter, quod peccatum consistat in positiuo.

Hoc Argumentum non adeò militat contra nostram sententiam, vt non feriat etiam arguentes; nam, & si concedatur ipsis, malitiam formaliter consistere in priuatione, adhuc stat Argumentum, quod ista priuatio sit à Deo; nam qui est causa positiui, est etiam causa carentiæ consequentis; non enim carentia potest habere per se causam, sed habet pro causa illud, quod est causa positiui, cui annectitur. Exempli gratia, qui est causa caloris, est causa carentiæ frigoris; ergo, si Deus causat totum positiuum, quod est in actu peccati, id, quod aduersarij concedunt, causabit etiam priuationem illi annexam, in qua secundum ipsos consistit formalis malitia. Quo Argumento pressi Aduersarij multas, difficilesque, ac propè inintelligibiles subtilitates inuexerunt.

2. Verùm difficile est declarare, quo pacto Deus non sit causa peccati, si ipsum consistit in positiuo; id, quod ostendit varietas speculationum, quæ ad hanc difficultatem adhiberi solent, & difficultas in earum explicatione; de qua re modò diligenter putamus esse differendum.

Primo igitur Caiet. 1. 2. qu. 71. ar. 2. & qu. 79. ar. 1. distinguit duplicem malitiam in peccato: aliam positiuam, quæ est oppositio ad virtutem, vt in peccato intemperantiæ oppositio positiua ad temperan-

rantiam; aliam priuatiuam, quæ est, inquit, priuatio rectitudinis debita in ordine ad legem. Primam dicit spectare ad conuersionem, eamque, quia positiua est, esse à Deo. Secundam, quam dicit spectare ad auersionem, negat esse à Deo; itaque secundum ipsum aliqua malitia peccati est à Deo, licet non omnis.

Hac Responsione, quæ merè voluntaria apparet, nullo modo existimo utendum. Primò; quia concedit, aliquam rationem formalem malitiæ moralis esse à Deo; quod quidem ego proferre non audeo. Secundò. Quia falsò ponit omnem irrectitudinem per ordinem ad legem consistere in carentia. In superioribus enim latè probauimus, dari in actibus oppositionem positiuam ad legem; ut quando lex est negatiua, & prohibet actum positiuum. In qua re mirandum est, quòd, cum Caietanus viderit, oppositionem in ordine ad virtutem posse consistere in, positiuo, non viderit id ipsum in oppositibne ad legem. Quantum enim ad modum loquendi, etiam cum voluntas facit actum contra virtutem, dicitur carere rectitudine virtutis, eodem prorsus modo, quo dicitur carere rectitudine legis, cum facit actum contra legem; sed hoc non obstante ipse vidit, & rectè, irrectitudinem per ordinem ad virtutem, consistere etiam in positiuo; ergo mirum est, quòd non viderit etiam irrectitudinem per ordinem ad legem posse consistere in positiuo.

3. Præterea. Lex naturalis de nostris actibus est ipsa lex virtutis, ad quam pertinent illi actus; ergo eadem est oppositio ad legem, & ad virtutem, saltem quando lex est naturalis; ergo malè collocat in positiuo oppositionem ad virtutem, & in priuatiuo oppositionem ad legem. Tandem. Ipsa lex positiua hanc vim habet, ut ponat actum præceptum in specie virtutis, & actum prohibitum in specie vitij iuxta, suas materias; præceptum enim Domini ad Adam de non comedendo de ligno scientiæ, hanc vim habuit; ut poneret comestionem illius ligni in specie peccati gulæ, & abstinentiam in specie virtutis temperantiæ; ergo non est ponenda tanta diuersitas inter oppositionem ad legem, & oppositionem ad virtutem, ut prima dicatur priuatiua, secunda positiua; prima auersio, secunda conuersio; prima non à Deo; secunda à Deo.

Tertiò. Ipsa conuersio ad obiectum contrarium virtuti, est auersio à Deo, ut à fine creaturarum; ergo, si peccatum, prout est auersio, nō est à Deo, ut fatetur Caiet., neque potest esse à Deo, ut conuersio ad obiectum contrarium virtuti. Antecedens patet; quia, qui conuertitur ad obiectum vitiosum, ponit suum finem in illo; ergo ex hoc ipso auertitur à Deo, ut ab ultimo fine creaturarum. 4. Non multiplicatur bonitas actus, ex eo quia conformatur & virtuti, & legi; ergo neque est duplex malitia peccati ex eo quia difformatur & virtuti, & legi. An-

gi. Antecedens patet; aliter in omni opere bono esset duplex bonitas, alia per respectum ad virtutem, alia per respectum ad legem. Preterea; ubi vnum propter aliud, utrobique vnum; sed actus habet bonitatem ab obiecto, quatenus hoc est conforme legi; ergo non habet duplicem bonitatem, aliam ab obiecto, aliam à lege. Consequentia sequitur; tum ex paritate; tum ex vi rationis assignatæ; quia, scilicet, obiectum dat malitiam actui, quatenus est prohibitum à lege. Sic igitur doctrina Caietani ex omni parte ruit.

C A P V T XIV.

Reijciuntur Responsiones Cani, Soti, & Vasquez ad suprapositum Argumentum.

1. **C**anus, & Sotus, quos sequitur, & refert Vasq. 1. 2. disp. 129. cap. 7. alia via suprapositum Argumentum solvere nituntur; distinguunt enim duo in peccato, entitatem, scilicet, actus, & libertatē; & primum dicunt fieri à Deo, non verò secundum; cumque ratio culpæ non sequatur actum, nisi quatenus liberum; inde sequitur, inquiunt, actum culpabilem prout culpabilem, non esse à Deo. Quod autem libertas actus non sit à Deo, sic ostendunt; quia libertas, inquiunt, non est quid reale, & physicum in actu, quod ipsi inhæreat, sed denominatio extrinseca sumpta ex indifferentia voluntatis, quatenus, scilicet, est à principio potente illum elicere, & non elicere, quæ denominatio ab ipsis dicitur ens morale; ad hanc autem denominationem dicunt, Deum non concurrere, quia ipse eodem modo cooperatur ad actum, siue voluntas liberè operetur, siue necessariò. Addunt insuper, Deum non concurrere ad actum peccati, ut causam moralem, quia nec imperat, nec suadet, nec consulit.

Hæc speculatio inanis est. Primò; quia non saluat, Deum non concurrere ad peccatum; sed tantum non concurrere ad culpam, ad hanc enim requiritur libertas; peccatum verò potest esse etiam actus necessarius, ut initio huius Operis dictum est. Est autem defendendum, Deum non concurrere ad peccatum, non tantum sumendo peccatum pro culpa, sed etiam pro quolibet actu voluntatis deordinato. Cum enim Deus sit auctor omnis ordinis, nullum inordinatum potest refundi in Deum. Id autem per hanc Responsionem non saluatur; ergo, &c.

Secundò. Licet concedatur, per hanc Responsionem saluari, quòd
Deus.

Deus non concurrat ad peccatum, non tamen saluatur, quin Deus velit peccatum; nam intantum per ipsos Deus non concurrat ad peccatum, quia non concurrat ad libertatem; sed Deus vult libertatem; ergo vult peccatum.

2. Tertio. Sicut libertas requiritur ad culpabilitatem, ita quoque ad rationem meriti; licet enim actus possit esse bonus absque libertate, nullo tamen modo potest esse meritorius absque libertate; ergo, si actus culpabilis non sit à Deo, quia Deus non concurrat ad libertatem, neque actus meritorius erit à Deo propter eandem rationem.

Respondet Vasq. loc. cit. c. 8. assignans hanc differentiam inter vocationem Dei ad actum bonum, & concursum ad actum peccati; quia vocatio est à Deo cum intentione, ut vocatus respondeat; at non ita Deus concurrat ad substantiam peccati, cum non placeat ei deformitas.

Sed hæc Responsio primò non est adæquata difficultati; nam Argumentum loquitur de quolibet actu meritorio, ad quem necessario fatendum est, Deum concurrere. Responsio verò loquitur tantum de vocatione, quæ potius est actus Dei, quam hominis. Secundò. Nihil dicit ad vim Argumenti, quæ nascitur ex paritate de culpa, & merito, quorum utrumque requirit libertatem, atque adeò, si Deus non concurrat ad culpam, quia non concurrat ad libertatem, neque concurret ad meritum, quia non concurrat ad libertatem.

3. Quarto. Si Deus non causat libertatem actus voluntatis, multò minùs eam causabit vnus homo, aut Dæmon respectu alterius hominis; ergo, si ea ratione non tribuitur Deo causalitas, vel voluntas malitiæ actus, pariter nec vni homini, aut dæmoni poterit tribui causalitas, vel voluntas peccati alterius; ergo nullus tenebitur reus culpæ alterius, si consulat, & suadeat, ut faciat malum, quod constat esse falsissimum; ergo nullum est fundamentum Aduersariorum, quòd, scilicet, ille tantum concurrat ad peccatum, qui facit libertatem actus. Suadentibus enim, præcipientibus, aut consulentibus tribuuntur actus boni, vel mali, quos præcipiunt, vel suadent; qui tamen non faciunt libertatem actus, immo potius quodammodo minunt, non quidem physice, sed moraliter; siquidem præceptis, & consilijs suis flectunt, atque adeò quodammodo determinant voluntatem ad faciendum actum præceptum, vel consultum; unde, si determinarent physice, multò magis tribueretur ipsis actus bonus, vel malus, immo tunc totaliter refunderetur in ipsos; ergo falsum omnino est, ideò Deum non concurrere ad peccatum, quia non concurrat ad libertatem.

Respondet Vasquez, Suasorem peccati esse causam moralem actus secundum quòd liber est, quia reuera suadet actum liberum, atque adeò esse causam deformitatis, quæ consequitur actum, ut liber est. Item: suade-

suadere peccatum est contra rectam rationem; quare culpa imputatur suadenti; at concurrere cum causa creata per modum efficientis non est esse causam actus liberi, vt liber est, nec est contra rectam rationem.

4. Hæc responsio repugnat principijs Vasquez; nam secundum ipsum libertas est denominatio extrinseca actus desumpta à modo agendi voluntatis, & propterea, vt ait, ad libertatem non concurrit Deus; ergo neque ad eam poterit concurrere suador; si autem suador concurrat ad libertatem, quia suadet actum liberum; etiam Deus concurret ad eam, quia concurret ad actum liberum; sicut autem concurret, qui cooperatur, ita, & qui suadet; hinc legibus puniuntur complices, & consultores, seu suadentes malefactorum; ergo peccatum ita erit à Deo cooperante ad actum liberum, sicut ab homine suadente.

Quod dicunt, Deum non concurrere vt causam moralem, ineptum est. Si enim intendunt, ipsum non concurrere, vt causam purè moralem, qualis est suadens, aut præcipiens, qui scilicet, non tangunt immediatè effectum, hoc verum est; sed non sufficit ad remouendam à Deo causalitatem peccati, si ipse physicè, & liberè concurret ad actum. Si autem intendunt, Deum nullo modo esse causam moralem, sed tantum physicam; falsum est; quia Deus sciens, & volens, immo liberè concurret ad actum peccati; omnis autem causa agens ex deliberatione est causa moralis, vt etiam initio huius libri dictum est.

C A P V T XV.

Declaratur, quo pacto Deus non causet, neque concurrat ad peccatum, vt peccatum est, licet peccatum consistat in positivo.

1. **H**is Responsionibus reiectis, & nonnulla alia prætermissa, quæ minus celebris est, Respondetur ad Argumentum superius conformiter ad dicta nostri Ariminensis in 2. dist. 34. qu. 1. ar. 3. ad primum; pro qua responsione intelligenda præmittendum est, peccatum non consistere in re vlla facta, aut producta, sed in ipsa actione, seu factione; peccatum enim idem est, ac peccare; &, cum peccatum definitur esse dictum, factum, concupitum contra legem Dei, sensus est, vt aduertit idem Ariminensis, quod peccare, sit dicere, facere, &c. ita ut illa nomina ponantur pro infinitis. Atque id constat; nam peccatum homicidij non est homo occisus, nec furti res aliena sublata, nec fornicationis

tionis, semen emissum, aut proles genita, sed motus, seu actio occidentis, surripientis, & fornicantis. Similiter in periurio, & blasphemia, non sunt peccatum verba ipsa prolata, sed proferre illa peccatum est. Hinc Augustinus de Natura, & gratia cap. 19. & 20. concedit, peccatum non esse substantiam, non rem, non existentiam, non corpus aliquod; sed, quod tantum nomine peccati perperam facti actus exprimitur. Vbi consequenter concedit, peccatum non esse qualitatem, quia aliter esset res, quod ipse negat; quod exinde magis ostenditur, quia ipse ibi nititur ostendere contra Iulianum, naturam posse vitari etiam per id, quod non est substantia, neque res, sed tantum priuatio, sicut homo corrumpitur per abstinentioniam à cibo, quæ abstinentionia est pura priuatio: si autem vellet, peccatum esse qualitatem, non fuisset necessarium ad ista descendere; certum est enim, & euident, naturam vitari per qualitates; ergo intendit peccatum, neque esse qualitatem.

Quamuis autem actus voluntatis sit qualitas distincta à voluntate, & ab obiecto voluto, tamen ipsa qualitas, seu entitas non est formaliter peccatum; sed elicere illam qualitatem, aut per eam tendere in obiectum prohibitum, illud est peccatum, seu peccare: peccatum enim internum est velle, quod dicit formalem tendentiam voluntatis in obiectum; hinc si à Deo poneretur qualitas volitionis in voluntate dormientis, vel in lapide, nullum esset peccatum; quare rectè idem Ariminensis dicit, quòd nulla entitas est, quæ non possit rectè fieri, licet nò à quolibet; si autem vlla entitas ex natura sua esset peccatum, quicumque illam faceret, peccatum faceret. Quare, vt apparet, inextricabilis est difficultas eorum, qui supponunt peccatum formaliter consistere in aliqua re facta; si enim id verum est, sequitur inuincibiliter, etiam Deum facientem illam, facere peccatum. Sed non est sic; peccatum enim, & rectè factum, non sunt differentię rei, sed actionis, & prorsus idem, ac malè, & rectè facere.

2. Ex hoc sequitur ratio manifesta, quare Deus concurrens cum voluntate peccante, non concurrat ad peccatum formaliter, neque peccet; nam peccatum, vt dicebatur, non consistit in re facta, sed in actione; actio autem est peccaminosa, quatenus deuiat à fine, vel à lege agentis, vt initio huius libri dictum est; sed Deus coagens creaturæ peccanti, non deuiat à suo fine, vel à lege, licet deuiet creatura; ergo coagens creaturæ peccanti non peccat, quamuis peccet creatura. Probatur Minor; quia lex est causæ primæ concurrere ad omnes actus causæ secundæ; ergo causa prima non deuiat à sua lege, etiam dum coagit creaturæ peccanti. Item. Finis Dei est sua bonitas, seu gloria; sed bonitas est, & gloria Dei, vt creatura libera liberè se moueat, vel ad bona, vel ad mala, receptura, vel præmium, vel supplicium; ergo Deus dum

dum cooperatur creaturæ peccanti, non deuiat à suo fine. Quare ad ipsos actus blasphemix, & odij Dei, Deus concurrir in laudem, & gloriam sui. Et ad hoc tandem reuoluitur id, quod dicit Auerſa 1. 2. q. 79. sect. 2., vbi inde ostendit, Deum concurrentem ad actum peccati, non peccare, quia non tenetur abstinere à concursu, creatura autem tenetur abstinere ab actione.

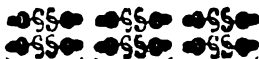
Atque hinc etiam sequitur, quòd eadem actio sit peccatum, prout est à creatura, non verò prout est à Deo: sicut in naturalibus productio monstri est peccatum respectu causæ particularis, quæ tunc non assequitur suum finem, non autem respectu causæ vniuersalis, idest, Cæli, aut Solis, cuius finis est coagere cuique agenti, & influere in materiam quomodocumque dispositam. Sicut etiam idem effectus potest esse casualis, & fortuitus respectu causæ inferioris, non autem respectu superioris.

3. Ostenditur idem ratione non minùs clara; quia actio, quæ est peccatum, prout est peccatum, aliqua connotat ex parte creaturæ, quæ in Deo non reperiuntur. Et quidem in peccatis cordis, seu internis, connotatur voluntas, vt formaliter, & vitaliter affecta per illum actum, vt scilicet, per ipsum velit, & tendat in obiectum, id enim est peccatum cordis, velle quæ non licent. At Deus, quamuis cum voluntate creata concurrat ad productionem illius qualitatis, seu actus, qui est volitio, non tamen afficitur vitaliter, & formaliter illa, itaut per illam formaliter velit, & tendat in obiectum, immo se habet ad eam vt causa extrinseca; ergo illa actio non est peccatum Deo, quamuis sit peccatum creaturæ. Similiter in peccato oris, seu verborum connotatur, quod formans illa verba, propriè, & formaliter loquatur, idest, explicet suam mentem; si enim formarentur à non intelligente, vel ad referendam mentem aliorum, non esset peccatum oris; at Deus concurrens cum blasphemante, vel peierante ad formanda illa verba, non loquitur, nec explicat suam mentem; ergo concursus Dei ad predicta verba non est Deo peccaminosus. Tandem in peccatis operum contra legem naturæ, quæ sunt, homicidium, furtum, fornicatio, simile quidpiam reperitur. In homicidio connotatur, quòd homicida non sit Dominus vitæ alterius, & quòd occidat propria authoritate non publica; at Deus est Dominus absolutus, & supremus vitæ, & omnium bonorum creaturæ; quare etiam vt causa particularis potest occidere, absque eo, quòd sit homicida. In furto attenditur, quòd res ablata sit aliena; at omnia bona creata sunt Dei. In fornicatione, quòd fornicans moueatur illo motu, & afficiatur delectatione sensibili, id, quod alienissimum est à Deo; ergo, quamuis vna, & eadem actio sit Dei, & creaturæ, est tamen peccatum prout est à creatura, non prout est à Deo.

4. Quæ doctrina & ex se clara est, nec opposita dictis, aut D. Thomæ 1. 2. quæst. 79. ar. 2., aut Scoti in 3. distinct. 37. 9. *Ad solutionem*, aut Ægidij in 2. dist. 37. qu. 1. ar. 3. quamvis enim hi ponant malitiam formalem in priuatione, dicunt tamen, eam annexi actioni peccaminosæ prout ea est à creatura, non prout à Deo; ergo, cum Nos dicimus, eandem actionem, siue opus peccaminosè fieri à Creatura, non à Deo, nihil eorum doctrinæ oppositum proferimus; sed Nos faciliè ex diuersitate finis, & legis id ostendimus. Quòd si, & iuxta eorum mentem, ideo actioni peccaminosæ prout est à creatura, annectitur illa priuatio, non verò prout est à Deo, quia diuersus est finis, & lex creaturæ, & Dei, omnino conuenimus. Sed tunc pro formalitatis malitiæ peccati non opus est priuatione annexa, quia, & si peccatum consistat in positiuo, optimè, & clarissimè ostenditur, actionem creaturæ, non verò Dei esse peccaminosam; cumque validis rationibus ostensum sit, peccatum commissionis consistere in positiuo, rectè concluditur, ablegandam esse illam priuationem.

Ex his patet, in quo sensu rectè dici valeat, quòd actus defectuosus, seu, malus sit à Deo, prout actus est, non verò prout defectuosus est; non, scilicet, quia defectus, seu malitia sit entitas, vel modalitas, vel formalitas, vel relatio distincta ab actu, neque quia sit priuatio consequens ipsum; sed quia ille actus non sit defectuosè à Deo, sit autem à creatura, cum non repugnet fini, & legi Dei, repugnet autem fini, & legi creaturæ, atque id ipsum notauit noster Ariminensis in 2. dist. 34. qu. 1. ar. 3. ad 7.

His ita expositis respondetur in forma ad Aurgumentum supra propositum. Si peccatum consistit in actione positua, ipsum est à creatura prout efficiente, non prout deficiente. Respondetur, inquam, est à creatura prout efficiente physicè, sed prout à deficiente moraliter; defectus enim moralis est deuiare à fine, & lege, licet hoc fiat per phisicas actiones: quia autem Deus neque physicè, neque moraliter deficere potest, non tantum non sequitur peccatum, prout peccatum, esse magis à Deo, quàm à creatura, sed sequitur, totaliter esse à creatura, nullo modo à Deo, quamuis actio phisica sit magis à Deo, quàm à creatura; quia effectus magis tribuendi sunt Deo, quàm creaturæ, non verò defectus.



CAPVT

C A P V T XVI.

*Soluuntur alia Argumenta contra malum culpa
positiuum ducta ex comparatione actionis
peccaminosa ad Deum.*

1. **S**ecundum Argumentum contra nostram sententiam ex eadem
ferme radice procedit. Quodlibet positiuum est participatio
Diuinæ entitatis, & bonitatis; ergo, est obiectum Diuini amoris. Dici-
tur enim de Deo Sap. 11. *Diligis omnia, quæ sunt, & nihil odisti eorum, quæ
fecisti; nec enim viciens aliquid constituisti.* Ex quibus verbis Augustinus
lib. 2. ad Simplicianum qu. 2. propè finem infert, peccatum odio habe-
ri à Deo, quia ipse illud non facit, amari autem ab eo naturas, quas
fecit; sed peccatum formaliter non est participatio Diuinæ bonitatis,
& est insuper obiectum odij diuini; ergo peccatum non consistat in po-
sitiuo.

Respondetur, omne positiuum, quod est bonum physice, & non
est malum moraliter, esse obiectum amoris diuini, quod autem est ma-
lum moraliter, minimè; nec obstat, quòd sit bonum physicum; nam si
est malum moraliter, dicitur simpliciter, & absolute malum, adeout
melius sit non esse, quàm esse, & sit obiectum odio dignum. Ipse de-
lectationes carnales immoderatæ proculdubio sunt bonæ physice, vt
potè conformes appetitui sensitiuo, & nihilominus secundum rec-
tam rationem debent odio haberi, quia sunt malæ moraliter; idemque
est de quibusue peccatis. Nec ita odio haberi, vt diligatur entitas, odio
habeatur malitia, sicut in naturis vitiatas, quarum amanda est substan-
tia, auersandum vitium, iuxta illud Augustini in Regula: *Cum dilectio-
ne hominum, & odio vitiorum.* Sed absolute, & simpliciter odio habean-
dus est actus malus; non enim ei accidit malum, sicut naturis, quæ ab
eodem sanari possunt, proindeque amandæ, vt sanentur; sed ipsemet
est malum moraliter: potius autem est malum morale, quàm bonum
physicum; sicuti potius est bonum morale, quàm physicum, virtus sc.
quàm natura, vt docet Augustinus enarratione in Psal. 144. Concedi
autem potest, quòd positiuum, quod est peccatum, sit participatio di-
uinæ bonitatis naturalis; sed quia est malum moraliter, non est obiec-
tum amoris, sed odij diuini. Neque sanè debet dici odium diuinum
cadere super carentias, seu priuationes tantum, nam aliquæ carentiæ
bonæ sunt, & à Deo institutæ, redduntq; vniuersitatem rerum pulchrio-
rem,

rem, ut sapienter docet Augustinus lib. de Natura boni cap. 6. & 16. & lib. contra Secundinum cap. 11. Non ergo ex ratione positiui, vel priuatiui debent colligi amor, vel odium Dei. Locus Sapientiæ intelligendus est de naturis institutis propriè à Deo, & si placet, etiam de actionibus prout sunt à Deo; at actio peccaminosa prout talis est, non est à Deo.

2. Tertium Argumentum ex eadem radice. Impossibile est, quod bonitas physica sit malitia moralis; sed omnis entitas est bonitas physica; ergo nulla entitas est malitia moralis.

Respondetur, concedendo totum Argumentum; non enim dicimus, quod entitas physica sit malitia moralis; sed tantum, quod entitas physica est mala moraliter; malitia verò ipsa est oppositio ad legem, vel ad finem, quæ oppositio certè non est entitas, neque in naturalibus; multò minus dicimus, quod bonitas physica sit malitia moralis; nam bonitas, vel dicit perfectionem intrinsecam rei, vel addit ordinem conuenientiæ ad appetitum; malitia autem moralis dicit oppositionem prædictam; quare concedimus, bonum physicum esse malum moraliter; non autem, ipsam bonitatem physicam esse malitiam moralem.

3. Quartum Argumentum ex eadem radice. Si ipsa positiua operatio est mala moraliter, & Deus cum creatura facit talem operationem, sequitur, quod Deus velit illa operationem esse; ergo sequitur, quod velit creaturam habere talem operationem; sed hoc est falsum, quia Deus non vult, quod creatura peccet; ergo operatio non est mala propter positium sui, sed propter priuationem illi annexam, quam Deus non vult.

Respondetur, Argumentum soluendum esse etiam ab Arguentibus, nā etiam ipsi admittunt, quod Deus velit creaturā exercere illam operationem, quæ est peccatum. Quod autem dicunt, Deum velle quidem illam operationem quantum ad positium, non verò quantum ad priuationem annexam, id est imperceptibile; nam talis priuatio, ut dicunt, est priuatio conformitatis ad legem, quæ inde aduenit actui, quia est prohibitus à lege; sed est impossibile, quod quis sciens, ut certè scit Deus, prohibitionem legis, velit exerceri actum prohibitum à lege, & nolit annecti illi priuationem conformitatis ad legem; ergo impossibile est, ut Deus velit actum, & non priuationem illi annexam; ergo Argumentum soluendum est etiam ab Arguentibus.

Ad ipsum igitur Respondet Ariminenſis in 2. dist. 34. quæst. 1. ar. 2. ad sextum, concedendo, quod Deus vult illum actum esse; negat autem, inde sequi, quod Deus velit creaturam exercere illum actum; sicut, inquit, secundum Magistrum dist. vltima primi, tota Trinitatis voluit passionem Christi esse, non tamen voluit, ut Iudæi occiderent Christum

Sed

Sed hæc responsio est difficilis; non enim Deus vult, actum esse, & à nullo esse, seu nullius esse actum; hoc enim nè conceptibile quidem est; omnis enim actio est alicuius actio; ergo, si Deus vult actionem creatam esse, vult creaturam agere. Doctrina Magistri non adducitur ad propositum; nam Magister ibi distinguit actionem Iudæorum à passione Christi; non verò separat actionem à Iudæis efficientibus illam; adeoque tantum vult, quod actio Iudæorum displicuerit, passio verò Christi grata fuerit, quia, scilicet, Iudæi ex liuore, crudelitate, superbia, cupiditate agebāt, Christus verò ex charitate pro salute humani generis patiebatur. Igitur Magister tantum vult, esse volitam passionem, & non actionem, non autem vult, esse volitam actionem, & non, quod Iudæi exercerent illam; ergo Doctrina Magistri non adducitur ad propositum.

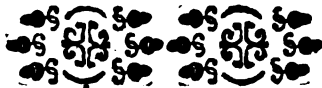
4. Respondendum ergo est ad Argumentum negando, quod Deus velit actionem peccaminosam esse; tantum enim vult illam permittere. Ita videntur sentire Patres, qui, cum semper dicant, Deum non velle, sed tantum permittere peccata, nunquam memorant distinctionem positiui, & priuatiui, aut materialis, & formalis in peccato, & quod primum sit volitum à Deo, non verò secundum... Hinc Bellarminus lib. de Amissione gratiæ, & statu peccati cap. 18. *Non tantum, inquit, turpitudinem peccati, sed ipsum etiam, quod materiale Theologi vocant, vt tale est, & in specie consideratum, non est tribuendum Deo; cum Deus non solum turpitudinem, sed etiam actiones ipsas turpes auerfetur, ac lege sua prohibeat.* Et Auerſa p. 2. quæst. 79. sect. 1. in fine dicit, Deum non esse causam peccati, non tantum sumendo malitiam pro priuatione consequente actum, sed etiam pro entitate positiua actus. Sic ergo negandum est, Deum velle actionem peccaminosam esse, etiam secundum positiuum, quod dicit.

Sed contra hoc statim obijciunt; Deus ad illam actionem concurrat, & certè non nisi volens; ergo non tantum permittit, sed etiam vult illam actionem esse. Insuper. Deus vult suum concursum; sed concursus Dei identificatur cum actione creature; ergo Deus vult actionem creature.

Respondetur, ex hoc Argumento non plus concludi, nisi quod Deus velit illam actionem esse, prout est à se, seu, prout est actio sui, qua ratione non est peccatum; non verò concluditur, quod velit illam, prout est actio creature, immo hæc ratione potest Deo displicere; neque hæc duo sunt impossibilia. Verum enim est, & etiam ab Aduersariis concedendum, quod illa actio, prout est à Deo, non est mala moraliter, immo bona; & quod est mala moraliter, prout est à creatura; sed quod est bonum, inquantum bonum est, amari potest; & quod est malum, inquantum malum est, obiectum odij est; ergo illa eadem actio potest esse volita à

tà à Deo, prout est ab ipso, qua ratione bona est, & potest non esse volita à Deo, prout actio creaturæ est, qua ratione mala est. Et si Aduersarij dicunt, quòd eidem actioni annectitur priuatio, prout est à creatura, non verò prout est à Deo; ita Nos dicimus, quòd eadem actio est bona, & per consequens volita, prout est à Deo, mala verò, & non volita prout est à creatura. Adsum exempla similia etiam in humanis: poret enim quis gaudere de victoria, quatenus est bonum Principis, vel Reipublicæ, trisflari autem quatenus cedit in gloriam Ducis, cui inuidet, vel quem odit. Et ita Curtius lib. 6. *Alexander*, inquit, *hostes vinci voluerat, Antipartum vicisse indignabatur.*

- 5. Ex his patere potest, non rectè Scotum in 2. dist. 37. *§. ad solutionem*, ea ratione remouere à Deo causalitatem, & voluntatem peccati, dum cooperatur creaturæ ad actum malum, quia Deus quantum est de se daret rectitudinem actui, & vellet ipsum esse bonum, itaut tantummodo sit ex parte voluntatis creaturæ, quòd rectitudinem non habeat. Non rectè, inquam, ita respondet; nam dantur actus essentialiter mali, vt odium Dei, blasphemia, & similia, quibus Deus rectitudinem tribuere non potest. Quod argumentum adeo torfit Faentinum Scoti istam in 1. dist. 39. quæstio. vnica, cap. 15. num. 65., vt ingenuè fassus sit, se in hac re non intelligere Scotum. Potest quidem rectè dici, quòd Deus antecederet det actui rectitudinem, idest, inducat ad actum rectum, quia semper inclinatur voluntatem ad actus honestos, tum extrinsecè per præcepta, tum intrinsecè per excitationes, illuminationes, inspirationes; qua ratione D. Thomas p. 2. quæst. 69. art. 1. in corpore saluat, Deum non esse causam peccati directè, idest, vt volunras peccet, quia, non inclinatur voluntatem ad discedendum ab ordine in seipsum, immo potius omnia conuertit, & inclinatur in se. Sed considerato concursu Dei concomitante actum essentialiter malum, non potest dici, quòd Deus quantum est ex se det rectitudinem tali actui, vel velit ipsum esse bonum, siquidem ille actus non est capax rectitudinis; atque adeo non rectè hac ratione saluatur, quòd Deus non concurrat ad peccatum, vel, quòd non velit ipsum.



C A P V T XVII.

*Solvitur aliud Argumentum contra malum culpa-
positivum, et differitur : An debitum recti-
tudinis habenda inest actui, an verò
potentia volitiva.*

1. **A**rguit insuper Lorca: Omni actui malo inest privatio rectitudi-
nis debitæ; ergo hæc privatio est malitia moralis actus. An-
tecedens probat: quia cuique actui debita est rectitudo, vel considera-
to secundum suam rationem specificam, vel saltem considerato secun-
dum rationem communem, & genericam actus humani; sicuti talpæ de-
betur visio non secundum rationem, qua talpa est, sed secundum ratio-
nem, qua animal est; & homini debetur quantitas non ratione, qua ho-
mo est, sed qua animal est; vnde actus non habens rectitudinem, habet
eius privationem.

Respondetur negando Antecedens, quod ipsi Lorcæ adeo difficile
est visum, ut plus operæ in eo defendendo, quam in probando impende-
rit. Est autem absolutè falsum, ut patet ex dictis capite antecedenti; quia
dantur actus, qui nulla ratione possunt fieri boni, atque adeo non sunt
privati rectitudine, neque habent debitum habendi eam; exemplum de
talpa satis confutatum est in præcedentibus.

2. Verùm prædictum Argumentum postulat declarari: An debitum
rectitudinis habendæ inest actibus, saltem ijs, qui non sunt essentialiter
mali, an verò potentia volitiva; quod quidem est in aliquali controuer-
sia apud Recentiores. Breuiter igitur dicendum, huiusmodi debitum
inesse potentia volitivæ, non actui. Probatur primò. Illud habet de-
bitum, ut sit rectum, quod potest esse rectum, & non rectum; at volun-
tas potest esse recta, & non recta; actuum verò alij sunt essentialiter recti, ut
actus charitatis, qui nullo modo potest esse non rectus; alij essentiali-
ter non recti, ut odium Dei, mendacium, &c. Ergo debitum rectitudinis
habendæ non inest actui, sed potentia.

2. Illud debet habere rectitudinem, cui dantur præcepta, ut sit rec-
tum; nam huiusmodi debitum nascitur ex præceptis; sed præcepta non
dantur actibus, sed voluntati de actibus, nimirum, ut faciat bonum, &
declinet à malo; ergo debitum rectitudinis habendæ inest voluntati,
non actibus.

Tertiò . Debitum rectitudinis habendæ est debitum rectè operandi; at voluntas operatur, non actus, immo actus est ipsa operatio; ergo &c.

Quartò . Huiusmodi debitum non conuenit , nisi causæ libere; sed voluntas est causa libera, actus verò non est causa, & dicitur liber denominatione extrinseca desumpta à libertate intrinseca causæ, idest, voluntatis; ergo, &c.

Quintò . Debitum habendi rectitudinem facit , vt qui illud adimplet, sit dignus laude , qui verò non adimplet, sit dignus vituperio ; sed voluntas est illa, quæ laudatur, & reprehenditur; ergo &c. Ex his sequitur, quòd voluntas debet dici recta , vel non recta mediantribus suis actibus , actus verò potius dicendus est rectitudo , vel irrectitudo voluntatis.

3. Fateor tamen frequenter dici , actum esse rectum , vel non rectum; quod ex duplici capite nascitur . Primò , quia consideratur in ipso actu ordo, seu relatio conformitatis, vel difformitatis ad legem , vel naturam rationalem , &c. tamquam aliquid superadditum , saltem per rationem ipsi actui , & sic dicitur actus rectus , vel non rectus , quatenus consideratur cum ordine conformitatis , vel difformitatis . Secundò , quia in actu vltra ordinem ad obiectum datur ordo ad circumstantias , & finem, itaut, licet actus sit bonus per ordinem ad obiectum , possit esse malus per ordinem ad hæc alia , & hic ordo conuenit accidentaliter actui, quia potest mutari manente entitate actus; sic ergo dicitur, actum, debere esse rectum, quia, & si supponatur constitutus in suo esse per ordinem ad obiectum , debet habere alios ordines prædictos ad finem , & circumstantias , per quos rectificetur tamquam per rectitudinem sibi superadditam .

Nihilominus magis propriè dicendum est , debitum rectitudinis habendæ, inesse voluntati, vt patet per rationes supradictas ; quamuis hæc quæstio ad nomina reducat . Sit ergo constitutum in tota hac Quæstione, quam per plura capita versauimus, peccatum omissionis consistere in priuatione , peccatum commissionis in positiuo .

C A P V T XVIII.

An actuum humanorum alii sint boni moraliter, alii mali?

1. **V** Idimus, & vnde primitus desumenda sit , & quid sit bonitas ; & malitia humanorum actuum; sequitur, vt videamus : An
utraq;

utraque reperiri possit in ijs, idest, an actuum humanorum alij sint boni moraliter, alij mali.

Conclusio affirmatiua est adeo certa, ut nullus hucusque eam negauerit; quamuis enim hæretici, Lutherus, & Calvinus dixerint, non posse hominem post lapsum facere ullum actum moraliter bonum, etiam si Diuina gratia adiuuetur, non tamen absolutè negarunt possibilitatem actuum bonorum in homine, præscindendo à vincture peccati originalis.

Conclusio ipsa à D. Thoma, quem cæteri sequuntur, sic probatur p. 2. quæst. 18. ar. 2. Tunc res dicitur bona, cum habet plenitudinem essendi sibi debitam; tunc uerò mala, quando ei aliquid deest; sed etiam actibus humanis potest adesse plenitudo essendi debita, vel deesse aliquid debitum; ergo actus humani possunt esse boni, uel mali. Maior supponitur, ut certa. Minor probatur; quia potest actio habere omnia, quæ sibi debentur, uel potest aliquid ei deesse, puta determinatam quantitatem, uel locus, uel finis, uel quid simile.

2. In hac ratione nonnulla desiderari possunt. Primò, ut explicetur, unde fiat, quòd actio humana possit habere plenitudinem essendi, uel illa carere; per hoc enim explicaretur, posse actuum humanorum alios esse bonos moraliter, alios malos; uel, quid sit hæc plenitudo essendi, uel carentia in moralibus. Secundò. Dantur aliqui actus mali, non propter carentiam, sed propter positiuam repugnantiam ad legem, uel ad finem, ut fusè declaratum est in præcedentibus; ratio autem D. Thomæ supponit, malitiam actus humani consistere in carentia; atque adeo fundatur in falso. Ex quo patet, non rectè procedere similitudinem à bonitate, uel malitia naturali rei ad bonitatem, uel malitiam moralem actus humani, quia, licet nulla res naturalis possit esse mala per sui positium, actus tamen humanus potest esse malus moraliter per sui positium. Est ergo aliter probanda Conclusio, & uidetur sic conuenienter probari ex principijs per se moralitatis: Homini siue ex natura, siue ex lege præscriptus est modus operandi, & quantum ad finem, & quantum ad circumstantias; cum enim ratione sua, & uoluntate hæc omnia complectatur, oportuit, quoad hæc omnia regulari, ut operatio eius esset undequaque recta; ergo tunc rectè operatur, quando conformatur huic regulæ, seu debito; tunc uerò prauè, quando non conformatur; sed homo potest conformari, & non conformari hisce regulis; ergo potest operari rectè, & malè. Maior patet; quia natura ipsa, siue auctor naturæ constituit homini finem, in quem debet tendere, & media, per quæ debet illum assequi, & plurima addita sunt per leges positiuas, tum Diuinas, tum humanas. Minor uerò probatur: quia, ut ait Augustinus 3. de Lib. arb. cap. 15: Vnumquodque tunc rectè est, aut rectè agit, quando est, aut agit, ut debet; homo autem potest agere, ut debet, & aliter, ac debet,

debet, cum sit defectibilis, quia conditus ex nihilo; ergo potest operari, & secundum præscripta regularum, & contra ipsa; ergo potest habere actus bonos, & malos.

3. Potest etiam probari Conclusio autoritate Scripturarum, Patrum, Theologorum, Philosophorum, & vniuersi generis humani consensu: Aliquæ enim operationes laudantur, aliquæ improbantur; sed in re clarissima non est diutius immorandum.

Quod verò etiam in statu naturæ lapsæ possint dari opera bona, saltem ex auxilio gratiæ, potest probari ex Scripturis, in quibus multa opera hominum à Deo ipso laudantur, & præmiantur; sed de hac re ex professo agere pertinet ad materiam de Gratia, vel de Peccato originali.

C A P V T XIX.

An actus humanus habeat bonitatem, vel malitiam moralem ex obiecto.

1. **O** Biectum actus est illud, circa quod ipse versatur, vt in furto res aliena, quæ surripitur, in homicidio homo, qui occiditur.

Communiter Scholastici post D. Thomam p. 2. quæst. 18. ar. 1 ad primum, respondent affirmatiue, idest, actum humanum desumere bonitatem, & malitiam ex suo obiecto, & ad maiorem explicationem Recentiores distinguunt bonitatem, & malitiam moralem in formalem, & obiectiuam, idest, existentem in actu, & existentem in obiecto, & volunt, à bonitate, & malitia existente in obiecto tamquam à causa refundi bonitatem, & malitiam in actum.

2. Ego quidem damnare non ausim modum loquendi horum Scholasticorum, existimo tamen interpretandum; quapropter dico primò. Si sensus sit, bonitatem, & malitiam moralem prius esse in obiecto, & ab eo refundi in actum, omnino falsum est, actum humanum habere bonitatem, vel malitiam moralem ex obiecto. Probatur primò: quia circa idem obiectum potest versari actio bona, & mala, vt circa eundem Deum, vel proximum, amor, & odium; circa eandem rem alienam furtum, & restitutio; ergo bonitas, vel malitia moralis non refunditur ab obiecto in actum.

Respondent, Antecedens esse verum de eodem obiecto, vt res est, falsum verò de eodem obiecto, vt obiectum est, idest, vt attingibile: Idem enim obiectum, inquit, idest, eadem res est attingibilis pluribus modis, seu, habet rationem plurium obiectorum, & prout attingitur vno
mo-

modo dat bonitatem actui ; prout verò attingitur alio modo ; dat malitiam .

Contra primò ; quia , vt rectè arguit Lorca , tunc sequeretur , quod sicut Deus est bonus moraliter obiectiue , vt attingitur actu amoris , ita esset malus moraliter obiectiue , vt attingitur actu odij , quod nullus , vt bitror , concederet . Item : quòd odium Dei esset malum moraliter obiectiue , vt prosequibile , & bonum moraliter obiectiue , vt detestabile , & oppositum esset de actu charitatis . Quod declaratur magis ; vel enim , bonitas , & malitia secundum diuersos attingibilitates supponitur esse in obiecto antequam attingatur , vel resultat in obiecto ex ipsa attingentia , veluti denominatio extrinseca . Si primum ; sequitur planè inconueniens allatum , idest , quod Deus sit malus moraliter obiectiue , etiam antequam attingatur actu odij , & odium Dei bonum obiectiue , antequam detestetur : & similiter charitas sit mala obiectiue , antequam refutetur . Si secundum ; iam destruitur bonitas , & malitia moralis obiectiua , quæ sit prior bonitate , & malitia formali actus , & causa eiusdem .

Secundò . Obiectum dicitur morale per denominationem extrinsecam ab actu , qui est formaliter , & intrinsecè moralis ; ergo etiam dicitur bonum , vel malum moraliter attingibile per denominationem extrinsecam ab actu , qui est bonus , vel malus moraliter intrinsecè . Probatur Consequentia ; quia , quod non est intrinsecè morale , non potest intrinsecè esse bonum , & malum moraliter . Antecedens patet ex dictis cap. 1 . , vbi ex communi sententia definitum est , actus diuidi in morales , & non morales per hoc , quòd dependeant , vel non dependeant a ratione , & voluntate ; quæ diuisio non cadit supra obiecta , nisi forsitan secundum denominationem extrinsecam .

Tertiò . Quod est bonum , & malum moraliter , est dignum laude pænaque ; sed hæc non reperiuntur in obiectis , sed in actibus ; ergo , &c . Quòd si dicant , id esse verum de bono , & malo formaliter , falsum autem de bono , & malo obiectiue ; pari ratione tenebuntur fateri , adesse in obiectis culpabilitatem , à qua denominetur actus formaliter culpabilis ; sed hoc est chymericum ; culpabilitas enim supponit libertatem , quæ non est in obiectis , sed in actibus , vel in potentia ; ergo falsum est , quod dicunt de bonitate , & malitia obiectiua .

Quartò . Quòd est bonum , & malum moraliter est conforme , vel difforme rectæ rationi ; sed hæc non attenduntur in obiectis , sed in actibus ; ergo nec bonitas , & malitia moralis attendenda est in obiectis , sed tantum in actibus .

3. Sed Aduersarij In eo videntur decipi , quia sumunt pro obiecto non rem extra , sed vel actum externum respectu interni , vel vnum actum internum respectu alterius . Id patet in exemplis , quæ afferunt ; dicunt

cunt enim, velle honestè agere bonum est, quia bonum est honestè agere; velle inhonestè agere malum est, quia malum est inhonestè agere; patet autem, hæc, quæ assignant vt obiecta volitionis, esse etiam actus; & tunc certè verificatur, quòd hæc obiecta habeant bonitatem, & malitiam moralem. Debent ergo assignare obiectum, quod non sit actus, Exempli gratia, res aliena in furto; & tunc patet, non ideo furtum esse malum, quia res aliena est mala. Hinc Augustinus 7. de Ciuit. cap. 27. *Si templo, si Sacerdote, si Sacrificio colatur aliquod elementum mundi, vel creatus aliquis spiritus, non ideo est malum, quia illa mala sunt, quibus colitur, sed, &c.* Et 12. de Ciuit. cap. 8. *Deficitur non ad mala, sed malè. i. non ad malas naturas, sed ideo malè, quia contra ordinem naturarum.* Irrationabile autem, vt puto est, quia agens creatum post agere contra ordinem naturarum, putare necessariam malitiam obiectiuam in rebus, cum in eo non aliud appareat, quàm defectibilitas agentis creati, & id sufficiat. Vt enim ait idem Augustinus 15. de Ciuit. cap. 22. *Cum omnis creatura bona sit, & bene potest amari, & malè; bene s. ordine custodito, malè autem ordine perturbato.* Nunquid igitur, quia voluntas potest non seruare ordinem in amando, ideo in rebus amatis, etiam in ipso Deo ponenda est malitia obiectiua antecedens, & causans malitiam amoris? Et; quia voluntas potest magis, & minùs, & maximè peruertere ordinem amoris, ideo maior, & minor, & maxima malitia obiectiua locanda est in illis? Certè non ponitur error obiectiuus, isque multiplex in rebus, quia intellectus potest multipliciter, erroneè iudicare de illis; neque, quia obiectum visibile potest magis, & minùs videri à magis, & minùs cæcutientibus ponuntur maiores, vel minores visibilitates in illo; neque, quia à penitus cæco non videtur, ponitur inuisibilitas. Sicut autem inuisibilitas non est in obiecto, quauis cæcus non possit illud videre, ita non est malitia in rebus, quamuis voluntas possit in illas malè ferri. Generaliter enim defectus agentis, vel actionis non debet refundi in obiectum, siue materiam, vt in causam; nisi eouque delabamur, vt dicamus, pedibus debilem ideo malè ingredi, quia in semita est mala gressio obiectiua. Neque hoc exemplum est absurdum; nam Augustinus affectus animæ comparat pedibus tract. 48. in Ioannem, & alibi; & in Sacris Litteris frequenter rectè, & malè viuere, siue operari dicitur rectè, & malè incedere, siue ambulare in via Domini; non ergo, quia voluntas malè incedit. i. inordinatè figit, distribuitque suos affectus, excitanda est malitia obiectiua in rebus, quas suis affectibus tangit. Neque quodlibet obiectum actus est alius actus, sed sæpissimè res externa; & quamuis obiectum vnius actus, verbi gratia, furtum respectu volitionis eius sit etiam malum moraliter, hoc non habet quatenus obiectum est, sed quatenus in seipso actus est; ergo nullum est fundamen-

daumentum asserendi, quodd obiectum refundat bonitatem, & malitiam moralem in actum. Hinc Auerſa, cum ſe aliquantulum in his triciſ verſaſſet, volens, ſcilicet, ex obiecto deriuari bonitatem, & malitiam in actum, tandem concludit, quodd in hac re iuuabit cautē loqui; ſed certē cautelę adhibendę ſunt ad vitandam falſitatem, non ad eam palliandam.

4. Reſpondent alij ad ſuprapoſitum Argumentum; ex obiecto reſundi bonitatem, & malitiam in actum, quatenus obiectum bonum dat bonitatem actui proſequutionis in ipſum, malitiam verō actui fugę; & è contra, obiectum malum dat bonitatem actui fugę; & malitiam actui proſequutionis; & ſic ſaluant, quodd ſemper actus recipiat bonitatem, & malitiam ab obiecto.

Sed hæc ſigmenta ſunt. Primō. Quia non poteſt obiectum bonum dare malitiam actui fugę erga ipſum, neceſſariō enim daret illam vt malum: quis enim dicat, bonum, vt bonum dare malitiam? Hoc perinde eſſet, ac dicere: calidum; vt calidum cauſare frigus. Sed illud dici non poteſt; tum quia iam probatum eſt, in aliquibus obiectis, erga quę dantur malę fugę, ſeu auerſiones, nullam reperiri rationem mali, vt in Deo, & charitate erga Deum, quod proinde Argumentum adhuc remanet inſolutum; tum quia, ideo fuga, vel odium Dei, aut charitatis malum eſt, quia Deus, & charitas bona ſunt; ergo Deus, & charitas darent malitiam huic actui, prout bona ſunt; ſed hoc eſt impoſſibile; ergo malitia illius actus non habetur ab obiecto, quamuis habeatur erga obiectum. Idem Argumentum eſt de obiecto malo dante bonitatem actui fugę, vt de peccato reſpectu auerſionis, vel odij erga ipſum: ſi enim dat bonitatem, dat eam vt bonum, non vt malum; atqui nec bonitas vlla eſt in peccato; & ipſum odium peccati, ideo eſt bonum, quia illud eſt malum; ergo peccatum non dat eam bonitatem, quia bonum eſt; ergo inaniter fingitur bonitas, & malitia obiectum, vt detur bonitas, & malitia formalis actibus.

Secūdō. Quia vel bonitas, & malitia obiectiua eſt moralis, vel phyſica; nō phyſica: quia omnis creatura Dei bona phyſicē eſt, multō autem maximē creator omnium Deus; neque malitia phyſica, etiam ſi ad eſſet, videtur poſſe dare, aut pertinere ad dandam malitiam moralem. Sed neque moralis; ſi enim creatura Dei non eſt phyſicē mala, multō minus moraliter, eum longē grauior ſit hæc malitia, quā illa, multoque maiorem defectum oſtendat Creatoris. Certiſſimē autem Deus non eſt malus moraliter, à quo tamen reſundi volunt malitiam in actum odij eius. Rurſus: malitia moralis conſiſtit in oppoſitione ad legem; at leges ſunt de actibus, non de rebus; ergo nec fingi poteſt malitia moralis in rebus.

Fortē

Fortè dicetur, Maiorem veram esse de malitia morali formali, non de obiectiua. Sed contra est, primò; quia actus sunt morales; non res; ergo nulla malitia moralis potest fingi in rebus. Secundò. Quia explicandum est, quid sit hæc malitia moralis obiectiua in rebus; & quantum video, non aliud dicitur, nisi, quòd possint esse obiectum actus moraliter mali; sed hoc non est habere malitiam moralem intrinsecam, vt ostensum est exemplis de errore intellectus, & defectu potentiaè visuæ, aut progressiua, quæ non supponunt errabilitatem intrinsecam, aut obscuritatem, vel cæcabilitatem in obiectis, aut improgessibilitatem in semita, multò minus ab ijs causantur; & quia Deus, & eius charitas non possunt dici mala moraliter intrinsecè, neque odium eiusdem num moraliter intrinsecè, quamuis ad illa terminetur fuga mala moraliter, & ad hoc auersio bona moraliter; ergo potius ex fictione, quàm ex consideratione inuecta est hæc bonitas, & malitia moralis obiectiua in rebus. Hinc Madernus qu. 3. de Bonit. & malit. ar. 6. num. 4. quamuis asseruisset, & sibi defendendas proposuisset hæc bonitates, & malitias obiectiuas, obiecta sibi postmodum Augustini autoritate ex 3. de Doctrina Christiana (non sitat caput) docentis, malum non esse in rebus; sed in vñ peccantium, respondet, se non asserere bonitatem, & malitiam in rebus secundum se consideratis, sed tantum, quòd si considerentur in ordine ad actus internos voluntatis habent bonitatem, & malitiam obiectiuā; in quo, & deserit causam susceptam, nec planè explicat quid sibi velit.

5. Dico secundò. In eo sensu admitti potest, actum humanum accipere bonitatem, & malitiam ex obiecto, quatenus actus est bonus, vel malus, vt prosequutio, vel fuga talis obiecti. Hanc Conclusionem expressit Lorca, dum, postquam asseruit cum D. Thoma, actum habere bonitatem, & malitiam ex obiecto, & circumstantijs, & ex fine, subdidit, id non esse ita intelligendum, quasi aliqua ratio bonitatis, vel malitiæ sit in his principijs antecedenter ad actum, sed, quia actus dicit habitudinem ad ipsa. Eam quoque insinuauit Valquez super hunc articulum, dum ait, actionem esse bonam, vel malam ex obiecto, quia, vt attinctio talis, vel talis obiecti, est consona, vel dissona iudicio rationis, seu potius est iuxta, vel contra legem.

Conclusio sequitur ex dictis; probatum enim est, obiectum, quod non est etiam actus, nullam habere bonitatem, vel malitiam moralem, quam refundat in actum; ergo non alio sensu potest dici actus bonus, vel malus ex obiecto, nisi quia est bonus, vel malus vt prosequutio, vel fuga talis obiecti; vt furtum malum, quia fertur in rem alienam surripiendo; restitutio bona, quia fertur in rem alienam restituendo. Actus quippe dicit essentialiter ordinem ad obiectum, & ideo consideratur
bo ni-

bonitas, vel malitia eius secundum ordinem ad obiectum. Immo bonitas, & malitia eius secundum hunc ordinem dicuntur esse ex genere, idest, ex natura ipsius actus, vt explicat noster Ægidius in 2. dist. 36. p. 2. ar. 3. ad primum. Quamuis D. Thom. 1. 2. qu. 18. ar. 2., dicat in eo dicto genus sumi pro specie, sicut species humana dicitur genus humanum; atque adeo velit, actum ab obiecto recipere bonitatem specificam. Quod tamen improbat a quodam Neoterico; nam etiam finis dat malitiam specificam actui. Furtum enim factum propter adulterium habet specificam malitiam adulterij. Circumstantiæ quoque mutantes speciem, dant specificam malitiam actui; quare non recte sola malitia obiecto dicitur malitia specifica; sed de his hætenus.

Intelligenda est autem hæc secunda Conclusio de Actu habente obiectum à se distinctum; nam sunt aliqui actus id non habentes, vt saltatio, gesticulatio, cantus, & etiam pollutio, dum ad nullam personam refertur, qui tamen inhonesti sunt, vel esse possunt; ex quo magis apparet, malitiam non refundi ab obiecto in actum, sed sufficere, quod Actus sit contra legem.

C A P V T XX.

Soluuntur Argumenta pro bonitate, & malitia moralis obiectiua intrinseca ipsis obiectis.

1. **O**bjiciunt Aduersarij 1. Actus voluntatis habet honestatem, quatenus conformatur recto iudicio rationis; sed iudicium rationis non dat moralem bonitatem obiecto, immo illam supponit; ergo prior est bonitas moralis obiecti, quam veritas in iudicio rationis, & per consequens, quam bonitas formalis in actu voluntatis.

Respondetur primò; quod iudicium rationis neque dat, neque supponit bonitatem in obiecto; quare minor Argumenti est falsa, immo petitio principij. Hoc enim est, quod nos contendimus, obiectum non habere bonitatem, & malitiam intrinsecam. Habet igitur eam actus voluntatis ex conformitate, vel difformitate ad legem, siue ad finem, etiam si ratio erret in suo iudicio.

Respondetur secundò, quod in Consequentia supponitur fieri iudicium rationis de obiecto actus voluntatis, cum tamen fiat de ipso actu eliciendo; hic enim actus est obiectum talis iudicij, cui iudicio ille conformatur: ratio enim, exempli gratia, iudicat bonum esse actum detestationis peccati, non iudicat bonum esse ipsum peccatum; iudicat

N n

forni-

fornicationem esse malam, non mulierem, quæ est obiectum fornicationis.

2. Obijcitur secundò. Illud Osee cap. 9. num. 10. *Facti sunt abominabiles, sicut ea, qua dilexerunt*; ergo malitia, seu abominabilitas actus dilectionis sumitur à malitia obiecti dilecti tamquam à causa. Hoc Argumento utitur D. Thomas; quem, & ferè omnes Scholastici sequuntur, & laudat Ribera in Commento huius capitis Osee.

Respondetur, quòd littera Hebraica sic habet: *Facti sunt abominabiles, sicut amores eorum*; quo modo reducitur abominabilitas personarum in actus, non verò abominabilitas actuum in obiecta. Et fortasse idem est sensus vulgatæ editionis; non enim per ly, res dilectas, cogimur intelligere res ad extra, sed possumus intelligere ipsos actus Idolatriæ, siue interiores, siue exteriores, utique abominabiles, quos Iudæi amabant exhibere Beelphegor, idest, ut exponit Hieron. Priapo; de qua impietate ibi reprehenduntur à Propheta.

Sed fortè aliquis contendet, per ly, res dilectas, à Propheta intelligi non amores erga Idola, sed Idola ipsa; & quòd idem sit sensus litterarum Hebraicarum, quia non rarò obiectum amatum appellatur amor, iuxta illud Augustini de Deo: *Tu amor meus, in quem desipio, ut fortis sim*.

Respondetur, ipsa Idola esse abominabilia, non ut res, idest, non ut vasa aurea, vel argentea, sed ut Idola, idest, prout reputabantur imagines eorum, qui Dij existimabantur, vel prout etiam ipsa reputabantur Dij; quare abominabilitas rei, quæ erat Idolum, non erat ex natura rei, sed à pravo iudicio, & affectu hominum, quasi à quadam forma intrinsecè moraliter afficiente; ex quo non sequitur, quòd res ad extra seipsis consideratæ habeant malitiam, vel abominabilitatem obiectivam.

Potest etiam dici, per ly res dilectas à Propheta intelligi bona temporalia, quibus inhiabant corda Iudaica (id enim nonnullis videtur, quamvis, ut apparet, minus consonè ad textum, quia Propheta immediate ante reprehendit Iudæos de cultu Idolorum) possunt autem dici abominabilia bona temporalia propter vilitatem, & caducitatem respectu bonorum æternorum, etiam nulla posita malitia obiectiva; & sic etiam possunt dici Iudæi abominabiles, idest, viles, & deiectioni nobilitate propriæ conditionis propter vilitatem rerum, quas amabant, quia amor transformat amantem in rem amatam.

Potest etiam dici, per res dilectas intelligi à Propheta Dæmones, qui in Idolis colebantur à Iudæis, qui abominabiles sunt, non propter naturam, sed propter vitia; sicque dici abominabiles Iudæos, qui Dæmones diligeret, & colerent.

3. Tertiò obijci potest. Quidquid habet habitus, vel actus intellectus, habet ab obiecto; ergo quidquid habet habitus, vel actus voluntatis habet

habet etiam ab obiecto ; ergo ipsam bonitatem, & malitiam moralem habebit ab obiecto . Antecedens videtur communiter concessum ; dici enim solet, quod scientiæ constituuntur, distinguuntur, nobilitantur ex obiectis .

Respondetur, Antecedens non ita intelligendum, quasi omnia in actibus, & habitus causentur ab obiectis ; sed, quod habitus, vel actus intellectuales quidquid habent, habent per ordinem ad obiectum, quia talis ordo est illis adeo essentialis, & intrinsecus, ut ab eo præscindi non possint . Multò minus autem intelligendum est, quod obiectum habeat antecedenter obiectivè omnem denominationem, quam habet actus formaliter ; nam complexio, & illatio, quæ est in syllogismo, non est antecedenter in obiecto, neque ab obiecto causatur : similiter intensio, & remissio, claritas, & obscuritas, & ipsa veritas, & falsitas cognitionis, quæ est conformitas, vel difformitas ad obiectum, certè non est in obiecto . Et tandem ipsum esse cognoscitivum, vel inclinativum ad cognoscendum obiectum non habet intellectus, vel habitus ab obiecto, sed à se .

4. Fortè dicetur : Prior est cognoscibilitas obiecti, quam cognitio intellectus ; nisi enim adesset obiectum cognoscibile, & clarè, vel confusè, adæquatè, vel præcisiuè, non posset dari cognitio nec clara, nec confusa ; nec adæquata, nec præcisiva ; Ergo quidquid habet intellectio formaliter, prius habet obiectum obiectivè . Ergo prior est honestas, vel inhonestas obiectiva rei, quàm formalis actus ; & nisi adesset obiectum honestè, vel inhonestè appetibile, non posset dari actus honestus, vel inhonestus .

Respondetur, quod, etiam si entitas obiecti, vel in se, vel in specie antecedere debeat cognitionem, denominatio tamen, siue cognoscibilis, & præcindibilis, siue cogniti, & præcisi, cum desumatur tamquàm à forma, à cognitione, & præcissione, siue possibili, siue actuali ; non potest eam præcedere . Ità dicendum est de obiecto voluntatis .

Ex his patet, non esse utendum speculatione illa Valentia relatà à nobis in fine capituli tertij, quæ dicebatur, actum habere secundum rem bonitatem, & malitiam ab obiecto, non autem secundum nomen, eodem modo, quo animal secundum rem habet sanitatem à medicina, non autem secundum nomen . Patet, inquam, non esse utendum tali speculatione, quia falsum est, quod actus habeat secundum rem bonitatem, & malitiam ab obiecto, ut est hucusque probatum .

CAPUT XXI.

*An actio humana habeat bonitatem, & malitiam
moralem prout est in his, vel illis
Circumstantijs.*

1. **N**omen Circumstantiæ ab ijs, quæ in loco sunt, deriuatum est ad actus humanos, ut notat D. Thomas 1. 2. qu. 3. ar. 1. Constitat enim, quodd, circum, à quo dicitur circumstare, sicut ante, retro sursum, deorsum sunt differentia locales; dicitur autem in localibus aliquid circumstare, quod est extrinsecum rei, quam circumstat, tamen, aliquo modo eam attingit, vel ipsi est propinqua. Hinc ergo, quæ sunt extra substantiam actus humani, & tamen aliquo modo pertinent ad ipsum, dicuntur circumstantiæ eiusdem. Verum hoc intelligendum est de substantia actus humani in genere moris, non præcisè in genere entis. Illæ enim dicuntur circumstantiæ, non quæ simpliciter supponunt actum constitutum in esse reali, sed quæ etiam supponunt ipsum constitutum in esse morali, seu, in aliqua specie moralitatis: exempli gratia: esse alienum in re, quæ surripitur, est accidens, seu circumstantia rei, & actionis in esse naturæ, non tamen est circumstantia eiusdem in esse moris, quia constituit actionem illam in specie furti, seu dat primam malitiam moralem. Igitur: an actio humana habeat bonitatem, & malitiam etiam ex aliquibus principijs, quæ supponunt eam constitutam in aliqua specie bonitatis, & malitiæ; seu, an præter primam bonitatem, & malitiam, possit actus humanus habere aliam superuenientem bonitatem, & malitiam, id quæritur in præsentia.

2. Respondent affirmatiuè omnes Theologi cum D. Thoma 1. 2. qu. 18. ar. 3. Probat D. Thomas exemplo rerum naturalium; in ijs enim non tota plenitudo perfectionis habetur à forma substantiali, sed multum superadditur ex accidentibus, puta, colore, figura, dispositione, &c., ita ut, si desit aliquid horum requisitum ad decentem habitudinem rei, res ipsa malè se habeat; ergo similiter in actibus moralibus, non tota bonitas, vel malitia earum consistit in specie, quam habent per ordinem ad obiectum; sed aliquid additur ex circumstantijs, seu accidentibus.

Meliùs fortè idem probaretur ex principiis per se moralitatis. Ratio enim, vel lex dicat, seu præcipit, non tantum, ut exerceatur tale opus circa tale, vel tale obiectum, sed etiam cum talibus conditionibus,

Cap. XXI. Act. est bonus, vel malus, &c. 285

bus, seu circumstantiis: exempli gratia, non tantum præcipit, audiendum esse sacrum, sed etiam in tali loco, puta Ecclesia, horis matutinis &c. Ergo actio humana habebit bonitatem, & malitiam non tantum, ut versatur circa obiectum, sed etiam, ut est, vel non est in his, aut illis circumstantiis. Hinc Philosophus 2. Ethic. cap. 6. ait, quod sapiens operatur quod oportet, quando oportet, ubi oportet, quomodo oportet, &c.

Est autem aduertendum, non eo sensu dici, actionem humanam esse bonam, vel malam ex circumstantiis, quasi prior aliqua bonitas sit in iis, quam refundant in actum; sed quia actio est bona, vel mala quatenus est, vel non est in his, aut illis circumstantiis, sicuti capitibus precedentibus dictum est de malitia, & bonitate ex obiecto.

3. Notandum insuper est, assertionem hanc non esse intelligendam de omnibus iis, quæ quocumque modo circumstant actum, nam facere eleemosynam, vel homicidium hora quarta diei, & non secunda, nihil confert ad bonitatem, & malitiam illarum actionum. Sed est intelligenda, inquit Valentia, de iis circumstantiis, quæ ita habent ordinem ad rationem, & voluntatem humanam, ut pertineant ad hominem, quatenus est ordinatus ad finem, & profint, vel obfint ad illum obtinendum. Debet clarius dici, intelligendam esse de iis circumstantiis, de quibus ratio, vel lex aliquid dicat præcipiendo, vel prohibendo: exempli gratia, ratio dicat peius esse fornicari in loco sacro, quam profano; non tamen dicat peius esse id facere hora tertia, quam quarta.

Addit Vasquez in Annotationibus circa articulum tertium qu. 18. quod circumstantia debet non purè comitari, sed etiam afficere actum, aliter nulla ex ea habebitur bonitas, vel malitia. Dat exemplum: si quis, inquit, faciat opus ex aliquo fine prauo, & simul faciat aliud opus non ex illo fine, finis erit circumstantia respectu operis prioris, non respectu secundi, sed ad hoc se habebit, ut purè concomitans, atque adeo nulla malitia ex eo habebitur.

4. Sunt autem huiusmodi circumstantiæ numero septem (licet plures etiam, & pauciores ab aliquibus numerentur, vel reducendo vnā ad aliam, vel magis præse distinguendo) quas ex Tullio 1. de Inventione enumerare se putat D. Thomas 1. 2. qu. 7. ar. 3.; cum tamen Vasq. 1. 2. qu. 20. cap. 2., alique animaduenerint, reuera Tullium sex tantum ibi enumerare, & potius ut sedes, seu locos ad Rhetorica argumenta depromenda, quam ut accidentia moralia actionis; Boetius lib. 4. de Differentiis Topicis septem enumerat, & easdem, quas D. Thom., quos postea omnes Scholastici sequuti sunt. Sunt autem, quis, quid, ubi, quibus auxiliis, cur, quomodo, quando.

Quis, dicit dicit non substantiam personæ, sed statim, siue conditionem,

nem, an, scilicet, sit Clericus, an laicus, solutus, an coniugatus, Princeps, an persona priuata, &c. nam conditio personę grauat peccatum, quia multa disconueniunt magis vni statui personarum, quàm alteri.

Quid, dicit non ipsum obiectum tribuens primam speciem bonitatis, vel malitię, sed magnum, vel paruum, aliudue accidentale, vt est in furto quantitas rei ablata; vel, si obiectum est persona, dicit statum, vel conditionem eius, vt in peccato luxurię, si mulier si libera, vel coniugata, &c. Ex quantitate enim obiecti crescit bonitas, vel malitia actus, & similiter ex statu, seu conditione personę.

Vbi, significat locum; etenim circumstantia loci potest augere malitiam actus; vt si percussio, vel furtum fiat in loco sacro; quia multa licent in vno loco, quę in alio non licent.

Cur, significat finem, qui etiam inter circumstantias numeratur, quando actus habet priorem malitiam, vel bonitatem ex obiecto.

Quibus auxilijs, significat instrumenta, vt, si occisio facta sit ferro, an veneno; si percussio sit manu, an ligno.

Quomodo, significat maiorem, vel minorem conatum, seu intentionem actus. Quamuis autem Theologi communiter affirmant, hanc circumstantiam non esse in præcepto, quia nulli actui morali debetur certa, & determinata intentio; gradus tamen intentionis numeratur inter circumstantias, quia auget bonitatem, & malitiam actus. Melior enim est, exempli gratia, actus charitatis feruentior, quàm remissior, & pariter actus malus peior est intensior, quàm remissior.

Quando, significat tempus, vt patet; nam etiam conditio temporis potest augere malitiam actus.

Maior, & Paludanus inter circumstantias numerant Quoties; sed rectè refelluntur à Nauar. Vasq. Auerfa, & alijs, quia hic enumerantur circumstantię, quę singulis actibus accidere possunt; at ly Quoties non est circumstantia vllius actus, sed repetitio, seu multitudo actuum; ergo inter circumstantias numerari non debet.

C A P V T XXII.

Soluuntur quadam difficultates contra prædicta de Circumstantijs.

1. **C**ontra determinata potest obijci primò, probando, actum humanum nullam habere bonitatem, vel malitiam ex circumstantijs. Si actus haberet bonitatem, & malitiam ex circumstantijs, sequeretur, quòd

quod malitia specie inferior posset adæquare, immo superare malitiam specie supiorem: verbi gratia, malitia furti malitiam adulterij, vel homicidij. Consequens videtur absurdum; ergo & id, ex quo sequitur. Probatur sequela; quia malitia specie inferior ex obiecto posset per circumstantias adeo crescere, vt adæquaret, vel superaret malitiam specie superiore, & idem sequitur de bonitate.

Respondet quidam Recentior negando sequelam, eo quia, semper malitia ex circumstantijs est accidentalis; ergo quantumvis augeatur, non perueniet ad gradum essentialem, idest, non fiet essentialis, sicuti accidens, quantumvis perficiatur, non euadet substantia.

Sed hoc non sufficit, immo non est ad propositum; Argumentum, enim non intendit malitiam ex circumstantijs propter sui incrementum posse fieri essentialem actui; sed, actum, qui ex obiecto est minoris malitiæ, quam sit alius ex suo obiecto, per circumstantias malas aggravantes posse fieri illi æqualem, vel etiam superiorem in malitia. Non enim malitiam esse essentialem dicit gradum gravitatis, sed tantum esse priorem inter cætera, quæ reddunt actum malum, vel, sumi per ordinem ad obiectum. Malitia insuper mendacij, aut alia venialis, quæ sumitur ex obiecto, atque adeo est specifica, seu essentialis actui, non est maior in gravitate qualibet malitia circumstantiæ aggravantis aliquod peccatum mortale.

2. Respondetur ergo aliter, negando sequelam. Ad probationem, negatur assumptum; pro cuius rei intelligentia, notandum est, quod circumstantiæ aliæ gravant mutando speciem, aliæ intra eandem speciem. Hæ postremæ dicuntur simpliciter aggravantes; priores illæ mutant speciem. Exemplum: quantitas maior in furto est circumstantia simpliciter gravans intra eandem speciem furti; conditio Sacri in re ablata est circumstantia gravans mutando speciem; constituitur enim tunc actus, non tantum in specie furti, sed etiam sacrilegij. Loquendo de circumstantijs simpliciter aggravantibus, negandum est, actum malitiæ inferioris in specie ex obiecto, posse per illas adæquare malitiam superiorem specie ex obiecto; & ratio est, quia dum illæ circumstantiæ non mutant speciem, non possunt facere in actu, nisi maiorem oppositionem ad eandem virtutem; ergo non possunt reddere actum æqualem in malitia actui opposito nobiliori virtuti. Exemplum: Furtum centum aureorum magis opponitur iustitiæ, quam furtum decem, non tamen propterea æquabitur blasphemiæ, quæ opponitur nobiliori virtuti, idest, religioni. Sic etiam in actibus bonis; quantacumque enim intentione eliciatur actus liberalitatis, exempli gratia, non æquabit bonitatem actus charitatis etiam remissi. Et ad hoc fortè potest valere exemplum ex physicis; nam creatura inferior, exempli gratia, bruti, quamvis de-

core-

coretur summis perfectionibus accidentalibus, non æquabit perfectionem hominis quantumvis infirmi, & debilis.

Excipienda tamen est ab hac regula circumstantia, quomodo, quando dicit quantitatem, seu gradum deliberationis sufficientis, vel insufficientis ad peccatum mortale; nam ad tale peccatum requiritur perfecta deliberatio, ad veniale sufficit imperfecta. Hinc potest fieri, ut actus procedens ex imperfecta deliberatione, etiam si sit contra nobiliorem virtutem, sit peccatum veniale; & actus plenè deliberatus contra virtutem ignobiliorem, sit peccatum mortale. Sic ergo ex huiusmodi circumstantia in eo sensu accepta potest fieri, ut peccatum contra virtutem ignobiliorem, sit gravius, quàm contra virtutem nobiliorem. Sed posita in utroque actu deliberatione sufficiente ad mortale, etiam si actus contra virtutem ignobiliorem sit intensius deliberatus, non erit grauior, immo neq; æquè grauis, ac actus contra virtutem nobiliorem.

Loquendo verò de circumstantijs mutantibus speciem, potest concedi; quòd possint ita afficere actum inferiorem in malitia specifica, ut reddant illum æqualem, vel etiam superiorem actui constituto in malitia superioris speciei; tunc enim actus non erit in vna, sed in duplici, vel etiam multiplici specie malitiæ.

3. Obijcitur secundò. Si actus redditur peior, vel melior ex circumstantijs, vel id sit per intensiorem bonitatis, & malitiæ essentialis, vel additionem alterius bonitatis, & malitiæ; non primum; quia, cum boni ex circumstantijs sit accidentalis, non potest reddere intensiorem bonitatem essentialem; non secundum, quia duæ bonitates eiusdem speciei non possunt coniungi in eodem actu; & idem est de malitia. Hoc Argumentum affert Beccanus tract. 1. de bonitate actuum humanorum cap. 4.

Respondet ipsemet, fieri hoc incrementum extensione actus voluntatis ad plura obiecta; nam, ut ex circumstantijs augeatur aliquo modo bonitas, vel malitia actus, debent illæ esse volitæ aliquo modo, atque adeo actus voluntatis extendi ad circumstantias tanquam ad plura obiecta.

Sed hoc nihil est ad Argumentum; non enim quæritur, an actus voluntatis intendatur, aut extendatur; sed, an intendatur bonitas essentialis actus, an ei noua superaddatur. Licet ergo admittatur, actum voluntatis extendi ad circumstantias tanquàm ad obiecta, adhuc, quia ex tali extensione sit melior, vel peior, superest explicandum, an id accadat intensiorem bonitatis, & malitiæ essentialis, an additione alterius. Præterea; circumstantia, quomodo, non potest esse obiectum volitum, siquidem est ipsa intensio, vel remissio actus; ergo non saluatur incrementum malitiæ voluntatis per extensionem actus ad plura obiecta.

4. Respondetur ergo, quòd, cum istæ rationes bonitatis, & malitiæ

mo-

moralis in actu non sint entitates, aut formalitates, aut modalitates physicae eiusdem, sed tantum relationes conformitatis, vel difformitatis ad finem, & ad legem fundatae in actu ratione obiecti, & circumstantiarum, quas attingit; inane est disputare de ipsis, tanquam de physicis partibus, aut gradibus facientibus intensiōem, & extensiōem in actu; aut saltem talis disputatio non est moralis. Si autem de ijs rationibus moralibus loqui volumus per analogiam ad physica, dicendum est, actum ex circumstantiis non mutantibus speciem reddi meliorem, vel peiorem, additione noui modi bonitatis, & malitiae. Et cum dicitur, quod duae bonitates eiusdem speciei non possunt inesse eidem actui.

Respondetur primò, quod id etiam in physicis falsum est in sententia eorum, qui putant, intensiōem fieri per additionem gradus ad gradum; illi enim gradus sunt eiusdem speciei, & tamen constituunt vnam qualitatem. Item: plures Paternitates ad plures filios, sunt plura accidentia eiusdem speciei adunata in eodem Patre. Diceretur ergo, quod illa propositio fallit in rebus intensibilibus, & remissibilibus, & in respectiuis etiam.

Respondetur secundò, quod Argumentum æquiucat in ly eiusdem speciei; non enim malitia, vel bonitas ex circumstantiis dicitur à nobis esse eiusdem rationis specificae cum ea, quae ex obiecto est, aliter vtraque esset essentialis: neque etiam esse eiusdem rationis inter se, aliter solo numero dinguerentur; quod est euidenter falsum, cum circumstantiae sint diuersae secundum speciem, & ab obiecto, & inter se; sed dicitur, quod pertineant ad eandem virtutem specie, quod est quid longè diuersum. Sicut enim accidentia, quae sunt in eadem natura hominis, non sunt eiusdem rationis specificae cum natura, & inter se, & tamen, pertinent ad eundem hominem specie; ita bonitas, & malitia ex circumstantiis purè aggrauantibus distinguuntur quidem specie, & ab obiecto, & inter se, tamen non tollunt vnitatem specificam actus in genere moris; neque constituunt eum in alia specie virtutis, aut vitij; sed pertinent ad eandem virtutem, vel vitium, veluti modi, aut gradus eius. Ex circumstantiis autem mutantibus speciem constituitur noua species virtutis, vel vitij, remanente specie priori ex obiecto; quia non repugnat, eundem actum physicum esse in duplici specie morali virtutis, vel vitij.

5. Obijcit tertio quidam Recentior: Illae rationes, quas vocamus circumstantias, dant ex natura sua nouam speciem bonitatis, vel malitiae actui; ergo nullae sunt circumstantiae tantum aggrauantes. Antecedens probat: quia quolibet ex illis opponitur, seu conformatur particulari regulae rationis specie differenti ab alia; sed bonitates, & malitiae morales distinguuntur specie inter se iuxta distinctionem regula-

rum, quibus opponuntur, vel conformantur; ergo, &c.

Respondetur negando Antecedens; Ad probationem negatur, quòd circumstantiæ tantùm aggrauantes opponantur, vel conformentur regulæ rationis diuersæ simpliciter ab ea, cui opponitur, vel conformatur ipse actus ex obiecto, quamuis id verificetur de circumstantijs mutantibus speciem; etenim intensio, vel remissio actus voluntatis, quantitas maior, vel minor obiecti, puta, pecuniæ in eleemosynam tributæ, vel furto surreptæ, maior cognitio malitiæ, minor vis tentationis, vel concupiscentiæ, mora diuturnior, vel breuior opponuntur vni, & eidem regulæ; quæ absolute præcipit, vel prohibet actum. Et, si etiam erga ista volumus admittere peculiaria præcepta, non erunt simpliciter diuersa à præcepto erga actum; sed tantùm secundùm quid, tamquam supra modum, vel conditionem actus.

6. Obijcitur quartò. Voluntas furandi decem distinguitur realiter à voluntate furandi centum, & non aliunde, quàm ex diuersitate obiecti; ergo maior quantitas, nimirum, centum præ decem, non est circumstantia accidentalis, sed potius conditio substantialis obiecti, si quidem est distinctiua, atque adeò specificatiua actus.

Respondetur, quòd in ipso Argumento potius supponuntur actus distincti seipsis, idest, ex sua limitatione, quàm ex ratione obiectorum; siquidem supponuntur duo actus, alter circa decem, alter circa centum; neque enim ratio illa maioris quantitatis exigit distinctionem actuum, cum possit vnus actus ferri circa mille, vel centum millia. Licet ergo habeant obiecta distincta, & actus ipsi distincti dicant intrinsecum ordinem ad sua obiecta, tamen distinctio non nascitur ex obiectis: neque est distinctio propriè specifica, idest, secundùm rationem formalem, sed secundùm modum; sicuti distinguitur visio albi intensioris à visione albi remissioris; nam nec in ipsis obiectis est distinctio formalis, seu specifica, sed secundùm gradus, vel partes; quare non sequitur, quòd maior quantitas sit conditio substantialis obiecti. Potest etiam responderi cum Auerſa 1.2. qu. 18. sect. 6., quantitatem maiorem dici circumstantiam accidentalem respectu obiecti, & actus considerati in specie, non considerati in indiuiduo, & hoc tum in esse naturæ; tum in esse morali, quia, & maius, & minus est quid accidentale respectu quantitatis vt sic, & peccatum furti accidentaliter aggrauatur per maiorem quantitatem rei ablatae.

7. Obijcitur quintò. Si ex circumstantijs cresceret bonitas, & malitia actus, posset in actu creato dari bonitas, & malitia infinita, Consequens videtur falsum; ergo & Antecedens. Probatur Consequentia: si quis haberet voluntatem erogandi infinitam pecuniam in eleemosynam,

Cap. XXII. Sol. Ar. cō. Bon. & Mal. ex Cir. 291

nam, talis voluntas haberet bonitatem infinitam, quia æquivaleret infinitis voluntatibus erogandi infinitas partes illius pecuniæ: voluntas autem erogandi, exempli gratia, decem tantam habet bonitatem, quantam decem voluntas erogandi vnum; ergo voluntas erogandi infinitam pecuniam haberet tantam bonitatem, quantam infinitæ voluntates erogandi pecuniam; ergo haberet bonitatem infinitam.

Respondetur, de hoc Argumento plura dici à Scholasticis in materia de Merito, dum discutiunt, an Meritum creaturæ possit esse infinitum. Modò dicitur breuiter, voluntatem erogandi infinitam pecuniam in eleemosynam æquivalere quidem voluntatibus infinitis erogandi pecunias quantum ad obiectum, non verò quantum ad intensiōnem actus, aliter haberet intensiōnem infinitam, quæ impossibilis est. Obiectum autem infinitum non reddit infinitum actum versantem circa ipsum; ergo illa voluntas non haberet tantam bonitatem, vel meritum, quantam infinitæ voluntates, sicut nec voluntas erogandi decem habet necessario tantam bonitatem, quantam decem voluntates erogandi vnaquæque vnum.

8. Obijc. sextò consimile Argum. de duratione, quæ ad circumstantiā Quomodo, vel Quando reduci potest. Nam quò magis durat actus bonus, vel malus maius meritum, vel demeritum habet: potest autem actus voluntatis elici in instanti, & pro tunc habet determinatum gradum meriti, vel demeriti; pro quocumque autem tempore duret, videtur eius meritum, vel demeritum crescere in infinitum, quia in quolibet tempore sunt infinitæ partes, & infinita instantia, vt supponitur ex Phycis; ergo quilibet actus bonus, vel malus durans pro aliquo tēpore habet meritum, vel demeritum infinitum.

Pro hoc etiam Argumento dissoluendo multas speculationes adducunt Scholastici in materia de Merito; modò dicitur breuiter, quòd non augetur meritum, vel demeritum voluntatis, nisi ex duratione libera, & liberè volita; nam fundamentum meriti est libertas, & circumstantiæ debent esse volitæ, vt ex ijs actus sit bonus, vel malus, excepta circumstantia intensiōnis, & remissionis, quia, cum hæc sit gradus actus, & identicè ipse actus, sicut non est necesse, quòd actus, seu volito sit volita, ita neque quòd intensio, vel remissio eius. Non autem quælibet duratio actus, idest, pro quolibet tempore, est libera: tum quia ex natura rei actus, licet eliciatur in instanti, necesse est, vt duret pro aliquo tempore, cum non possit desinere in eodem instanti, in quo incipit; & simile est de ijs, quæ incipiunt in tempore; nam eo ipso pro alio tempore durant; in quolibet autem tempore sunt infinitæ partes proportionales, & infinita instantia; tum quia, etiam si actus possit, quantum est ex natura rei, desinere post aliquod tempus, tamen aliquā-

do solet durare absque aduertentia rationis, & determinatione voluntatis, sed casu, &, quia fortè aliud obiectum non occurrit; talis autem duratio non auget meritum, vel demeritum. Solùm ergo hæc augentur, quando ex certa reflexione, & deliberatione operans determinat in tali actu persistere, & quoties repetit talem deliberationem.

9. Obijcitur septimò. Quia Aristoteles 3. Ethic. cap. 1. inter circumstantias ponit Circa quid, nec memorat Vbi, & Quando, sic enim loquitur: *Quis item sanè, & quid, & circa quid, vel in quo agat, nonnunquam, & quo veluti instrumento, & cuius gratia, vt salutis, & quomodo, vt sensim, & vehementer.*

Respondetur; quòd textus Aristotelicus translatus à Lambino non habet ly *Circa quid*; sed simpliciter: *Quis, & quid agat, in qua re versetur, aut insit actio*. D. Thomas autem 1. 2. qu. 7. ar. 3. dicit, ly *Circa* quid comprehendì sub circumstantia Quid. Alij dicunt, quòd per ly *Circa quid*, aut in quo Aristoteles intellexit Vbi, & Quando, quod exponunt in quo loco, & tempore. Alij verò aiunt Aristotelem omisisse circumstantias loci, & temporis tanquam non adeo necessarias, vt explicari deberent. Vasquez verò 1. 2. disp. 13. cap. 2. ait, se magno labore, & studio consequutum esse verum sensum Aristotelis loquentis de circumstantiis, quòd, scilicet, non accipiat eas pro accidentibus actuum, quo sensu accipiuntur à Theologis, sed pro conditionibus substantialibus humanorum actuum, quæ, si ignorentur, actus erit inuoluntarius secundum substantiam. Sed hoc est contra sensum D. Thomæ, omniumque Scholasticorum, & ad motiua Vasquez respondet Auerla 1. 2. qu. 7. sect. 1. Sed his hætenus.

C A P V T XXIII.

An actio humana sit bona, vel mala prout tendit in Finem.

1. **S**ermo est non de fine, qui est obiectum, de hoc enim diximus in præcedentibus, sed de fine, propter quem est obiectum; nec de actu intentionis prout intentio est, nam, vt sic habet obiectum ipsum finem, sed de cæteris actibus à voluntate ordinatis in finem.

Conclusio Affirmatiua est communis inter Scholasticos post D. Thom. 1. 2. qu. 18. ar. 4. & Ægid. in 2. dist. 28. qu. 1. ar. 1., immo inter Philosophos, & omnes ratione vtentes; passim enim laudantur, vel improbantur actiones ex fine, in quem referuntur.

Probat

Cap. XXIII. Act. est bou. vel mal. ex Fin. 293

Probat eam D. Thomas; quia eadem est dispositio rerum in bonitate, & in entitate; & quæ dependent ab alio, debent considerari per ordinem ad causam, à qua dependent. Sicut autem esse rei dependet ab agente, & forma, ita bonitas rei dependet à fine. Actiones autem humanæ, & alia, quorum bonitas dependet ab alio, habent rationem bonitatis ex fine à quo dependent præter bonitatem absolutam, quæ in eis existit. Hæc D. Thomas; in quibus, ni fallor, ea vis rationis consistit, quòd, scilicet, actio humana dependet à fine; sed bonitas rei dependentis sumitur ab omnibus causis, à quibus res ipsa dependet; ergo bonitas actionis humanæ sumenda est à fine.

2. Verum hac ratione concluditur, bonitatem actionis sumi etiam ab agente; nam ab eo etiam dependet actio; quod nescio, an sit conforme doctrinæ D. Thomæ, qui tantum tria designat, à quibus desumatur bonitas, vel malitia: obiectum, circumstantias, & finem. Præterea. Ratio non probat specialiter de bonitate, & malitia morali, de qua est questio, sed de bonitate, & malitia indefinitè.

Valentia q. 14. de bonitate, & malitia humanorū actuum pun. 2. sic construit Argumentum. Bonitas rei dependentis à causa attenditur etiā ex fine, ad quem res à sua causa ordinatur; sed actio humana dependet à causa, puta ab homine; ergo bonitas eius dependet etiam à fine, ad quē ab homine ordinatur. Maiorem probat primò ex ipso D. Thoma, quia, scilicet, bonitas Diuinarum Personarum ideo non attenditur ex fine, quia non habent causam sui esse. Secundo à priori: quia, cum causa agat propter finem, eo ipso entitas effectus habet etiam causam finalem, & consequenter bonitas, quæ competit effectui secundum suam entitatem, dependet etiam ex fine, ut ex vna causarum. Sed Argumentum etiam, hoc modo constructum probat etiam, quòd bonitas actus sumatur ab agente, nec probat specialiter de bonitate, & malitia morali.

3. Melius ergo probat Ægidius loco citato. Primò sic: sicut actiones naturales sunt inter formam, & formam, ita actiones morales sunt inter finem, & finem; sed actiones naturales ideo collocantur in genere, & specie per formam, quia sunt inter formam, & formam; ergo eadem ratione actiones morales collocabuntur in genere, & in specie bonitatis, & malitiæ morali per finem. Maior declaratur; quia actio naturalis est ad comunicandam formā, quæ est in agente, ut calefactio ad communicandum calorem, generatio ad comunicandam naturam; actio autem moralis est à fine apprehenso ad finem in re, seu in assequutione; ergo sicut actio naturalis est inter formam, & formam, ita actio moralis inter finem, & finem.

Secundò. Sicut omne esse est à forma, ita omne bonum est à fine; sed propter hoc res naturalis ponitur in genere, & specie per formam; ergo

ergo eadem ratione actio moralis ponitur in genere, & specie bonitatis, & malitiae per finem. Maior quoque ad primam partem communiter conceditur, & est Boetij in de Trin. Quoad secundam partem verò probatur: quia omne bonum vel est finis, vel relatum ad finem. Subdit autem Ægidius, quod sicut res, prout habent aliam, & aliam formam ponuntur in alio, & alio genere, aut specie naturali; ita actiones morales, prout habent alium, & alium finem, reponuntur in alia, & alia specie morali; ut occisio, si fiat propter vindictam, reponitur in genere vitij; si propter iustitiam exercendam publica autoritate, reponitur in genere virtutis. Habet & tertium Argumentum Ægid., sed quia prolixius est, & eius vis, ut apparet, reducitur ad primum, omittitur.

Potest etiam probari Conclusio ex principiis moralitatis, ut tactum est supra in quaestione de Obiecto cap. 19. Nam lex, sicut & ratio, non tantum dicitur de obiecto, & circumstantiis, sed etiam de fine humanorum actuum; immo finis est primum obiectum, in quod cetera referuntur; sed actus est bonus, vel malus moraliter, ut conformis, vel difformis legi, & rationi; ergo erit bonus, vel malus moraliter, non solum ex obiecto, & circumstantiis, sed etiam ex fine.

C A P V T XXIV.

Quomodo se habeant Circumstantia respectu actuum tùm interiorum, tùm exteriorum?

Non loquimur de circumstantia finis (nam & finis inter circumstantias numeratur) de hoc enim adsunt speciales difficultates de quibus suo loco; sed de alijs. Igitur Circumstantiæ comparari possunt ad actus tùm externos, tùm internos; videndum ergo est; an eadem habitudinem dicant respectu omnium, id est, an ita habent rationem circumstantiæ respectu actuum interiorum, sicut respectu actuum exteriorum; an sit aliqua diuersitas.

Respectu actuum exteriorum certum est, dari circumstantias purè, id est, quæ non sint obiecta; ut instrumenta, quæ assumuntur ad actionem, locus, tempus, &c., etenim actio externa non est ad ista, sed cum istis, vel in istis.

Respectu autem actuum interiorum certum pariter est, circumstantias habere rationem obiecti; quia etiam instrumenta, & locus, & tempus, & conatus exterior sunt volita; & hoc est necessarium, ut actus possit esse bonus, vel malus per ordinem ad ipsas; nam quæ non sunt volita

lita, non possunt dare bonitatem, aut malitiam. Nihilominus habent rationem circumstantiæ, si, nec dant actui interno primam bonitatem, vel malitiam, nec nouam speciem eius, sed eandem augeant, vel minuant. Velle enim dare pro Deo centum non solum decem; velle diutius morari in oratione, & similia auget tantum accidentaliter bonitatem actus interni, cum pertineant ad eandem virtutem misericordiæ, & Religionis. Itaque respectu intentionis datur obiectum, quod non est circumstantia, nimirum, illud, ex quo sumitur prima ratio bonitatis, & malitiæ; datur verò aliud, quod est simul obiectum, & circumstantia, vt explicatum est.

2 Videtur etiam dari aliquid, quod sit purè circumstantia, & non obiectum, nimirum gradus, seu maior, vel minor intensio actus; hic enim, licet dicendus sit voluntarius, quemadmodum ipse actus, non potest tamen dici volitus, quia volitum dicitur à voluntario, vt obiectum ab actu, quemadmodum lib. i. cap. i. huius Operis dictum est; ex alia parte videtur dicendum, quod sit volitus, cum augeat, vel minuat bonitatem, vel malitiam actus.

Sed respondendum est, quod rigorosè non potest dici volitus, sicut albedo non dicitur alba, nec calor calidus; habet tamen aliquid plus, quàm sit esse volitum, quia est gradus ipsius volitionis, seu, voluntarij formaliter; docet enim rectè noster Agidius i. Post text. 5; quod quidquid est ratio alijs essendi tale, vel est magis tale, vel habet aliquid excellentius, quàm sit esse tale; vt si albedo est ratio, cur paries sit albus, & si non eapropter sit magis alba, quia ipsa non potest dici alba, habet tamen aliquid excellentius, quàm sit esse album, id est, esse essentialiter albedinem, quod est excellentius, quàm esse album denominatiuè; ita, cum actus voluntatis sit ratio, vt quæcumque alia dicatur volita, ipse non erit volitus, sed habet aliquid excellentius, nimirum, vt sit ipsa volitio, vel voluntarium; & quod dicitur de actu, valet etiam de gradu, seu intensione actus. Sicut ergo actus est bonus, vt est tendentia in obiectum, ita est melior prout intensior tendentia; quæ tamen intensio, sicut & actus, possunt etiam dici virtualiter volita; quia si adesset actus reflexus voluntatis, essent formaliter volita, & hoc habent ex natura sua, quia, scilicet, actus voluntatis sunt, à quo cætera dicuntur voluntaria, & volita.

3 Ex his patere potest, rectè dictum esse in præcedentibus, non dari in obiecto, & in circumstantijs volitis bonitatem, vel malitia obiectiuam antecedentem, & causantem bonitatem formalem actus; etenim hæc circumstantia gradus, seu intensioris volitionis non est obiectum, neque pars obiecti, & tamen ex ea crescit bonitas, vel malitia actus; Ergo non est necesse, vt bonitas, vel malitia causetur ab obiecto in actum;

Nisi

Nisi forte quis dicat, quòd, sicut obiectum est bonum, vel malum in se, ut diuersis actibus attingibile, ita sit melius, & peius ut attingibile, actu intensiori, vel remissiori, atque adèd, quòd gradus bonitatis, & malitiæ sumptus ex hac circumstantia causeatur ab obiecto. Sed hoc videtur omninò absurdum; gradus enim attinentionis remissæ, vel intensæ non sunt in obiecto, sed in actu, qui potest intendi, vel remitti; sicut in naturalibus intensio, vel remissio qualitatibus non est in materia, quæ non habet gradus, sed in natura qualitatis.

C A P V T XXV.

An finis sit etiam Circumstantia, & quam ratione.

Finis inter circumstantias numeratus est in præcedentibus; videndum ergo est: an verè sit circumstantia, & quam ratione, vel respectu cuius actus.

Finis comparari potest tum ad actus internos, tum ad externos; & quoad internos, tum ad intentionem, tum ad electionem. De externis non opus est distinguere, quia ad omnes se habet finis eodem modo. Verum finis habet peculiarem rationem, qua distinguitur tum ab obiecto communiter dicto, tum ab alijs circumstantijs: nam est id, cuius gratia aliquid est volitum, vel factum, quod non conuenit neque obiecto communiter dicto, neque ulli alteri ex circumstantijs; eodem prorsus modo, quo obiectum habet peculiarem rationem distinctam à circumstantijs, & circumstantiæ ab obiecto, & quælibet à qualibet. Hoc supposito, de quo non est dubium.

2 Dicendum primò; quòd finis respectu intentionis non est circumstantia, sed obiectum, neque obiectum simplex, id est, quod tantum sit volitum, sed etiam ratio volendi alia. Quod non sit circumstantia, patet; quia nihil prius, aut immediatius obijcitur intentioni, quàm finis. Quod etiam non sit simplex obiectum, patet; quia ad esse obiectum, sufficit esse volitum; at finis non tantum est volitus, sed etiam est ratio volendi alia; ergo non est simplex obiectum. Quare, dum intentio fertur tantum in obiectum, & non in alia propter ipsum, tunc non est propriè, & rigorosè intentio (licet ab aliquibus tunc vocetur intentio inefficax, quia tunc non habet propriè finem, sed, vel in potentia, vel in actu signato, ut quidam dicunt; quando verò fertur in obiectum, & in alia propter ipsum, tunc propriè dicitur intentio, quia propriè fertur in finem.

3 Di-

3 Dicendum secundò : Respectu Electionis finem se habere etiam ut obiectum, non tamen immediatum, sed remotum, seu ultimum. Patet: quia electio est quid ordinatum ad finem, id autem, ad quod ordinatur actus, est obiectum eius; ergo finis est obiectum electionis. Quod uerò non sit obiectum immediatum, patet; quia electio immediate fertur in media; unde communiter dicitur, quod intentio est finis; electio uerò mediorum.

Fortè diceretur: Finis non est electus; ergo non est obiectum electionis. Antecedens patet ex modo dictis. Consequentia probatur; quia illud est obiectum alicuius actus uoluntatis, quod est uoluntatum per illum, ergo, si finis esset obiectum electionis, esset electus.

Responderi potest, sufficere ad rationem obiecti, ut actus sit ordinatus ad illud, saltem quando est obiectum remotum; & hoc dicendum est, si actus electionis ponatur realiter distinctus ab actu intentionis. Si autem ponatur identificatus, dicendum est, finem esse quidem uoluntatum per actum electionis, sed non denominari electum, quia hæc denominatio tribuitur tantum obiecto immediato electionis, nempe illi, quod est uoluntatum propter aliud, non uerò obiecto ultimo, in quo sistit ille actus; sed, finem esse uoluntatum per actum, qui est electio, non tamen, ut electio est, sed ut intentio.

4 Dicendum tertio, quod actus externus, si sumatur, ut formaliter ordinatus ab interno, habet etiam finem pro obiecto remoto; si uerò sumitur, ut simplex tendentia in obiectum suum, finis nec est obiectum respectu eius, nec est propriè circumstantia, sed se habet ad eum, ut aliquid consequens. Primum patet. Quia quilibet actus imperatus habet pro obiecto ultimo finem, ad quem ordinatur ex vi actus imperantis; ergo etiam actus exterior habet pro obiecto finem, ad quem ordinatur ex vi actus interni. Secundum etiam patet: quia tendentia exterior terminatur in suo obiecto; nec finis est cum actu, aut circumstantia ipsam, aut obiectum eius; ergo se habet, ut quid consequens.

Ex his sequitur, finem nullo modo esse circumstantiam, prout circumstantia dicit id, quod circumstat actum, seu obiectum; & prout distinguitur ab obiecto, siquidem respectu intentionis est non solum obiectum uoluntatum, sed etiam ratio volendi alia; respectu electionis est obiectum ultimum; & respectu actus externi, vel est obiectum, si actus externus consideretur prout ordinatus ad finem ab actu interno, vel non circumstat, sed sequitur, si talis actus consideretur prout sistit in suo obiecto. Nihilominus finis computatur inter circumstantias, prout circumstantia dicit id, respectu cuius actus non est primò bonus vel malus, immo supponitur habens primam bonitatem, vel malitiam; nam respectu alicuius actus finis non dat primam bonitatem, aut malitiam, quod

C A P V T XXVI.

*Quanam diuersa ratione actus sit bonus, vel malus
ex Obiecto, Fine, & Circumstantijs?*

Quantum ad intentionem, certum est eam esse primò bonam, vel malam, ut est tendentia in finem, nam finis est immediatum obiectum illius, ratioque volendi cætera; atque id communiter affirmatur.

De electione est dubium; & Scholastici hoc pacto ferè discurrunt; Si obiectum electum sit indifferens, tunc electio nec primam, nec omnino ullam ab eo recipiet bonitatem, aut malitiam; Si verò obiectum electum sit malum, & etiam finis sit malus, tunc electio primam malitiam recipiet ab obiecto, secundam à fine. Sed in hoc Vasquez contradicit, opinans primam malitiam desumendam à fine, secundam ab obiecto, seu medio. Si autem, tum obiectum, tum etiam finis sit bonus, tunc recipiet primam bonitatem ab obiecto, secundam à fine; sed in hoc etiam Vasquez contradicit, putans, electionem nullam recipere bonitatem ab obiecto, seu medio, sed omnem à fine. Omittimus quartum casum, nimirum, si obiectum sit bonum, & finis malus; vel, si obiectum sit malum, & finis bonus; de hoc enim instituetur specialis disputatio.

2. In hac re videtur primò corrigendus modus loquendi; cum enim dicitur, electionem recipere, siuè bonitatem, siuè malitiam ab obiecto, & fine bono, vel malo, ab obiecto autem indifferenti nihil recipere, insinuatur, quòd bonitas, & malitia sit in obiecto, & fine antecederent ad actum, imò, quòd ab ipsis refundatur in actum; quòd falsum esse supra probauimus, quando obiectum, & finis sunt res, non actus; potius ergo dicendum, electionem esse bonam, vel malam prout attrinctio, siuè tendentia in obiectum, & finem.

3. Non rectè quoque dicitur, electionem circa obiectum indifferens esse differentem. Cum enim ab electione non possit præcindi ordo ad finem, propter quem fertur in media, potius dicendum est, electionem malè ferri in media, dum ea ordinat ad finem prauum, etiam si media secundum se sint indifferentia (de malitia tantum hic loquimur, quia de bonitate est specialis difficultas, de qua statim) licet enim obiectum sit secundum se indifferens, tamen fiat, electionem esse malam etiam
medij

medij indifferentis ad finem prauum, quandoquidem ordo ad finem non potest ab ea præcindi. Et insuper ex indifferentia obiecti, siue medij secundum se, illud ad humum sequitur, quod actus terminatus ad tale obiectum tantummodo, non esset malus; at loquimur de actu electionis, qui essentialiter dicit ordinem etiam ad finem; ergo electio male attingit medium, seu obiectum etiam indifferentem, dum ordinat ipsum ad finem malum, Sicut enim eleuatio festuæ, quæ secundum se est indifferens, si fiat in honorem Dei (posita tali apprehensione, & voluntate) recte fit; ita electio medij secundum se indifferentis mala est, dum respicit finem prauum, immò etiam electio medij secundum se honesti est mala, dum refertur ad prauum finem. Non tamen ex hoc sequitur, tunc electionem habere duplicem malitiam, aliam, ut est tendentia in finem, aliam, ut est tendentia in media; nam intantum mala est tendentia in media, in quantum respicit prauum finem; sed ubi vnum propter aliud, utrobique vnum; ergo vnica est malitia electionis, quando intantum male attingit media, in quantum ea ordinat ad malum finem. Potest tamen eo sensu dici, electionem circa media indifferentia esse indifferentem, quatenus, si actus voluntatis versaretur præcisè circa illa obiecta, non esset malus ex illis medijs. At cum electio non terminetur tantum ad illa obiecta, sed respiciat etiam finem prauum, dicendum est, quod ipsa male attingit talia obiecta.

4 Existimo: dicendum secundò: Electionem versantem circa obiecta honesta cum ordine ad finem honestum esse bonam, non tantum respectu finis, sed etiam respectu mediorum. In hac re est Controuersia cum Vasquez contendente, electionem nullam habere bonitatem respectu mediorum, etiam si ipsa honesta sint. Nostra tamen Conclusio est ferè communis; & probatur primò. Potest quis eligere medium, quod non tantum sit utile ad finem, sed etiam honestum; volendo tum utilitatem, tum honestatem, ut dum quis eligit ieiunium ad castitatem tuendam; volens simul honestatem ieiunij, & utilitatem ad finem castitatis, licet hæc utilitas non fundetur in honestate ieiunij, sed in ipso ieiunio secundum se, quatenus est subtractio multi alimentari, à quo caro roboretur. Ergo talis electio erit bona tum ex fine, tum etiam ex medijs.

Probatur secundò. Ipsa honestas obiecti, seu potius, ipsa honestas actus ex obiecto potest referri ad finem honestum; potest enim quis eligere opus piū ad obstruenda incrementa gratiæ à Deo; certum est. n. actum vnius virtutis posse ordinari ad actum alterius; ergo electio fertur in ipsam honestatem medij, quam ordinat ad finem; ergo est bona etiam ex medijs.

Respondet Vasquez disput. 51. cap. 3., non honestatem ipsam, sed obiectum referri in finem; nam, inquit, honestas ipsa, sicut & delecta-

bilitas non est referibilis in finem.

Sed hæc Responsio non est sufficiens; nam honestum, ut honestum, Deo placet; itaque possumus velle honestum, ut placeamus Deo; ergo ipsa honestas potest referri in finem. Simile est de delectatione; nam, aliqua delectatio, etiam quatenus delectatio, confert ad salutem corporalem; ergo possumus eligere talem delectationem in ordine ad eam; ergo ipsa delectatio potest referri in finem.

5 Tertiò: si electio non est specialiter bona ex honestate mediorum, sequitur, electiones procedentes ex eadem intentione, seu ordinatas ad eundem finem esse omnes æqualis honestatis; Consequens est falsum; ergo & id, ex quo sequitur. Consequentia patet; quia, si electio non habet honestatem, nisi ex fine, ubi est idem finis, & eadem intentio, erit eadem honestas electionis. Falsitas Consequentis probatur; quia tunc non referret, si quis ex charitate, potius eligeret exercitium vnius virtutis, quam alterius, licet una virtus electa esset altior alia, verbi gratia, non referret, an quis ex charitate, eligeret martyrium, an ieiunium; quod tamen non est admittendum.

Respondet Vasq. cap. 3. num. 15., cæteris paribus, melius esse, ut quis eligat opus altioris virtutis; non quia inde peculiaris bonitas, specieq; diuersa refundatur in electionem, sed quia illud medium, cum sit magis idoneum, facit intentionem meliorem; ut patet, inquit, in actu charitatis; nam, si ex charitate velimus dare elemosynam, maius bonum volumus Deo, quam, si velimus ieiunare ex virtute abstinentiæ.

6 Hæc responsio non est sufficiens; primò, quia si media magis idonea faciunt intentionem meliorem, sequitur, quod aliqua bonitas, seu gradus bonitatis refundatur ex medijs in intentionem; sed hoc est illud ipsum, quod Vasquez ibi destruere conatur, id est, ex medijs refundi aliquam bonitatem in actum, eo fundamento, quia medium semper attingitur ut utile, obiectum autem, ut de bonitatem actus, debet attingi ut honestum; ergo Vasq. in hac responsione destruit principia, quæ eodem loco pro sua sententia iacit.

Secundò. Negat Vasquez, intentionem fieri in media, vult enim actum intentionis semper esse realiter distinctum ab actu electionis, ut lib. 2. huius Operis cap. 3. vidimus; sed modo concedit, intentionem fieri meliorem propter media meliora; ergo concedit, intentionem fieri in media; non enim posset per illa fieri melior, nisi ea attingeret; ergo contradicit sibi ipsi.

Tertiò. Ex bonitate intentionis sequitur bonitas electionis, quia illa se habet veluti causa, hæc ut effectus; at, quod ex bonitate electionis, seu medij electi augeatur bonitas intentionis, videtur impossibile; nam prior est intentio, quam electio, & medium electum, maxime iux-

ta doc.

ta doctrinam Vasquez docentis, intentionem esse causam electionis.

Quartò . Si ex medijs melioribus electis intentio sit melior, multò magis electio ipsa fiet bona ex illis; nam media potius pertinent ad electionem, quàm ad intentionem; ergo, si Vasquez hic negat, electionem fieri bonam ex medijs, non debet admittere, intentionem fieri meliorem ex illis.

Quintò . Si ex medijs melioribus intentio sit melior, non fit melior incremento, aut intensiōe bonitatis eiusdem speciei cum ea, quam habet ex fine; nam media sunt actus diuersarum virtutum specie distinctarum ab ea virtute, quæ versatur circa finem; ergo noua species bonitatis confurgit in intentione ex medijs; at hoc Vasq. omnino negat; ergo non potest illud admittere.

Confirmatur præcedens ratio. Sint tres, quorum primus ex amore Dei eligat ieiunium, alter ex eodem amore eligat etiam ieiunium, sed actu feruentiori; tertius ex eodem amore eligat martyrium. Tertia hæc electio erit melior secunda; non autem eo modo, quo secunda est melior prima, idest; intensiue, & propter maiorem conatum, quod est veluti accidentale, & circumstantia; sed est melior essentialiter, idest, propter nobilius obiectum electum, quod dat nouam speciem bonitatis; ergo electio est in particulari specie bonitatis distincta à bonitate finis, ex obiecto, seu medio electo.

7. Quartò existimo dicendum: electionem, vt fertur in media mala, esse malam ex ipsa attinētiōe talium mediorum, & si feratur etiam in finem malum, esse dupliciter malam, & ex medijs, & ex fine, prius tamen ex medijs, quàm ex fine; exempli gratia; electio fornicationis ad furandum non tantum habet malitiam fornicationis, sed etiam furti, & prius fornicationis, quàm furti. In hac Conclusiōe quantum ad primam partem omnes conueniunt. In secunda verò adest disceptatio cum Vasquez, qui vult priorem esse malitiam ex fine, quàm ex medijs in ipsa electione. Probatur tamen prima pars: quia, etiam si electio non posset ferri in media inhonesta vt inhonesta sunt, quemadmodum contendit Vasquez, tamen id non est necessarium ad hoc, vt attinētiō talium mediorum sit mala. Est enim hæc differentia inter bonitatem, & malitiam respectu actuum, quod, vt actus sit bonus, necesse est, vt sit per se volita honestas; sed, vt sit malus non est necesse, vt sit per se volita malitia, immo sufficit, vt sit volitus actus, qui est malus, si sit cognita, vel saltem debuerit cognosci eius malitia; frequenter enim homines labuntur in peccata, non intendendo malitiam, sed, vel delectationem, vel utilitatem, & rarissime accidit, vt quis peccet intendendo malitiam actus; ergo nulla obstat ratio, quò minus electio medijs mali sit mala, quatenus attinētiō talis medijs; ergo, si feratur etiam in finem malum, ipsa erit

sa erit dupliciter mala.

Secunda verò pars Conclusionis, idest, quòd electio priorem malitiam habeat ex medio malo, posteriorem ex fine, probatur: quia ad electionem immediatius se habet medium, quàm finis; etenim electio est medij propter finem; ergo medium attingitur in recto, & proximè, finis verò in obliquo, & remotè; ergo priorem malitiam habet ex medio, posteriorem ex fine; aliter nulla esset diuersitas inter electionem, & intentionem quantum ad habendam bonitatem, vel malitiam.

Ex his sequitur, quòd, cum electio medij intantum est mala, inquantum illud medium ordinatur ad finem malum, tunc finis non se habet, vt circumstantia, quia non supponit malitiam priorem in actu; cum, verò electio est bona, vel mala etiam ratione mediorum, tunc finis bonus, vel malus se habet vt circumstantia, quia supponit priorem bonitatem, vel malitiam in electione.

C A P V T XXVII.

Soluuntur Argumenta contra bonitatem electionis ex medio bono.

1. **C**ontra id, quod diximus in tertia Conclusionem, electionem esse bonam non tantum ex fine bono, sed etiam ex medio bono, si sit per se volita eius bonitas, obstat Vasquez citans pro sua sententia Ocham in 3. qu. 12. art. 2. dub. 3. Martinum de Magistris tract. de Temperantia, Almainum in 3. dist. 27. quæst. 1. & Ferrarensem lib. 3. contra gentes cap. 138. §. *Secundò arguitur*, qui omnes assertant, electionem nullam habere posse bonitatem ex medio, sed omnem habere ex fine. Fundamentum Vasquez ex eius dictis 1. 2. disp. 51. cap. 3. ad hanc formam reduci potest. Electio, vt electio non versatur circa medium, nisi vt est medium, idest, referendo ipsum in finem; ergo non versatur circa ipsum, nisi vt vtile; sed, vt actus dicatur honestus ex honestate obiecti, debet ferri in obiectum, quatenus honestum; ergo electio, quamuis feratur in media secundum se honesta, non erit specialiter bona ex honestate talis medij. Antecedens, & prima Consequentia patent; quia ratio medij, vt medij, est congruitas ad finem, quæ appellatur vtilitas; electio autem est mediorum, vt media sunt, idest, vt vtilia ad finem, aliter electio non distingueretur à simplici volitione. Minor verò subsumpta patet ex doctrina Philosophi 3. Ethic. cap. 4. vbi docet, opus non esse virtuosum, nisi fiat propter honestatem virtutis; si quis enim propter delectationem,

nem, aut utilitates faciat opus iustum, non operabitur iuste.

Respondetur, distinguendo primum Consequens; ergo electio non versatur, &c., attingendo utilitatem, & referendo illam, ut medium in finem, concedo; excludendo honestatem, nego; nam, sicut ipsa honestas potest esse utilis ad finem (honestas enim virtutis, ut honestas est, utilis est ad placendum Deo) ita potest à voluntate referri in finem. Minor subsumpta distinguitur: debet ferri in honestum, quatenus honestum est, volendo ipsam honestatem, conceditur; habendo eam pro fine, ita ut non referat in aliud, negatur; cum enim honestas possit convenire, & medio, & fini, potest esse volita, & propter seipsam, & propter alium finem, & in utroque casu erit formaliter volita. Itaque Argumentum tantum probat, tunc electionem non esse honestam ex medio honesto, quando non est volita ipsa honestas medij, sed tantum utilitas, ut in casu, quo quis eligeret ieiunium præcisè quatenus utile ad castitatem, non curando de honestate; at quando honestas ipsa fundat utilitatem, tunc volens utilitatem, vult etiam honestatem, atque adeo tunc electio erit bona etiam ex honestate medij. Cum autem Aristoteles docuit, debere esse volitam ipsam honestatem, ut actus sit honestus, non intendit, debere esse volitam ut finem, id est, cum exclusionem relationis in aliud; sed tantum, debere esse verè, & formaliter volitam, ad differentiam illius actus, quo in medio electo, licet honesto, esset volita tantum utilitas, non honestas, ut patere potest ex exemplo ab ipso allato.

2. Sed adhuc replicatur. Medium, ut medium, non dicit honestatem, sed utilitatem, licet alias ipsum sit honestum; nam utilitas est essentialiter relatio congruitatis ad aliud consequendum; unde quod assumitur ut utile, assumitur veluti instrumentum ad consequitionem finis; at honestas non dicit hanc relationem in aliud, sed sistit in seipsa; nam obiectum, vel actus honesti sunt, quia sunt conformia regulæ; ergo licet ipse actus honestus possit esse utilis, tamen, dum attingitur ut utile, non attingitur ut honestum, & è contra.

Respondetur, quod medium, ut medium, non dicit honestatem, quatenus potest dari utilitas absque honestate, non verò, quia utilitas excludat honestatem etiam secundum attinctionem; sicuti potest dari honestas absque utilitate, quia non est de ratione honesti, ut sit utile, non tamen honestas excludit utilitatem, ita ut non possit illam fundare; poterit ergo dari actus, qui feratur in obiectum ut utile, & ut honestum simul, immo hoc est necessarium, quando utilitas fundatur in honestate.

Sed adhuc arguitur; quia delectatio non potest fundare utilitatem, vel saltem attinctio obiecti, ut delectabilis, non est attinctio eius, ut utilis; quod enim attingitur ut delectabile, attingitur propter seipsū, quod

quòd verò, vt vtile, attingitur propter aliud; ergo pariter attinctio obiecti, vt honesti, non erit attinctio eius, vt utilis, & è contra. Probatur Consequentia; quia sicut vtile conuenit medio, ita honestum, & delectabile conueniunt fini.

Respondetur, falsum esse Antecedens; nam in ipsa delectatione potest fundari vtilitas; de facto enim quædam delectationes, quatenus delectationes, sunt vtilis ad tuendâ salutem. Cum verò dicitur, quòd attinctio obiecti, vt delectabilis, non est attinctio obiecti, vt utilis, in eo sensu verum est, quia hæ attinctiones possunt separari; potest enim aliquid attingi, vt delectabile, & non vtile, & è contra; non verò, quòd non possit dari vnica attinctio obiecti, vt delectabilis, &, vt utilis, imò hoc est necessarium, quando ipsa delectatio fundat vtilitatem. Cum verò subditur, quòd delectatio, & honestas competunt fini, dicitur, hoc vtiq; verum esse; sed possunt etiam conuenire medijs, vt sæpius probatum est.

3. Contra quartam Conclusionem, in qua dictum est, electionem esse primò malam ratione medijs mali, secundò verò ratione finis mali, etiam arguit Vasquez cap. 2. n. 10. Electio non fertur in medium propter ipsum, sed propter finem; ergo electio primò, per se, & directè respicit finem; ergo erit primò mala ex fine, secundò ex medio.

Respondetur, negando primam Consequentiam; oppositum enim eius sequitur ex Antecedente; si enim electio fertur in medium propter finem, non fertur immediatè in finem, sed remotè & in obliquo, proximè verò, & in recto in medium; & mirandum est, quòd, cum Vasq. censet, electionem semper realiter distingui ab intentione, & certissimum sit, intentionem ferri immediatè, & directè in finem, velit postea, electionem ipsam ferri immediatè, & directè in finem.

C A P V T XXVIII.

De diuersitate inter Circumstantias tantum aggrauantes, et mutantes speciem.

1. **C**ircumstantiarum aliæ dicuntur aggrauantes, aliæ speciem mutantes. Primæ sunt, quæ reddunt actum meliorem, vel peiorem in eadem specie virtutis, vel vitij, atque adeo non addunt ipsi nouam speciem bonitatis, vel malitiæ; vt maior eleemosyna est actus melior virtutis misericordie, sed non habet rationem alterius virtutis. Secundæ sunt, quæ reddunt actum bonum, vel malum secundum nouam speciem

Cap. XXVIII. Circ. aliæ grau. aliæ mut sp. 305

ciem bonitatis, & malitiæ; vt si quis mæchetur, vt furetur, est non solum mæchus, sed etiam fur; & si quis det elemosynam propter amorem Dei, habet non tantum virtutem misericordiæ, sed etiam charitatis.

2. Verum illud est hic in primis notandum, quod circumstantiæ nec aggrauare possunt, nec mutare speciem quantum ad bonitatem, nisi sint cognitæ; quantum verò ad malitiam sufficit, vt debuerint cognosci, & culpabiliter ignorentur. Patet de bonitate; quia, vt actus sit bonus, debet fieri propter ipsam honestatem; ergo, vt sit bonus ex circumstantiis debet fieri propter honestatem ex ipsis, atque adeo debet, & circumstantia, & eius bonitas esse cognita. De malitia similiter patet; quia ignorantia inuincibilis excusat à culpa, vt, si quis inuincibiliter ignorans locum esse sacrum, peccatum in illo committat, non est sacrilegij reus; & pariter, si ignoret inuincibiliter, furari rem, sacram esse sacrilegium, & furetur. Et ratio est; quia tunc illa ratio malitiæ, vt potè inuincibiliter ignorata, non censetur illi voluntaria. At quando ignorantia est vincibilis, tunc ipsa ignorantia censetur voluntaria, atque adeo actus deordinati procedentes ab ipsa deputantur ad culpam, & proinde censetur, ac si quis sciens, & prudens illa commississet. Excipi tamen debent aliquæ circumstantiæ, quæ consistunt in modo operandi; nam, actus magis intensus est melior, vel peior actu minus intenso, nec tamen est necessè, vt gradus intensiōis sit cognitus; & ratio est; quia, cum intensio se teneat ex parte actus, est de se formaliter voluntaria, sicut, & ipse actus; quæ autem se tenent ex parte obiecti, non dicuntur voluntaria, nisi quatenus volita, atque adeo debent esse cognita, quia nihil volitum, quin præcognitum.

3. Est etiam hæc diuersitas inter circumstantias quantum ad dandam bonitatem, vel malitiam; quia, vt dent bonitatem, debent esse cognitæ, & per se volitæ; tum quantum ad ipsam rationem, quam dicunt, tum quantum ad honestatem; vt autem dent malitiam, non solum non requiritur, vt sit per se volita earum malitia, sed neque, vt sit per se volita ipsa circumstantia; ad summum enim sufficit, vt sit volita indirectè. Primum patet ex ratione supra assignata; quia, vt actus sit bonus, debet fieri propter ipsam honestatem, quod hoc loco supponendum est. Secundum verò, quoad primam partem, patet; quia, vt etiam in antecedentibus diximus, rarissime accidit, vt homines peccent intuitu malitiæ, atque adeo hoc non est necessarium ad peccatum. Quoad secundam verò probatur; quia, vt aliquis sit sacrilegus ex furto, non requiritur, vt intendat furari rem alienam, quia sacra est, immo, etiam si hoc ei displiceat, & libentius illam furaturus esset, si non esset sacra, adhuc est sacrilegij reus. Et ratio est; quia ad peccandum sufficit, vt quis faciat illud, quod debet

Qq

non

non facere, aut non abstinere ab eo, à quo debet abstinere; at totum hoc saluatur, etiam si non sit per se volita illa ratio, in qua fundatur malitia; sufficit enim, quòd ea sequatur obiectum, quod est per se volitum; eo enim ipso agens facit, quod debet non facere, & non abstinere ab eo, à quo debet abstinere; exempli gratia; cum quis furatur rem alienam, quæ est etiam sacra, quamvis non ideò eam furetur, quia sacra est, tamen committit contra virtutem religionis, seu, facit quod debet non facere ex vi præcepti pertinentis ad illam virtutem, quia surripit rem alienam sacram, quod est prohibitum præcepto illius virtutis.

4. Duæ autem regulæ solent assignari ad discernendas circumstantias tantum aggrauantes ab eis, quæ mutant speciem. Prima. Si circumstantia habeat ordinem conformitatis, vel difformitatis ad virtutem diuersam ab ea, ad quam habet ordinem ipsum obiectum, tunc mutat speciem; si verò non habet talem ordinem non mutat, sed aggrauat. Exemplum: Furtum dicit difformitatem ad virtutem iustitiæ, quæ vetat rapere alienum; furtum vero rei sacræ addit difformitatem ad virtutem religionis, quæ prohibet ea violari, vel rapi, quæ pertinent ad Dei cultum; ergo circumstantia sacræ in furto mutat speciem. Furtum verò centum aureorum supra furtum decem aureorum non addit difformitatem ad aliam virtutem distinctam à virtute iustitiæ; sed tantum dicit maiorem difformitatem ad eam; ergo circumstantia maioris quantitatis in illo furto non mutat speciem, sed tantum aggrauat.

Secunda Regula datur à D. Thoma 1.2. qu. 18. ar. 2. Si ex circumstantia non potest haberi bonitas, vel malitia in actu, nisi supposita aliunde in eo bonitate, & malitia, tunc circumstantia non potest mutare speciem; sed tantum aggrauare. Si verò, & illud potest, tunc potest mutare speciem. Exemplum: Multum, & parum, magis, & minus præcisè sumpta non possunt ex se facere actum bonum, vel malum; possunt tamen augere bonitatem, vel malitiam. At circumstantia loci, aut personæ, aut finis possunt ex se facere actum bonum, vel malum, qui aliàs talis non esset; aliquis enim actus in loco sacro est illicitus, qui alibi non prohibetur, actus propter finem malum malè fit, qui secluso tali fine non malè fieret.

5. Verum hæc secunda Regula reducitur ad primam, vel potius est eadem cum ipsa; ideò enim circumstantia potest dare actui bonitatem, vel malitiam non supponendo eam aliunde in actu; quia habet de se proprium ordinem conformitatis, vel difformitatis ad aliquam virtutem; in hoc enim consistit bonitas, vel malitia moralis; ideoque magis, & minus, exempli gratia, non possunt dare speciem bonitatis, vel malitiæ actui, sed tantum aggrauare, quia seipsis non habent peculiarem, & proprium ordinem, sed habent eundem, quem habent res, quas afficiunt,

ciunt, vel cuius sunt gradus; ideoque in radice idem sunt prima Regula, & secunda.

C A P V T XXIX.

Proponuntur, et solvuntur difficultates contra dicta de Circumstantiis.

1. **C**ontra secundam regulam traditam ad discernendas circumstā-
tias mutantes speciem ab aggrauantibus tantum, arguitur
primò. In furto rei Sacræ, vel homicidio personæ sacræ malitia sacrile-
gij, quæ est in illis actibus ratione circumstantiæ sacri, necessariò sup-
ponit malitiam furti, & homicidij ratione obiecti, id est, rei, & perso-
næ; & tamen est malitia diuersæ speciei; ergo falsum est, tunc circum-
stantiam dare nouam speciem, quando potest dare bonitatem, vel mali-
tiam actui, non supposita ea aliunde in actu; siquidem in casu dat, &
tamen supponit. Similiter in peccato adulterij essentialiter supponi-
tur malitia luxuriæ, & tamen additur noua species malitiæ contra iu-
sticiam.

Respondetur, quod in casu malitia sacrilegij supponit malitiam
furti, vel homicidij ratione talis actus, siue malitiæ in particulari, non
verò, quia ratio circumstantiæ sacri non possit ex se dare malitiam, non
supposita ea aliunde in actu, quandoquid ex se dicit proprium ordinem
ad rationem. Ad sacrilegium ergo in furto necessariò supponitur mali-
tia furti, & res aliena; quia non potest esse obiectum furti res sacra, nisi
sit aliena; & similiter ad sacrilegium in homicidio necessariò supponi-
tur malitia homicidij, quia non potest esse obiectum homicidij aliquod
sacrum, nisi sit homo; itaque ex ratione particulari talis actus, fit, vt
malitia ex circumstantia sacri necessariò supponat priorem malitiam.
non verò ex ratione circumstantiæ sacri secundum se, quasi ipsa non
possit de se dare malitiam actui, nisi supponendo actum aliunde malum.

Et certè, illa Regula vt firma sit, cum dicitur, quòd illa circum-
stantia mutat speciem, quæ ex se potest dare malitiam actui non suppo-
nendo eam aliunde, non debet intelligi de omni actu, in quo reperitur
malitia ex circumstantia; potest enim contingere, vt in aliquo actu ne-
cessariò supponatur alia malitia, vt dictum est; sed de actu indefinitè,
seu de aliquo actu; & tunc Regula non tantum est vera, sed etiam ferè
per se nota; si enim potest ex se dare malitiam actui, potest dare speciem
malitiæ, & non tantum aggrauare. Ex certè D. Thomas his terminis

simpliciter vitur: Cum circumstantia respicit specialem ordinem rationis, dat nouam speciem; quæ verò non respicit ordinem rationis, nisi supposita alia ratione obiecti, à quo actus habet moralem speciem, non dat nouam speciem, sed tantum afficit eandem. Quo sensu intellecta Regula, non indiget pro sui defensione speculationibus illis, quas quidam Thomistæ, alijque excogitarunt.

2. Arguitur secundò. Celebrare in loco non sacro est sacrilegium; si verò addatur alia circumstantia, idest, celebrare sine vestibus sacris, non additur noua species malitiæ, sed aggrauatur idem peccatum sacrilegij; & tamen hæc circumstantia potest ex se dare actui speciem malitiæ sacrilegij; si enim quis celebret sine vestibus sacris, etiam si in loco sacro, sacrilegus est; ergo falsum est, quòd circumstantia, quæ potest ex se dare malitiam actui, det illi peculiarem speciem malitiæ.

Respondetur, non esse dictum in illa Regula, quòd circumstantia, quæ ex se potest dare malitiam actui, semper det illi nouam speciem malitiæ distinctam ab ea, quam dat obiectum, aut aliud attributum per actum; sed quòd potest dare; & hoc est certum, & ferè per se notum, vt patere potest considerantibus; potest autem contingere, vt in aliquo particulari actu adsint plura de se opposita eidem virtuti; quorum propterea vnumquodque de se possit tribuere malitiam actui; & tunc ex concursu illorum, quia opponuntur eidem virtuti, aggrauabitur tantum idem peccatum, non habebuntur diuersæ species malitiæ, vt in casu proposito celebrationis; quia enim tum ratio loci non sacri, tum ratio vestium non sacrarum opponuntur eidem virtuti Religionis, peccatum celebrationis tunc erit grauius in eadem specie sacrilegij, licet vnaquæque ex illis rationibus possit hanc speciem malitiæ tribuere. Sed tamen in Confessione explicandæ sunt ambæ circumstantiæ, itaut pœnitens exprimat, se celebrasse, tum in loco non sacro, tum sine vestibus sacris, quòd docent etiam illi, qui alias tenent, non esse necessarium explicare in Confessione circumstantias merè aggrauantes propter particularem rationem harum circumstantiarum, quia vnaquæque de se dicit ordinem ad rationem, & potest constituere actum sacrilegum, vnde se habent vt causæ partiales ad dandam totalem illam malitiam sacrilegij, non vt obiectum, & circumstantia. Quando autem circumstantia habet ordinem ad diuersam virtutem ab ea, ad quam habet obiectum, vel alia circumstantia, tunc necessariò, & semper mutat speciem, & ita intelligenda est prima Regula tradita.

3. Arguitur tertio. Magis, & minus, multum, & parum computantur inter circumstantias aggrauantes tantum, & tamen aliquando tribuunt primam bonitatem, aut malitiam actui; ergo falsum, &c. Antecedens patet in cibo, & potu; si enim quis multum comedat, peccat

peccat contra temperantiam; si verò nimis parum, peccat peccato insensibilitatis. Similiter; si quis, cui debentur decem, accipiat vndecim, illa acceptio constituitur in specie furti per circumstantiam quantitatis.

Respondetur, quod ly multum, & parum non debent sumi secundum rem, seu in ordine ad minimum naturale, sed in ordine ad terminum præfixum à ratione; excessus enim supra illum dicitur multum, defectus ab illo dicitur parum; ratio autem præfigit terminum in cibo, & potu secundum quod apparet necessarium ad sustentationem vitæ iuxta complexionem vniuscuiusque; vnde potest accidere, quod quis plus comedens, non peccet peccato intemperantiæ; alter verò minus comedens peccet (loquendo, inquam, de plus, & minus secundum naturam) quia, scilicet, in vno est maior indigentia cibi, quam in alio. Hinc Philosophus definit, virtutes esse coniectatrices, idest, assequutrices medijs non secundum rem, sed determinata ratione, & prout sapiens determinauerit. Multum ergo, & parum, magis, & minus sumpta prout dicunt excessum, vel defectum respectu termini præfixi à ratione, non se habent, vt circumstantiæ morales, sed vt obiectum dans malitiam moralem actui; quamuis sint circumstantiæ respectu rei, seu naturæ. Supposito autem hoc excessu, seu transgressione termini præfixi à ratione, maior, & minor excessus se habent, vt circumstantiæ, nec possunt ex se dare speciem bonitatis, & malitiæ. Sic, & illa acceptio vndecim erit in specie furti per hoc, quod est ultra decem, qui excessus se habet vt obiectum morale, supra quod potest addi plus, & minus, vt circumstantia, nimirum si accipiantur duodecim, vel tredecim, &c.

C A P V T XXX.

An ad honestatem operis requiratur, vt fiat intuitu ipsius honestatis.

1. **P**Luries diximus in præcedentibus, opus non esse honestum, nisi factum sit propter honestatem. Hoc ergo, quod supposuimus, modò ad examen reuocamus.

Conclusio ferè communis Theologorum est affirmatiua; docuit eam expressè Philosophus secundò Ethic. cap. 4. Et 6. Ethic. cap. 12., vbi ait; vt quis rectè agat, requiri, vt agat sciens, & eligens, & eligens propter ipsa, idest, propter honestatem virtutis; tenet etiam D. Thom. 1. 2. qu. 19. art. 3. ad tertium, quem sequuntur sui discipuli, & præterea

310 *Lib. III. De Bon. & Mal. Act. Hum.*

terea Vaquez 1.2. disp. 51. cap. 3. Coninch. lib. 1. de *Virtutibus* disp. 3. dub. 4. Auerſa 1.2. qu. 18. ſect. 4. & alij Recentiores paſſim. Probatur. Vt opus habeat honeſtatem ſpecialis virtutis, debet fieri ex intuitu honeſtatis illius virtutis; ergo, vt generaliter habeat honeſtatem virtutis debet fieri intuitu honeſtatis virtutis. Antecedens probatur; ſi quis faciat actum iuſtum, non tamen ex motiuo iuſtitiae, ſed ex alio, non operabitur iuſtè, nec iuſtitiae laudem promerebitur, & hoc iudicio omnium prudentum; hinc dicitur Sapientiz 6. *Qui cuſtodierint iuſta iuſtè* (1. ex fine iuſtitiae) *iuſtificabuntur*; ergo, vt opus habeat honeſtatem ſpecialis virtutis, debet fieri intuitu honeſtatis illius virtutis.

Probatur ſecundò. Quia opus non poteſt fieri, niſi, vel intuitu honeſtatis, vel intuitu delectationis; non enim datur alius finis; ſed opus factum intuitu delectationis non eſt honeſtum, nullus enim hoc dixit, niſi fortè aliquis ex grege Epicureorum; ad ſummum enim aliqui dixerunt, opus factum intuitu delectationis, non eſſe malum, ſed indifferens; ergo, vt opus ſit honeſtum, debet fieri intuitu honeſtatis.

Probatur Tertiò Argumento, quòd ſibi obijcit Medina, qui in hac re tuetur ſententiam oppoſitam 1.2. quæſt. 59. art. 4. Si quis habeat duo iudicia: honeſtum eſt comedere: delectabile eſt comedere; ſi comedat, comeſtio abſolutè nou eſt potiùs conformis vni dictamini, quàm alteri; ergo non adeſt ratio, cur potiùs dicatur honeſta, quàm non; ergo, vt ſit honeſta debet procedere ex iudicio, & motiuo honeſtatis.

2. Respondet ipſe Medina; quòd comeſtio tunc erit bona, quia bonum fortiùs agit, quàm malum; & quia opus, quòd de ſe eſt conforme rectæ rationi, ſuapte natura refertur in bonum honeſtum, licet operans de honeſtate non cogitet.

Hæc reſponſio nulla eſt. Si enim per ly comeſtio bona intelligit bonam moraliter, quòd idem eſt, ac honeſtam, gratis omninò dicitur, & falſò aſſeritur, quòd fortiùs agit bonum honeſtum, quàm inhoneſtum immò, vt Tacitus ait Annal. lib. 13. cap. 3, præualent illicita. Et præterea, hic non eſt conſiderandum, quòdnam ſit fortiùs ad agendum, ſed, in quòd iudicium rationis debeat referri illa comeſtio, an in iudicium de honeſtate, an in iudicium de delectatione. Rurſus ineptè dicitur, quòd opus, quòd de ſe eſt conforme rectæ rationi, ſuapte natura referatur in bonum honeſtum; idem enim eſt, eſſe honeſtum, ac conforme rectæ rationi, vt ipſemet Medina contendit; quomodo ergo vnum reducitur in aliud? Præterea ſupponit, voluntatem poſſe agere nec intuitu honeſtatis, nec intuitu delectationis, id enim neceſſariò ſupponendum, eſt ab ijs, qui tenent ſententiam nobis oppoſitam, vt probatum eſt in ſecundo Argumento; at illud eſt impoſſibile; ergo &c.

Cap. XXX. Act. honest. debet fieri prop. hon. 311

3 In oppositum arguit Medina loco cit. Viri boni solent operari non intendentes honestatem virtutis; ergo, ut opus sit honestum, non requiritur intentio honestatis. Et subdit hoc modo solitum arguere Aristotelem magnum Philosophum.

Respondetur, posse distinguere Antecedens; non intendentes honestatem virtutis sub explicito conceptu honestatis, seu conformitatis ad legem, & rationem, transeat: sub conceptu implicito, & æquivalenti, quatenus, scilicet, opus apprehenditur ut laudabile, vel dignum premio, vel placitum Deo, &c. negatur; & hoc sufficit, ut opus sit factum, intuitu honestatis, & hoc modo solent operari viri probi; nec, credo, ipse Medina putaret, aut vocaret viros probos, qui operantur ob finem voluptatis, vel inanis gloriæ; hunc autem finem necesse est, ut habeat, qui non habet finem honestatis.

4 Obijci potest secundò. Actio voluptuosa delectat, etiam si non intendatur voluptas; ergo actio honesta honestat, etiam si non intendatur honestas.

Respondetur in Consequentem peti principium, dum vocatur actio honesta etiam, quæ non est intuitu honestatis; hoc enim est, quod nos negamus. Præterea. Delectatio est ex natura rei, id est, actionis, & obiecti, circa quod versatur; quare non solum, si non intendatur, sed etiam si auerfetur delectatio, adhuc necessario percipitur ex vi actionis erga obiectum. At honestas reperitur in actionibus ex motivo, quo fiunt; nam subventio pauperis, si fiat ex motivo charitatis, honesta est, si autem ex appetitu inanis gloriæ, non est honesta; quare non est simile id, quod adducitur.

C A P V T XXXI.

*Vtrum Idem Actus possit esse simul bonus,
& malus?*

1 **Q**Uoniam bonitas, & malitia actus humani sumitur per respectum ad diversa, nimirum, ad obiectum, circumstantias, & finem, merito quaeritur; an propter hanc varietatem respectuum possit idem actus simul esse bonus, & malus, veluti bonus per ordinem ad obiectum, malus per ordinem ad finem, aut circumstantias.

In hac re certum est apud omnes, eundem actum non posse simpliciter, & absolute simul esse bonum, & malum; Ratio est; quia ut ait D. Dionysius 4. de Divinis Nominibus, bonum est ex integra causa, malum

312 *Lib. III. De Bon. & Mal. Act. Hum.*

malum verò ex quocumque defectu; sed integra causa bonitatis actus est debitus ordo ad obiectum, circumstantias, & finem. Sapiens enim, ut Philosophus ait, operatur quod oportet, ubi, & quomodo oportet, ergo, si desit vnum ex his, quæ debentur actui, ipse erit absolutè, & simpliciter malus; ergo non potest idem actus esse simpliciter, & absolutè bonus, & malus, quia tunc simul uerificaretur, quod aliquid ei debitum deesset, & quod nihil ei debitum deesset. Et in hac re, ut dixi, nulla est controuersia.

2 Sed remanet inquirendum; an propter defectum ex uno capite deperdatur; an remaneat bonitas ex alio capite; exempli gratia; an propter malum ordinem ad finem deperdatur bonitas ex ordine ad obiectum, ita ut ille actus non possit dici bonus ex obiecto.

Respondendum censeo, distinguendo de Intentione, & de cæteris actibus. De Intentione dicendum est, quòd si est mala ex malo fine, non est bona ex medijs, etiam si hæc secundum se sint bona, id est, actus boni. Exempli gratia: non est bona intentio humanæ gloriæ comparandæ, etiam si assumatur pro medio erogatio eleemosinæ. Probatur. Quia, actum intentionis esse bonum, non est tantum finem eius esse bonum, sed etiam esse benè uoluitum: potest enim dari actus malus circa obiectum bonum, ut odium uirtutis. Sed non est benè uolitus finis, quando intenditur assequendus per media mala, nec ipsum medium est benè uoluitum, cum refertur ad finem malum; ergo, si Intentio est mala ex fine, non est bona ex obiecto, siue medio, immò ex relatione in malum, finem uitiatur attinctio boni medijs. Et idem est de Electione, quæ directè fertur in media bona ad finem malum. Probatur 2. Quia, cum uoluntas uult medium ex prauo fine, uel cum praua circumstantia, non uult ipsum, ut debet uelles; ergo, licet uelit obiectum bonum, non tamen benè uult illud; ergo non potest dici uolitio bona ex obiecto.

3 In hoc sensu maximè uerificatur illud axioma D. Dionysij, nimirum, in moralibus, quia non est bonus actus moralis, nisi integrè conformetur legi, quæ couformitas est bonitas eius. Lex autem præcipit, & de obiecto, & de circumstantijs, & de fine. Ergo quælibet non conformatio, uel defectus erga ista uitiatur actum. In naturalibus uerò poterit fortasse minus uerum uideri; si enim ex pluribus concurrentibus ad constituendam bonitatem alicuius deficiat tantum vnum, non uidetur illud absolutè, & simpliciter dicendum malum; quantum enim ad rem constat, quòd in naturalibus defectus vnus partis, vel conditionis non tollit bonitatem aliarum; non enim, si in homine pes claudicat, etià oculus caligat; ergo, quòd ex claudicatione pedis totus homo debeat appellari, malus esset tantum modus loquendi, atque adeò axioma nullam ueritatem nos doceret in rei natura, sed tantum modum loquendi;

qui

Cap. XXXI. An Ac. possit simul esse &c. 313.

qui sanè nec videretur rationalis ; nam potius videtur comparanda quantitas , & qualitas defectus cum quantitate , & qualitate perfectionis rei ; & , si plura , aut magis substantialia sint ea , quæ deficiunt , quàm ea , quæ perficiunt , tunc res absolutè appellabitur mala ; si autem è contra , videtur potius appellanda bona . Sed hæc obiter sint dicta . Sufficit enim ad præsens , quòd axioma illud maximè verificatur in moralibus , & in sensu à nobis explicato .

4 Probatur tertio ex Augustino 4. contra Iulianum cap. 3. ubi prolixè probat , non esse veras virtutes , nec vera opera virtutum , quæ referuntur in malum finem , quia aliàs sequeretur , esse veram continentiam avarorum , quæ abstinere à lautioribus cibis , ut sumptui parcant ; & veram eorundem prudentiam , quæ vestigant genera , & occasiones lucrorum ; & veram patientiam , quæ multa tolerant , ut lucrentur , & similia . At , si in istis intentionibus adesset bonitas ex obiecto , nihil obstarèt , quo minùs essent verè actus virtutum ; nam virtutes specificantur per obiecta , non per fines ; aliter vna tantùm esset virtus , quia vnus tantùm est finis ; ergo secundùm Augustinum in illis intentionibus propter prauum finem non adest bonitas ex obiecto .

5 Quantum verò ad cæteros actus , maximè externos , dico , quòd , si considerentur non ut ordinati in finem malum ab actu interno , sed ut sistunt in obiecto bono exteriori , possunt dici boni ex obiecto . Probatur , quia , vel finis sistit tantùm in apprehensione , & voluntate , ut , cum datur eleemosina propter inanem gloriam ; & tunc actus externus , ut sistit in suo obiecto , idest , ipsa datio eleemosynæ certè est bonus , uel finis est effectus consequens , ut , cum quis dat eleemosynam , ut habeat occasionem furandi ; & tunc , cum ille effectus sit consequens , non afficit actum externum , prout in præsentì fit , atque adeò ille , ut sistit in suo obiecto , est bonus . Ideò tales eleemosinæ non dicuntur malæ , sed malè ordinatæ , uel factæ .

Secus uidetur dicendum de circumstantiis ; nam hæc comitantur , seu , circumstant actum , cum sit , ita ut actus fiat in illis , uel cum illis ; ergo , si actus exterior sit cum mala circumstantia , non uidetur bonus , atque adeò non trahit bonitatem ex obiecto , quam aliàs traheret .

Si uerò actus exterior consideretur , ut ordinatus ad finem prauum ab actu interno , nec sic debet dici malus ex obiecto , sed malè ordinatus ; quæ mala ordinatio , cum nihil intrinsecum ponat in actu , non immutat naturam eius , atque adeò non potest facere , ut euadat malus , si ex natura sua , siuè , ex obiecto est bonus , sed tantùm , ut sit malè ordinatus ; id autem est ipsa malitia intentionis .

5 Dicetaliquis : Vel actus externus consideratur , ut imperatus ab interno , uel non ; si non ; ergo non est bonus moraliter , quia neque est

R r

actus

actus moralis, cum non dependeat à uoluntate, & ratione; si sic, ergo non rectè dicitur, quòd ipse consideratus, ut sitens in obiecto bono, sit bonus ex obiecto, consideratus uerò, ut directus in finem prauum, non trahat bonitatem ex obiecto; siquidem, ut consideratus quatenus dependens ab actu interno, iam consideratur ut ordinatus ab illo in finem prauum.

Respondetur, actum externum moralem considerari utique, ut dependentem ab interno, dum consideratur ut moralis; & nihilominus etiam cum hac dependentia stat duplex eius consideratio; alia, ut sistit in suo obiecto, alia, ut dirigitur in finem prauum; potest enim considerari ut dependens ab actu interno in ordine ad suum obiectum, non uerò in ordine ad finem, idest, potest considerari, ut præcisè est attinctio obiecti imperata, atque adeo secundum hanc considerationem habebit bonitatem moralem ex obiecto.

C A P V T XXXII.

Soluuntur Argumenta contra prædicta.

1. **C**ONTRA primam Conclusionem arguit Lorca disput. 28. de Actibus humanis primò sic: In naturalibus defectus unius potentiae, aut partis integrantis non tollit bonitatem in alijs potentijs, aut partibus integrantibus; etenim debilis uisu potest pollere auditu; nec qui claudicat, est etiam mancus; Ergo similiter in moralibus malitia ex fine non tollit bonitatem ex obiecto.

Respondetur negando Consequentiam; nam in primis non fit recta comparatio; non enim est quaestio de obiecto, fine, & circumstantijs secundum se, sed de actu, qui terminatur ad ipsa; quare frustra Arguens comparat potentias, & partes naturales secundum se ad obiectum, & finem secundum se; nam ultrò concedimus, obiectum posse esse bonum secundum se, etiam si finis sit malus secundum se; sed quaestio est de actu, qui fertur in obiectum, cum circumstantijs, ad finem. Sicut ergo, licet una pars, uel potentia non reddatur secundum se male ex malitia alterius, tamen ipsum totum denominat malum ex una parte, uel potentia mala; ita, licet malitia finis non reddat malum obiectum secundum se, tamen actus, qui fertur in obiectum ad finem malum redditur malus ex malitia finis; quare Argumentum potius est ad oppositum.

Respondetur secundò, in naturalibus ad bonitatem unius potentiae, uel partis sufficere propriam integritatem, quidquid sit de bonitate, uel malitia alterius partis, aut potentiae; at ad bonitatem actus moralis
non

non sufficit obiectum bonum secundum se, sed requiritur, ut sit bene attingendum; non autem bene attingitur, cum ordinatur ad malum finem; vel attingitur cum circumstantiis pravis.

2. Arguit secundò. Circumstantia, vel finis malus non tollit ordinem ad obiectum bonum; sed ille ordo ad obiectum ex natura sua est bonus, & conformis regulis, ut supponitur; ergo remanebit in actu bonitas ex obiecto, licet adsit malitia ex fine.

Confirmatur primo: Bonitas circumstantiæ non est debita obiecto, nec ipsa circumstantia transit in obiectum; ergo remanet obiectum bonum, & ex consequenti remanet in actu bonitas ex obiecto.

Confirmatur secundò. Quia alias, qui daret eleemosynam propter inanem gloriam, non solum in illo actu haberet malitiam inanis gloriæ, sed etiam immisericordiæ; quod est falsum.

Confirmatur tertio. Qui facit eleemosynam propter inanem gloriam satisfacit præcepto de danda eleemosyna; ergo ille actus est bonus ex obiecto.

Respondetur ad Argumentum admissa Maiori, disting. Minorem: ille ordo ex natura sua est bonus, si sit in obiecto, concedo, si excurrat ad finem malum, ordinando ad eundem ipsum obiectum, negatur: bene sit eleemosyna ex natura sua, si fiat quatenus subuentio pauperis est; si autem fiat propter inanem gloriam, non bene sit. Nec reuera est idem ordo voluntatis, cum sit in obiecto bono, & cum excurrat ad finem prauum, quia non est eadem intentio; quare non recte dicitur, quod remaneat idem ordo ad obiectum. Hæc est mens Augustini 4. contra Iulianum, cap. 3 ubi docet, opera non fieri virtuosè, sed viciosè, si fiant ad malum finem, quamuis non sint mala ex obiecto; ubi propè finem capitis de ipsa misericordia sic loquitur redarguens Iulianum: *Si Gentilis, qui non viuit ex fide, nudum operuerit, periclitantem liberauerit, agri vulnera fouerit, &c. quæro abs te, utrum hæc opera benefaciat, an malè. Si enim quamuis bona, malè tamen facit, negare non potes, eum peccare, qui malè quodlibet facit &c.* Ex quo patet, quod fundamentum nostrum, quo negamus in actu intentionis remanere bonitatem ex obiecto, quando refertur in finem malum, quia, scilicet, illud obiectum non est bene volitum, seu ille actus non bene fit, est ipsum fundamentum Augustini.

Ad primam Confirmationem, Respondetur, ex ea tantum sequi, quod obiectum secundum se remaneat bonum, sed nostra quæstio est de volitione obiecti; hanc enim dicimus non esse bonam, dum obiectum aliàs bonum refert ad finem malum.

Ad secundam Confirmationem negatur Consequentia; non enim dicimus, quod ex fine malo reddatur malum ipsum obiectum, seu me-

dictum secundum se, atque adeò non dicimus, quod intentio circa finem malum, habeat duplicem malitiam, aliam ex fine, aliam ex obiecto, seu medio; sed tantum, quòd tunc non habeat bonitatem ex obiecto, quam alias haberet, quia tunc non benè tendit per obiectum. Hinc Augustinus loco citato docet, quòd etiam misericordia possit esse mala, ut si quis infideliter, aut propter malum finem misereatur; neque tamen, vult, quòd tunc misericordia euadat crudelitas, sed, quòd intentio tunc non habeat bonitatem ex obiecto, quia refert illud in malum finem.

Ad tertiam Confirmationem Respondetur; quòd etiam si ille tunc satisfaciat præcepto de danda elemosyna, & propterea in illo actu non sit duplex malitia, tamen transgreditur præceptum negatiuum de non habendo pro fine suorum operum inanem gloriam, atque adeò ille actus est malus, & potius est actus ambitionis, vel cupiditatis inanis gloriæ, quàm misericordiæ. Potius tamen negandum est, tunc satisfieri præcepto diuino misericordiæ, non enim intenditur tunc exerceri actus misericordiæ, sed potius cupiditatis; sicut non satisfit præcepto confessionis, & communionis annuæ per actus sacrilegos, ut definiunt Alex. 7. in suo priori decreto, & Innocentius XI. feliciter regnans in suo. Etenim Deus præcipit actum misericordiæ descendantem, ex fine virtutis misericordiæ.

3. Tertiò. Potest obijci; quia communiter Scholastici concedunt, quòd aliquis actus possit esse bonus ex obiecto, malus ex fine; immo Augustinus pluribus in locis, præcipuè lib. 4. contra Iulianum cap. 3. concedit, fieri opera bona à non benè facientibus, quia, scilicet, non ea referunt in debitum finem; quòd idem est, ac illa opera esse bona ex obiecto, mala ex fine. Insuper 5. de Ciuit. Dei cap. 12. & 15. approbat opera Romanorum, dicitque eis retributam mercedem à Deo amplissimi imperij temporalis; sic enim loquitur cap. 15. citato: *Nisi Deus hanc terrenam gloriam excellentissimi Imperij Romanis tribuisset, non redderetur merces bonis actibus eorum, id est, virtutibus, quibus ad tantam gloriam peruenire nitebantur*; ergo in illis actibus erat bonitas ex obiecto, & tamen aderat malitia ex fine, ut ibidem, & alijs locis docet idem Augustinus; quia, scilicet, Romani ea faciebant, vel propter inanem gloriam, vel propter Imperium adipiscendum; ergo stant simul in eodem actu bonitas ex obiecto, & malitia ex fine.

Respondetur, non id velle Scholasticos, ut in intentione praua ex fine adsit bonitas ex obiecto, cum potius ex relatione ad malum finem deprauetur bonitas ex obiecto; sed, quòd non adsit in ea duplex malitia, altera ex obiecto, altera ex fine; vel, quòd haberet bonitatem ex obiecto, nisi ipsum referres in prauum finem. Idemque est sensus Augu;

Augustini admittentis opera bona à non benèfacientibus, quantum s. pertinet ad intentionem.

Ad illud de Romanorum imperio respondet noster Ariminensis in 2. dist. 27. qu. 1. ar. 3. ad 9. & in 1. dis. 1 qu. 3. artic. 2. ad 3. cenferi ab Augustino illud imperium mercedem operum Romanorum iuxta intentionem eorundem, quia, scilicet, ipsi propter illud assequendum ea opera faciebant: non verò iuxta intentionem Dei, qui opera mala non præmiat, sed punit: opera autem Romanorum censentur ab Ariminensi omnia mala, quia non procedentia ex fide in Deum verum, neque in eundem relata ex charitate.

4. Hæc Ariminensis Responsio inde plurimis Theologis visa est rigidior, quia, ut ait noster Coquæus in Commento cap. 15. lib. 5. de Civitate Dei, non est negandum, in infidelibus reperiri aliqua opera bona moraliter ex genere suo, quæ proinde non sint indigna aliquo præmio temporali.

Quæ quidem specialis quæstio est. Sed Ariminensis responsio latius verlanda, & Augustini mens diligentius vestiganda.

Et certè illa Argumento dissoluendo, nō sufficit: si enim Imperiū Romanorū non fuit merces operum eorūdem secundū intentionē Dei, oportet assignare intentionem, qua Deus ipsis illud concesserit, vel obtineri permiserit. Et quidem imperia non pura permissione, sed opere, Dei dari videntur. Dicitur enim Daniel 4. 29. *Donec scias, quod dominetur excelsus in regno hominum, & cuiusque voluerit det illud.* Ezechiel. etiam 17. 18. *Ecce ego dabo Nabuchodonosor Regem Babylonis in terram Egypti: dedi ei terram Egypti pro eo, quod laboraverit mihi.* Augustinus quoque 3. de Ciuit. cap. 9., & de Spiritu, & littera cap. 31., & alibi ait, omnem potestatem esse à Deo, quamuis non omnem voluntatem; cum autem omnis voluntas etiam mala sit à Deo permissiue, sequitur, quod omnis potestas sit à Deo non tantum permissiue, sed etiam operatiue. Quamuis autem idem Augustinus 22. contra Faustum c. 70. dicat: *Non est potestas, nisi à Deo, siue iubente, siue sinente*, hoc tamen potest cenferi dictum ad differendam quæstionem, an omnis potestas sit à Deo iubente, ideoque quod nulli quæstioni obnoxium erat, ibi prolatum Victoriā certè in bellis esse speciale opus, & munus Dei videtur docere aperte Augustinus 5. de Ciuit. cap. 19. 20. & 21., & potest colligi ex Scripturis, in quibus à Deo victoriæ de hostibus Nabuchodonosor, Cyro, aliisque Regibus promittuntur: inde etiam ipse vocatur Deus exercituum. Et Romani Gentiles Deam Victoriā coluerunt, & Ioui Capitolino post victoriā victimis, & hostium spolijs gratias agebant: adeo persuasum habuerunt, victoriā in bellis esse à Deo.

3. Sed

5. Sed concessio, quod Regna, & Victoriæ non Dei opere, sed sola permissione obtineantur, assignanda certè est ratio, cur Deus permittit à Romanis tot Regna, & victorias obtineri; & nisi dicatur, quod propter bona eorum opera, non video quid aliud responderi possit. Nō me latet, Deum aliquando hæc concedere avaris, ferisque gentibus ad vindicanda aliarum gentium peccata. Legimus enim Habacuc 1: *Ecce ego suscitabo Chaldaos gentem amaram, & velocem, ambulantem super latitudinem terræ, ut possideat tabernacula non sua.* Et Isaïæ 10: *Affur virga furoris mei, & baculus ipse est: in manu eorum indignatio mea.* Et Iob 33: *Qui regnare facit hominem hypocritam propter peccata populi.* Propter quæ ipse Augustinus 5. de Ciuit. cap. 19. dubitat, ne fortè alia causa adfuerit latentior, cur Deus Romanos ad tantam imperij gloriam consequendam adiuuerit. i. diuersa merita generis humana, quibus alias nationes subigi, Romanos verò imperare dignum fuerit. Sed tamen, quod Romani tamquam crudeliores, & nequiores electi fuerint ad vlciscenda aliarum gentium mala, non videtur asserendum; tum quia Romani reuera tales præ aliis gentibus non fuerant, immo iusto, & moderato imperio populos continebant, vnde plerisque bono fuit dominos habere Romanos: tum quia tunc falsò omnino dixisset Augustinus, concessum Romanis imperium propter bona eorum opera; qui in hac ipsa dubitatione innuit, Romanos præ cæteris gentibus fuisse meliores. Proindeque 5. de Ciuit. cap. 12. dicit: Deum, Occidentale imperium, quod magnitudine, & latitudine esset Orientali illustrius, illis potissimum hominibus concessisse ad domanda grauiora mala multarum gentium, qui causa honoris, laudis, & gloriæ consulerent patriæ, in qua ipsam gloriâ re quirebant, pro vno isto vitio. i. amore laudis pecuniæ cupiditatem, & multa alia vitia comprimentes.

Cum igitur hæc ita sint, necessariò videtur dicendum, permixtum, siue datum Romanis imperium ex intentione Dei mercedem retribuentis bonis operibus eorum. Quod, cum negat Ariminensis, repugnat Augustino, quem se explicare putat: sic enim ille: *Nisi Deus hanc terrenam gloriam excellentissimi imperij Romanis tribuisset, non redderetur merces bonis operibus eorum. i. virtutibus, quibus ad tantam gloriam peruenire nitentur.* Et in fine capituli: *Non est, quod de summi, & veri Dei iustitia conquerrantur: perceperunt mercedem suam.* Vbi planè significat, ex iusta voluntate Dei retribuentis præmia pro meritis, datum, seu permixtum illis imperium. Non enim contra iustitiam esset non dare illis mercedem, etiam quæ talis esset iuxta eorum intentionem, nisi eorum operibus deberetur; ergo verè, eos propter sua opera mercedem à iusto Deo consequutos, vult Augustinus. Nullo autem modo recipiendum est, quod reponit Ariminensis, Deum ea intentione mercedem imperii retribuisse Roma-

Cap. XXXII. Solu. Arg. contra prad. 319

Romanis, ne iniustus iudicaretur ab eis, qui Romanorum opera rectè facta putabànt, adeoque meritò præmianda. Non enim, arbitror, Deus, aut tenetur, aut vult, fortasse nec potest, erroneis hominum deferre iudicijs; quin potius reuocat eos ab errore, sicut, & quilibet vir probus. Certè Romanorum plures, si fortè non omnes, pro sua Religione erga Deos, qua omnes gentes anteirent, imperium pariter in omnes ab ipsis Diis pro mercede retributum arbitrabantur. Sic enim Tullius Oratione de Aruspicum Responsis: *Quis est tam vecors, ut, cum Deos esse intellexerit, non intelligat eorum Numine hoc tantum imperium esse natum, & auctum, & retentum? Quàm volumus licet, P. C. ipsi nos amemus: tamen, nec numero Hispanos, nec robore Gallos, nec calliditate Penos, nec artibus Græcos, nec denique hoc ipso huius gentis, ac terra domestico, natioque sensu Italos ipsos, ac Latinos, sed pietate, ac religione, atque hac vna sapientia, quòd Deorum immortalium Numine omnia regi, gubernarique perspeximus, omnes gentes, nationesque superauimus.* Numquid ergo pro hac credulitate, qua, & veros, & piè, religiosèque à se cultos Deos, eoque religionis merito, tantam sibi eorundem Deorum, vel iustitia, vel benignitate imperij gloriam contigisse Romani putabant, verus Deus aliquid operari, vel debuit, vel voluit, vel ex ipsa sua veritate potuit? Sicut autem falsum erat Romanorum iudicium de illorum veritate Deorum, deque sui cultus pietate, religione, & merito, ita falsum, iuxta Ariminensem, iudicium de operum Romanorum rectitudine, quæ de vero veri Dei cultu non descendebant, potiùsque ad falsa illa Numina referebantur. Ergo, sicut verus Deus nihil pro illa fide operatus est, ita neque dici debet, operatum pro falso iudicio de rectitudine operum Romanorum. Operari enim pro errore iudicij, est errorem fouere, atque adeo decipere, quod à Deo veritate alienissimum est.

Igitur, si verè imperium Romanorum merces fuit à Deo retributa operibus eorum, omnino sequitur, quòd, vel eorum opera fuerint, non tantum bona, sed etiam bene facta, vel quòd, licet essent malè facta ex malo fine, adhuc retinebant bonitatem ex obiecto, prout erant administratio iustitiæ, subuentio pauperum, defensio innocentium, &c. id autem videtur esse contra primam nostram Conclusionem.

5. Respondetur, ex hac Augustini sententia non solum non conuelli, sed confirmari totam doctrinam à Nobis præcedenti capite traditam. Diximus enim, quòd intentio mala ex malo fine non habet bonitatem ex medio, licet secundum se bono, quinimmo vitiat illud; at de cæteris actibus, maximè externis, diximus, quòd si considerentur, vt sistunt in tuo obiecto, boni sunt, si ipsum bonum est. Totum hoc docet Augustinus. Et primum quidem ostensum est capite præcedenti; secundum verò ostenditur. Nam 4. contra Iulian. cap. 3. dicit: *Possunt aliqua bona*

bona fieri non beneficientibus, à quibus sunt: Bonum est enim, ut subueniatur homini periclitanti, praesertim innocenti. Sed ille, qui hoc facit, si amando gloriam hominum magis, quam Dei facit, non bene bonum facit, quia non bonus facit, quod mala voluntate facit. Ecce dicit bonum factum externum subventionis periclitantis, licet non bene factum, si mala sit voluntate factum. Ibidemque obijcienti Iuliano: Si gentilis nudum operuerit, &c., numquid, quia non est ex Fide, peccatum est Respondet: Prorsus inquantum non est ex Fide peccatum est; non quia per se ipsum factum, quod est, nudum operire, peccatum est, sed de tali opere non in Domino gloriari, solus impius negat esse peccatum. Item 1. Confess. cap. 12. Me in litteras urgeri oderam, & urgebar tamen, & mihi bene fiebat, nec faciebam ego bene. Non enim facerem, nisi cogerer: nemo autem inuitus bene facit, etiam si bonum est, quod facit. Nec, qui me urgebant, bene faciebant, sed bene mihi fiebat abs te, Deus meus. Illi enim non intuebantur quod referrem, quod me discere cogebant, quam ad satiandas insatiabiles cupiditates copiose inopia, & ignominiosa gloria. Sed de non bene facientibus tu bene faciebas mihi. Ecce Augustinus, quamvis nec inuitum, nec habentem prauum finem dicat bene facere, admittit tamen bonum opus fieri ab utroque; Rursus 4. contra Iulian. cap. 3. Si & ipsa (misericordia) per se ipsam naturali compassione opus est bonum, etiam isto bono male utitur, & hoc bonum male facit, qui infideliter facit. Adeo autem Augustino visa sunt bona opera, quae talia sunt ex obiecto, licet in malum finem relata, ut dicat, ea non fieri ab homine illa in malum finem referente, sed potius à Deo, qui bene utitur etiam malis, eodem lib. & cap. contra Iulianum; ergo prorsus doctrina Augustini conformis, immo ipsa est doctrina nostra.

Et ex ea respondetur Argumento pro Confirmatione adducto. Dicitur enim de mente Augustini, retributam esse Romanis mercedem, propter opera externa bona ex obiecto, quamvis mala intentione facta. Romani enim, ut ipse etiam dicit 5. de Ciuit. cap. 15. *Privatas res suas pro Republica, aut pro eius arario contempserunt, auaritia resistenter, consuluerunt Patriae consilio libero, neque delicto secundum suas leges, neque libidini obnoxii, &c.* Talibus autem operibus, idest, bonis ex obiecto, etiam si mala intentione factis, cum per ea impleta est voluntas Dei, vel erectione oppressorum, vel impiorum punitione, vel alio quopiam modo, solet ipse retribuere præmium temporale.

6. Quod, ne videatur, vel difficile, vel nouum, aut falsum aliquibus sacrarum litterarum autoritatibus comprobandum est.

Primò. Ezechielis 29. 18. dicitur: *Nabuchodonosor Rex Babylonis seruire fecit exercitum suum seruitute magna aduersus Tyrum, & merces non est reddita ei, neque exercitui eius pro seruitute, qua seruauit mihi aduersus eam.*

Cap. XXXII. Solu. Arg. contra prad. 321

eam. Proinde ecce ego dabo Nabuchodonosor Regem Babylonis in terra Aegypti. Ex quibus verbis inferunt Adam, & Bellarminus, adesse in infidelibus opera bona. Sed si intelligant opera bona, scilicet, etiam bene facta, non rectè inferunt. Nam illi, utpote infideles, non fecerunt ea opera, ut Deo seruirent, immo Nabuchodonosor ex libidine dilatandi imperij; quod ait Caietan. opusc. tom. 3. tract. 11. cap. 8., & ante ipsum Theodoretus; ergo non erant opera bene facta, sed tantum bona ex obiecto, quatenus punitio impiorum, quam Deus volebat; & tamen præmium temporale illis retributum est à Deo.

Secundò. Lib. 4. Regum cap. 9. & 10. retribuitur Iehu pro mercede Regnum Israeliticum usque ad quartam generationem, quia studiosè implevit voluntatem Dei de delenda domo Achab. Et tamen, ipsum eam obedientiam exhibuisse pro cupiditate propriæ dominationis, ait Augustinus lib. contra Mendacium, cap. 2., eiusque cor non fuisse rectum coram Domino dicitur quarto Regum cap. 10., immo coluisse vitulos aureos ibidem refertur, & vindicandum sanguinem Izrahel super domum Iehu minatur Deus Osæ. 1.; ergo Deus mercede temporali remuneratus est opera Iehu, quibus impleta est voluntas eius, quamvis illa mala intentione fuerint facta.

Tertiò. Danielis 4. Nabuchodonosor adhuc infideli dicitur: *Peccata tua elemosynis redime, & iniquitates tuas misericordijs pauperum: forsitan ignoscet delictis tuis.* Elemosinæ autem ab infideli certè referendæ non erant ad Deum verum, sed vel ad idolum, vel ad summum erogandæ ex pietate naturali, & tamen prodesse ei poterant ad euadendam, vel minuendam pœnam tēporalem proprijs sceleribus debitam; nec alia ratione, nisi quia erant bonæ ex obiecto, quia subuentio pauperum.

Quartò. Exodi 1. legitur, Deum ædificasse domos obstetricibus Aegyptiis; & Iosue 2. benefecisse Rahab meretrici, quia mendacijs suis liberafunt, ille infantes, hæc explorantes Hebræos à nece. Quamvis autem Augustinus contra Mendacium cap. 15. dicat, non idè hæc præmia illis retributa, quia mentitæ sint, sed quia in homines Dei misericordes fuerint, itaut in eis non remunerata sit fallacia, sed beneuolentia, benignitas mentis, non iniquitas mentientis, tamen D. Thom. 2. 2. qu. 100. ar. 4. ad 4. dicit, ipsum actum externum mendacij potuisse remunerari; sic enim loquitur; *Alio modo potest considerari (mendacium obstetrici) quantum ad ipsum exteriorem actum mendacij, quo quidem non potuerunt æternam remunerationem mereri, sed fortè aliquam temporalem remunerationem, cuius merito non repugnabat deformitas illius mendacij, sicut repugnabat merito remunerationis æternæ.* Hæc ille. Quæ sententia, licet non placeat Pererio disp. 9. in cap. 2. Exodi, non propterea D. Thomas amittit suam authoritatem. Multò autem grauius est, actum

externum habentem malitiam mendacii capacem esse remunerationis temporalis, quàm actum externum bonum, prout sistit in suo obiecto. Cumque non alia ratione, ni fallor, possit actus exterior ille mendacii apparere capax remunerationis temporalis, nisi quia fuit medium ad liberandos Hebræos, multò fortius Nos dicere possumus, remunerari à Deo bonos actus externos, quibus utique impletur voluntas eius, dum administratur iustitia, punitur impius, innocens liberatur, suscipitur nudus, fouetur ægrotus, &c.

Potest etiam probari ex Augustino; tum ex doctrina, occasione cuius hæc diximus, quod, scilicet, Romanis retributa fuerit merces imperij propter bona eorum opera; tum quia 5. de Ciuit. cap. 15. ait: *De talibus, qui propter hoc boni aliquid facere videntur, ut glorificentur ab hominibus, etiam Dominus ait: Receperunt mercedem suam.* Vbi docet, reddi à Deo mercedem temporalem operibus bonis ex obiecto, etiam si prauo fine inanls gloriæ facta sint.

8. Sed adhuc probari potest ratione. Nam apud homines non in vitium prodigalitis, sed in virtutem liberalitatis refertur, si quis percepta voluptate, aut aliqua mentis oblectatione, siue satisfactione ex opere alterius, remuneretur illum, etiam si opus non in gratium sui, sed alio fine factum sit: immo idest vsitatum apud viros nobiles, vel diuites; eiusque rei exemplū habetur 2. Regum cap. 3., vbi Dauid summa humanitate, & honore excepit Abner, qui reducere nitebatur ad eum Regnū Israel, quamuis id non benevolentia in ipsum, sed cupidine vltionis in Isboseht filiū Saul faceret. Atq; id etiā in similibus occasionibus fieri solet à Principibus. Item. Solent homines benefacere ijs, qui aliquid mali eorum causa passi sunt, saltem quantum sufficit ad malum illud recōpensandum, etiam si nulla fuerit patientium intentio patiendi pro ipsis; atque id commendabile censetur. Deus autem ipse hac de re egregium præstitit exemplum in Sanctis Innocentibus, quos, quia interfecti sunt pro Christo, licet in eis nec Fides Christi fuerit, multò minus intentio patiendi pro Christo, Martyrum gloria sublimauit; ergo Deus liberalissimus remuneratur homines propter opera bona ex obiecto, seu, ex quibus adimpleta est voluntas eius, etiam si illa alio fine facta sint.

Tandem Summi Pontifices in Iubilæis solent iniungere eleemosynas pro illis lucrandis. Si autem quis seruo committat erogationem eleemosynæ, & ille non eam erogat, sed sibi retineat, Dominus non lucratur gratias iubilæi, quia non factum est opus iniunctum, idest, nō est subleuatus pauper, quod intenditur à Pontifice, quamuis nulla id acciderit Domini culpa, qui. & voluntatem ex se habuit efficacem subueniendi pauperi, & detrimentum sentit pecuniæ, quam seruo commisit; ergo opus externum bonum subuentionis pauperis, vel constet, vel

vel complet meritum ad gratias iubilæi lucrandas; ergo non debet videri mirum, si dicatur, opus externum ex obiecto bonum, etiam si prauo sine factum, habere apud Deum mercedem temporalem, quia per eum impleta est aliqua Dei voluntas; salua tamen semper remanente pœna, quæ in iudicio Dei referuatur pro mala intentione, dum opera bona ex obiecto referuntur in prauum finem.

Vltimò. Communis est doctrina, opera bona ex obiecto facta ab existente in mortali, licet omnino indigna sint præmio æterno, posse tamen, & solere tēporalibus bonis à Deo præmiari, ne apud ipsum, qui Iustitia est, vllum remaneat bonum non præmiatum, sicut nullum malum remanet impunitum. At quamdiu quis est in mortali non habet Deum vltimum finem, immo est ab eo auersus, proindeque non refert opera sua in illum, sed in alium finem vtique prauum. Ergo nil noui afferimus, dum dicimus, opera bona ex obiecto, quamuis non relata in debitum finem, temporali mercede à Deo præmiari.

Ex his omnibus patere potest, quòd, quidquid sit: an Romani, vel vniuersaliter infideles potuerint, vel possint benèfacere sua opera, adhuc capaces sint remunerationis temporalis à Deo propter opera bona ex obiecto, quamuis non benè, idest, non bona intentione facta; atque adeò stat doctrina Augustini, quòd pro mercede bonorum operum redditum sit Romanis à Deo præmium temporale imperij; etiamsi ipse alias docuerit, vel docuisse videatur, non posse infideles benè, idest, bona intentione sua opera facere, quod Nos modò in medio relinquimus. Sed illud maximè addendum est, quòd, etiam si in infidelibus, quamdiu infideles sunt, semper habitualiter adsit intentio mala, quæ opera sua referunt in idola, vel saltem non in Deum verum: non tamen necesse est, quòd semper talis sit actualiter, vel etiam virtualiter; non enim est necesse, vt semper cogitent, aut afficiantur erga idola; ergo possunt in erogatione eleemosinæ, vel alio opere bono ex obiecto moueri ab honestate misericordiæ, vel alterius virtutis; tum que maiori ratione potest retribui talibus operibus merces temporalis, quamuis semper eorum actibus desit relatio in Deum verum, immo adsit habitualiter relatio in alium finem; ex quo; an sequatur, eorum opera semper dicenda esse defectuosa, idest, nō benè facta, an vero, eo non obstāte, possint dici benè facta, & ex nullo capite defectuosa, in eo re vera est controuersia de possibilitate operum plenè bonorum in infidelibus, maximèque de mente Augustini, quam nos, Deo dante, in materia de Gratia discutiemus.

9. Errare autem putamus eos, qui opera bona entitatiuè supernaturalia tantum ab Augustino denegata esse infidelibus putant, quæ quidem ferè vna vox est Recentiorum; cum semper ille defectum bonæ in-

tentionis in infidelibus arguat, & exindè eorum opera non omnino bona dicat; quod maximè patet in verbis supra relatis ex 4. contra Iulianū cap. 3., vbi Iuliano obijcienti: *Si gentilis nudum aperuerit, &c. numquid, quia non est ex Fide, peccatum est?* Respondet: *Prorsus, in quantum, non est ex Fide peccatum est, quia, de tali opere non in Domino gloriari, solus impius negat esse peccatum.*

Patet etiam; quia Augustinus opera infidelium, & quæcumque non procedunt ex auxilio gratiæ non solum negat esse bona, sed etiam affirmat esse malè facta; opus autem non potest dici malè factum, quia non est supernaturale, aliter nullū opus naturale posset esse bonū, quod Aduersarij maximè negant; & præterea ly malè factum dicit in opere defectum debitæ relationis ad finem, non naturam, siue, entitatem operis; & mirum est, potuisse Auerſam 1.2. qu. 109. sect. 5; versùs finem asserere, quòd opus non habens valorem ad salutem. i. secundum ipsum, non supernaturale possit dici peccatum, & quòd soleat vocari nihil, eo quia Christus Dominus dixit: *Sine me nihil potestis facere*; & Apostolus: *Si distribuero in cibos pauperum omnes facultates meas, charitatem autem non habuero, nihil mihi prodest.* Quasi verò Christus Dominus id ibi significare intenderit, nos sine ipso posse peccare, & non potiùs, nos sine ipso nullum opus bonum, aut conducens ad salutem facere posse, vt patet ex contextu, & communi Interpretum sensu: aut Apostolus id etiam voluerit, quòd peccatum illi proſit (quæ certè intelligentia stultissima est) & non potiùs, quòd opera non facta ex charitate, non, conducant ad salutem. Sed, & si opus non habens valorem ad salutē dicatur nihil, quia nullius valoris, siue æſtimabilitatis, non sequitur, posse dici peccatum, si non sit malum, vel malè factum.

10. Cum ergo Augustinus illa opera semper dicat non benè facta, ex defectu debitæ intentionis, siue relationis in finem, planè sequitur, non ideo dici non benè facta, quia non sunt supernaturalia. Cumque volitio alicuius boni honesti, puta, subuentionis pauperis possit haberi absque auxilio gratiæ (numquam enim Aug. id negat, immo admittit, vt potest haberi ex supradictis) nec sit necesse, vt talis volitio semper, vel actualiter, vel virtualiter referatur in idolum, aut inanem gloriam, aut alium prauum finem (quæ enim huius necessitatis ratio asferri potest?) immo possit sistere hoc modo in suo obiecto, relinquitur, vt solum habitualiter referatur in malum finem, quia, scilicet, eliciens illum habet voluntatem habitualiter à Deo auersam, atque in alium finem, vtique prauum, conuersam, vt potè idoli, aut inanis gloriæ, & generaliter ad seipsum: non enim videtur possibile, vt homo non habeat saltem habitu constitutum vltimum finem, vel secundum cupiditatem, vel secundum charitatem: hæ enim sunt duæ arbores facien-

tes

tes fructus malos, vel bonos Matthæi 7., & duo amores fabricantes, vel cælestem Hierusalem, vel Babel terrenam, iuxta Augustinum 14. de Ciuit. cap. 28. Ergo talia opera sunt tantum habitualiter mala, quatenus procedunt à voluntate habitualiter auersa à Deo, & conuersa ad creaturas; nec alia malitia potest in illis attendi, cum illam specialiter non contrahunt ex obiecto, aut circumstantia, aut fine actualiter, vel virtualiter intento. Ex quo sequitur, vnam eandemq; malitiam adesse in omnibus huiusmodi operibus. i. non tot ibi adesse malitias distinctas, quot sunt opera: prorsus enim intolerabile est, vt infidelis tribuens decem elemosynas ex motu humanæ miserationis, faciat decem peccata habentia decem distinctas malitias: præstaret enim, vel pauciores, vel potius nullas facere, quod quis dicat? Adest ergo vna habitualis malitia in omnibus huiusmodi operibus, quæ adest in voluntate, etiam si nullum opus fiat. Et hæc mihi videtur mens Augustini, cuius proinde sententia non est dura, vt apparet iuxta alias interpretationes. Sed de hac re diligentius in Opere de Gratia. Nimium enim fortasse in hac re non directè pertinente ad nostrum propositum expatiati sumus.

C A P V T XXXIII.

An Intentio possit esse bona ex fine, mala ex medijs?

1. **A** Vthores, qui docent, posse esse actum bonum ex obiecto, malum ex fine, quærunt specialiter de intentione: an possit esse bona ex fine, mala ex medijs. Sicut enim elemosyna data propter inanem gloriam videtur bona ex obiecto, mala ex fine, ita videtur, quod intentio, verbi gratia, furandi ad subueniendum pauperi, sit mala ex medio, bona ex fine.

Dicendum est cum nostro Ægidio in 2. dist. 36. quæst. 2. artic. 3., quod etiam si aliquis actus possit esse bonus ex obiecto, malus ex fine, tamen ipsa intentio non potest esse bona ex fine, mala ex medijs. Est etiam sententia communis. Probat Ægidius; quia malæ rei non potest esse bonus finis, &, quia prius est agere, quam consequi finem; ergo si actui inest malitia ex obiecto, ipse est veluti fundamentum malum; supra quod non potest construi bonum ædificium, sicut, inquit, ex malo corio non fit bonus sollaris; quamuis possit supra fundamentum bonum, construi ædificium malum.

2. Sed

326 *Lib. III. De Bon. & Mal. Act. Hum.*

2 Sed hæc ratio non militat ; nam , cum dicitur , malæ rei non posse esse bonum finem , videtur peti principium ; hoc ipsum enim erat probandum , quia hoc ipsum negant , qui volunt , malum obiectum posse ordinari ad bonum finem . Certè malæ rei potest esse bonus vsus , vt patet per Augustinum in libris de Nuptijs , & Concupiscentia , & contra Iulianum , in quibus defendit à peccato nuptias , quia benè vtuntur malo concupiscentiæ . Igitur probandum erat , quòd malæ rei . 1. mali actus non possit esse bonus finis , seù , quòd per malum medium non potest benè intendi finis , quamuis secundùm se bonus . Illud autem , quòd priùs sit agere , quàm consequi finem , non est ad propositum de intentione ; nam intentio priùs respicit finem , quàm media ; quare media non se habent vt fundamentum , finis vt ædificium , immò ex opposito , finis vt fundamentum , media ut ædificium ; ergo argumentum potest conuer-ti ad oppositum ; nam sicut medium , seù actio circa medium antecedit finem in executione , ita finis antecedit medium in intentione ; & sicut finis in executione fundatur in actibus circa media , ita media , vel actus circa ipsa fundantur in volitione finis secundùm ordinem intentionis . Ergo , si non obstante mala intentione finis , quæ est fundamentum cæterorum actuum , possunt cæteri actus esse boni ex obiecto , ita non obstante malitia electionis mediorum ex obiecto , poterit intentio finis esse bona .

3 Probatur igitur aliter Conclusio ; Quia intentio fertur simul in finem , & in media , idest , in finem , vt obtinendum per media ; non enim hic loquimur de simplici volitione , aut complacentiâ finis ; igitur , vt intentio sit bona non sufficit , finem esse bonum secundùm se , sed debet esse benè intentus ; nam vniuersaliter bonus actus est bona attinctio obiecti . Non est autem benè intentus , quando intenditur assequendus per media mala ; sicut generaliter , vt actus sit bonus ex obiecto , non sufficit , vt obiectum secundùm se sit bonum , sed debet esse benè volitum ; ergo non potest esse bona intentio , quando intenditur finis obtinendus per media mala , licet ipse finis secundùm se sit bonus ; & ex hoc remanet etiam soluta superior Obiectio .

De electione , quæ est etiam actus internus , non adest specialis difficultas ; constat enim , quòd electio mala ex obiecto malo non potest reddi bona per aliquid superueniens .



CAPVT

C A P V T XXXIV.

*An possit dari actio indifferens, idest, nec bona,
nec mala?*

1. **I**ndifferens est medium inter bonum, & malum, non quidem participatione utriusque, qua partim sit bonum, partim malum, sed per abnegationem, quia nec bonum, nec malum. Cum ergo hucusque considerauerimus: an, & quam ratione actiones humanæ sint malæ, vel bonæ, videndum est; an sint, vel possint esse indifferentes.

2. In hac Controuersia primò dicendum est: Actionem humanam, consideratam ex aliquo capite tantum, non ex omnibus quæ in ea considerari debent, posse esse indifferentem. Est sententia communis; & patet; quia eleuatio festucæ, si consideretur præcisè, ut attingentia obiecti, nec bona est, nec mala, quia nec est prohibita, nec præcepta, aut consulta. Similiter; voluntas permittendi peccata est de se indifferens, & redditur bona, vel mala ex fine; vnde Deus permittit peccata ob aliquem bonum finem, quia nulla voluntas Dei potest esse non bona.

3. Dicendum secundò: Actionem humanam, si consideretur ex omnibus capitibus, idest, non tantum ex obiecto, sed etiam ex circumstantiis, & maxime ex fine, non posse esse indifferentem. In hac re est Controuersia, & quidem grauis inter Scholasticos; tamen proposita Conclusio est D. Thomæ 1.2. quæst. 18. art. 9. Ægidij in 2. dist. 40. quæst. 2. art. 3. quos sequuntur eorum discipuli, & plerique etiam ex Recentioribus.

Probat. Quia vnusquisque tenetur dirigere actiones suas in finem honestum; Ergo, licet actio sit indifferens ex obiecto, ut eleuatio festucæ, vel dirigatur in finem honestum, & tunc bona est; vel non dirigatur, & eo ipso est mala, nimirum, otiosa; loquimur autem de actionibus procedentibus ex deliberatione. Antecedens probatur; quia, ut docet Christus Dominus Matth. 12., de omni verbo otioso reddituri sumus rationem in die Iudicij. Verbum autem otiosum definitur à D. Gregorio 7. Moral. cap. 17. & 3. sui Pastoralis cap. 37. Quod, aut ratione iustæ necessitatis, aut intentione piæ utilitatis caret. D. etiam Basilij in Regulis breuioribus interrogatione 13. Omne inquit, verbum, quod ad propositum in Domino usum non facit, otiosum est. Et interrogatione 24. Aded, inquit, magnum est otiosi verbi periculum, ut licet genere ipso de numero bonorum sit, quod dicitur, tamen, nisi ad intentionem fidei dirigatur, nequa-

nequaquam liber à periculo est, qui illud loquitur; quippe qui, eò quòd ad adificationem illud non accommodauit, contristasse noscitur Spiritum Sanctum Domini; quàm verò perniciofa res fit contristare Spiritum Sanctum, quid opus est, vt dicatur? Et in Constitutionibus Monasticis cap. 12. Verborum, inquit, vtilitas ea, opinor, fuerit, si aut de virtute in loco differatur, aut, si ad rei alicuius, quæ facienda est, instet, urgeatque vsum, sermo accommodetur, aut etiam denique ad audientium adificationem referatur. Qui autem in alio quocumque genere sermonis versantur, ij rejci tanquam superuacanei, & inutiles debent. D. etiam Hieronym. lib. 2. in Matth. cap. 12. Otiosum inquit, verbum est, quod sine vtilitate, & loquentis dicitur, & audientis; & idem solent dicere cæteri Patres. Hinc à Magistris vitæ spiritualis assignantur remedia ad vitandum huiusmodi peccatum otiositatis in verbis, nimirum, discere, & alluere vtiliter loqui, & considerare, quàm pretiosum sit tempus, quod inutiliter loquendo teritur. De quibus videri potest Rossignolius in suo præclaro opere de Disciplina Christianæ Perfectionis lib. 2. cap. 12.

Respondet Auerſa 1.2. quæst. 18. sect. 26, verba, vel facta otiosa, ea esse, quæ non fiunt ob conuenientem naturæ commoditatem, siue ad subleuandam aliquam indigentiam; vel, si fiant ob superfluam commoditatem, aut voluptatem.

Sed certè strictius de verbis otiosis loquuntur Patres; quare non est hic audiendus Auerſa Insuper, vt ait Aug. 1. de Lib. arb. cap. 8: *Belluarum est appetere voluptates corporis, & vitare molestias*. nisi fiat ob finem honestum; aliter fit ob finem delectationis, qui est proprius belluarum, atq; adeo malus.

3 Solet etiam probari Conclusio ex Augustino lib. 2. de Peccatorum meritis, & remissione cap. 18. vbi sic ait: *Voluntas, mirum, si potest in medio quodam ita consistere, vt nec bona sit, nec mala; aut enim iustitiam diligimus, & bona est, aut si omnino non diligimus, non bona est; quis verò dubitet dicere, voluntatem nullo modo iustitiam diligentem non modò esse malam, sed etiam pessimam voluntatem?*

Sed reuera Augustinus his verbis non id significat, vt nullus actus possit esse indifferens. Primò enim id non est adeò certum, vt possit dici indubitabile; quare non assereretur ab Augustino, qui ferè semper loquitur dubitativè, & disputando, non asserendo; dum certa rationem momenta non occurrunt. Secundò. Quia actus otiosus est tantum venialiter malus; non ergo Augustinus appellasset pessimam voluntatem propter actum otiosum. Ergo Augustinus non loquitur de voluntate secundum quemlibet actum suum; satis enim absurdum est proferre, voluntatem quolibet actu suo esse vel bonam, vel pessimam; sed de statu voluntatis; si enim voluntas, vel virtualiter, vel actualiter, vel habi-

tua-

tualiter diligit Iustitiam, bona est; si verò nullo ex his modis, pessima est. Atque in hunc modum etiam Augustinum explicat Auerla 1.2. quæst. 18. sect. 27.

4 Melius ergo probatur Conclusio ex Augustino in Prologo Retractionum, ubi dicit, se terreri plurimum ea sententia (Prouerb. 10.) qua dicitur: *In multiloquio non effugies peccatum*; eo quia de tam multis disputationibus suis multa colligi possunt, quæ si non falsa, certè videantur, siuè etiam conuincantur non necessaria; quemlibet autem fidelium Christus terruit, dum ait: *Omne verbum otiosum, quodcumque dixerit homo, reddet pro eo rationem in die iudicij*; ergo Augustinus indicat peccatum dicere, vel scribere aliqua, quæ, licet non sint falsa, non sint tamen necessaria; quia, nimirum, scripta sunt, & verba otiosa, ac proinde terretur plurimum de his, tanquam pro eis redditurus rationem in die iudicij; ergo secundum Augustinum omnes actus, etiam loquendi, & scribendi, qui non sunt ex necessitate, vel honestate peccata sunt; ergo non datur actus indifferens, quia secundum aduersam sententiam illi actus sunt indifferentes, qui nec fiunt ex necessitate, nec referuntur in finem honestum.

Vaquez concedit, Conclusionem, quam tuemur, esse Augustini, & Patrum eius discipulorum; tamen dicit, se in hac re non esse cum Augustino. In quo tacitè reprehenditur ab Ouuiedo discipulo dicente, se potius à sententia discessurum, quàm contra Augustinum eam defensurum; quod etiam indicat Auerla loco citato.

Sed ex his patere potest, non rectè ab eodem Auerla explicari auctoritates Patrum de dictis, & factis otiosis, dum dicit, verba otiosa, & inutilia, vel facta ea esse secundum Patres, quæ non fiunt ob conuenientem naturæ commoditatem, siue ad subleuandam aliquam indigentiam, vel, si fiant ob superfluam commoditatem, aut voluptatem. Patres enim strictius loquuntur de verbis, & factis otiosis, vt patet maxime ex August. hic, cui concordat D. Thomas 1.2. q. 74. ar. 8. dicens, quòd, cogitare inutiliter de aliquo obiecto, est peccatum.

5 Probatur Conclusio secundò ratione; Quia quod non fit propter honestatem, vel propter vtilitatem ad honestatem, neque propter necessitatem, (quod etiam honestum est) restat, vt fiat propter delectationem; sed operari propter delectationem est malum; ergo non datur actus indifferens. Minor probatur; quia natura non statuit finem in delectatione; licet enim eam posuerit in aliquibus actibus, vt comestione, & actibus venereis, tamen finis eius non est delectatio, sed opus ipsum; quia enim hæc opera necessaria erant ad conseruationem, vel indiuidui, uel speciei, ideò, ut alacrius fierent, posuit in eis delectationem tanquam escam ad allicienda animalia; finis autem naturæ est opus

Tt

ipsum

ipsum; ergo contra institutum naturæ est operari propter delectationem, eum è contra delectatio debeat referri ad opus. Hinc Augustinus 10. Confess. cap. 33., ut peccatum commemorat sumere alimenta non tanquam medicamenta, idest, non tanquam subsidia ad reficiendas vires corporis, sed propter delectationem. Et cap. 34. tanquam peccatum commemorat uoluptatem capram de suauis, & artificiosa uoce cantantium, si nimirum animus attendat propter uoluptatem; & eo usque procedit, ut ideò tantum iudicet, retinendum cantum in Ecclesia, quia utilis est ad excitandos affectus in Deum, cum ipsemet fleuisset uberrimè in hymnis, et canticis suauè sonantibus in primordiis recuperatæ fidei suæ; & nisi adesset hæc utilitas, non iudicaret retinendum cantum in Ecclesia; & nihilominus hoc ipsum non constanter affirmat, sed, ut proferens sententiam non irretractabilem; adeò cauebat periculum peccati, si poneretur finis cantus, uel eius auditus in delectatione. Inde etiam in Regula expressè prohibet, ut nè cantetur, nisi quod legitur esse cantandum; addens: *Quod autem non ita scriptum est, ut cantetur, non cantetur*: Quia nempe, uoluntas canendi ea, de quibus non erat præceptum, facile descenderet de appetitu uoluptatis in cantu; & fortè hac ratione plerique Regulæ Ordines, & maximè ex strictioribus omnem cantum in suis Choris, & Ecclesijs inhibuerunt; sed de hac re plura dicimus in secunda nostra Elucubratione. Ex quo patet, quàm laxa sit eorum disciplina, qui docere non dubitant, opera facta non propter necessitatem, sed propter delectationem, non esse mala, sed indifferentia. Madernus admittit præter honestum, & delectabile aliud tertium bonum, nimirum, commodum naturæ, propter quod operari non sit quidem honestum, sed neque sit inhonestum. Sed hoc tertium genus boni finalis nec Aristoteles nec ullus Philosophorum admittit, & ipsum commodum naturæ potest attingi, uel ut delectabile, uel ut honestum, & potius idem uidetur esse, ac utile.

6. Probatur 3. Non potest dari actio naturalis indifferens, idest, neque bona, neque mala; ergo neque actio moralis. Antecedens probatur; quia, uel actio naturalis attingit finem intentum à natura, uel non; neque inter hæc duo cadit medium, cum sint contradictoria; si attingit, bona est; si non attingit, est mala; unde dicitur bona digestio, quæ transmutat cibum in substantiam aliti; mala uerò, quæ id non præstat; & quò magis actio naturalis recedit à fine, eò peior est. Probatur Consequentia: quia sicut natura est ordinata ad suum finem, ita creatura rationalis ad finem honestatis, qui est proprium bonum eius; ergo quando non operatur ad hunc finem, se habet otiosè tanquàm deficiens in suo cursu, atque adeò malè; sicut natura cessans ab operatione, ad quam ordinata est, ut calor à calefaciendo; & sicut in natu-

Cap. XXXIII. Non prohib. Actus &c. 331

naturalibus id accidit ex defectu uirtutis, ita in rationalibus ex defectu amoris erga honestum.

Confirmatur: quia nulla natura ordinata ad finem se habet otiosè circa illum, ita ut cesset ab operatione qua peruenit ad illum. Hinc Cæli, & Astra semper mouentur, & quælibet natura actiua semper operatur; & prorsus non datur quies, uel otium in natura, nisi post consecutionem finis, ut patet in grauibus, & leuibus. Ergo, dum homo otiosè se habet circa bonum honestum, qui est finis suus, idest dum non operatur ex motiui honestatis, facit contra ordinem naturalem, atque adeò peccat. Hinc Augustinus, seu quisquis Author est serm. 17. ad Fratres in eremo, ea etiam ratione redarguit otiosos, quia nulla natura est otiosa. Hinc etiam Nazianzenus Inuectiua prima in Iulianum in fine dicit, apud Christianos vitium reputari, non proficere quotidie in bono.

3. Probatur 4. Quia semper tenemur habere voluntatem rectam, idest, tenemur habere quemlibet actum rectum; sed voluntas non est recta, nisi bonum finem intendat; nullus enim dicet, voluntatem, quæ respicit finem indifferentem, esse rectam. Ergo semper tenemur agere propter finem honestatis. Maior probatur; quia voluntas non recta, eo ipso est perversa, siue obliqua vel curua.

Aduertendum tamen est, D. Thomam, Ægidium, omnesque ferè sectatores nostræ sententiæ, ita decidere propositâ quæstionē, ut dicant, non posse dari actum indifferentem in indiuiduo, posse dari specie. Qui modus loquendi fuit in causa, ut Aduertarij, & maxime Vasq. redarguant nos, quasi pugnancia doceamus; nulla enim, inquiunt, est species, quæ non sit in aliquo indiuiduo; ergo si potest dari actio indifferens secundum speciem, poterit quoque dari in indiuiduo. Nos autem, ut euitaremus hoc Argumentum, non distinximus de actione secundum speciem, & secundum indiuiduum, sed de actione considerata ex uno capite tantum, & considerata ex omnibus capitibus, maxime ex fine; tamen idem est sensus utriusque dicti. Non enim qui dicunt, posse dari actionem indifferentem secundum speciem, non secundum indiuiduum id intendunt, quod si actio consideretur præcisè, & vniuersaliter, idest, præcindendo ab hoc agente, ab hoc obiecto, & cæteris, sit indifferens; considerata uerò, ut est ab hoc agente, circa hoc obiectum, non sit indifferens; sicut neque intendunt, posse dari actionem sic præcisam; sed actionem secundum speciem vocant actionem consideratam absolute, ut tendit in obiectum, quia ex obiecto habetur species actionis; actionem uerò in indiuiduo vocant actionem consideratam in ordine ad omnia, circa quæ versatur, etiam finem, & circumstantias; atque adeò intendunt, ut actio considerata tantum in ordine ad obiectum, possit esse in-

rens, considerata verò in ordine ad finem, & circumstantias, non possit esse indifferens, quod est ipsum quod nos dicimus, per quod patet, quàm sit inanis aduersariorum redargutio, & quàm fuitiles exaggerationes Vasquez, & aliorum.

G A P V T XXXV.

Soluuntur Argumenta pro actu indifferente.

1. **Q**uòd possit dari actus indifferens etiam in indiuiduo, id est, consideratis omnibus, circa quæ versatur, docet D. Bonau. in 2. dist. 41. art. 1. quæst. 3. Scotus ibidem quæst. vnica. Gabriel ibidem dub. 2. Vasq. 1. 2. disput. 52. cap. 2. Auerſa 1. 2. quæst. 18. sect. 26. Ouuiedo de bonitate, & malitia humanorum actuum, controuersia 7. puncto 5. Madernus Tract. 5. de Actibus Humanis q. 3. de Bonit., & Malit. ar. 12. n. 5. Prò qua sententia.

Arguit primo Scotus: Potest quis deliberatè dare eleemosynam, non volens honestatem illius; tunc illa actio non erit bona, vtpotè non facta intuitu honestatis; sed neque mala; quis enim hoc dicat? Ergo erit indifferens.

Respondetur, quòd, si non intenditur honestas eleemosynæ, necesse est, ut alius finis, seu aliud bonum intendatur; non enim potest uoluntas operari non intendendo bonum aliquod; & tunc ex ratione boni uoliti iudicandum est, qualis sit ille actus.

2. Fortè replicabitur: Honestas saltem ratione præscindi potest ab ipsa eleemosina; ergo poterit uoluntas ferri in eleemosynam sic præcisam, absque eo, quòd alia ratio bonitatis illi apponatur; & tunc currit Argumentum.

Respondetur, esse impossibile, ut uoluntas tendat in obiectum, nisi aliqua ratio bonitatis ei proponatur; si ergo præscinditur ab eleemosyna eius honestas, aliqua alia ratio boni debet ab intellectu proponi, ut uoluntas possit ferri in ipsam.

Sed contra: Potest fieri opus honestum non propter honestatem, sed propter delectationem; & tunc illud opus non erit neque bonum, neque malum; non bonum, quia non est intuitu honestatis; non malum, siquidem finis delectationis præcisè non reddit opus malum; ergo erit indifferens.

Ad hoc Argumentum patet Responsio ex dictis capite præcedenti, ubi ostendimus, peccatum esse operari propter delectationem. Et multò magis tale est, si opus in se honestum, fiat propter delectationem;

c ft

est enim ordo omnino peruersus, ut honestas seruiat voluptati; id enim Stoici ipsi reprehenderunt, ut refert Augustinus 5. de Ciuit. Dei, cap. 20. qui hoc Argumento maxime urgebant Epicureos locantes finem hominis in voluptate.

3 Obijcit secundo Almaynus. Si quis det elemosynam non referens eam neque actu, neque virtute, neque habitu in Deum, non recte operatur, quia ad rectitudinem operis requiritur aliqua relatio in Deum; sed neque operatur male; ergo operatur indifferenter.

Respondetur, quod, si ad rectitudinem operis requiritur relatio in Deum, dicendum consequenter est, operationem non relatam in Deum esse malam; quod quidem expressè, & grauissimis verbis docet Augustinus lib. 4. contra Iulianum cap. 3. Cum enim urgeret Iulianus, posse esse in Gentilibus opera misericordiae, quae sunt bona, respondet Augustinus, ista ipsa opera non esse bene facta, quia Gentiles non ea referunt in Deum. Sed: an reuera requiratur huiusmodi relatio in Deum ad bonitatem operis, alterius loci est examinare, & Nos nonnihil de eo diximus supra cap. 32.

4 Obijciunt tertio Recentiores. Videtur durior lex, ut homo semper operari teneatur propter honestatem, atque adeo durior sententia, quae id affirmat: Quis enim dicat, malum esse ambulare tempore hyemis, vel manus fricare ad expellendum frigus, egerere alui stercora, capitis purgamenta proijcere, rheumata iacere, & his similia, si fiant in gratiam ipsorum operum, ad sentiendum, nimirum, aliquod commodum naturae, & ad vitandum incommodum? Neque profecto quis affirmabit, talia opera esse sufficientem materiam Confessionis, itaut ipsis impendi possit absolutio Sacramentalis; sed neque dicendum est, ea esse bona; ergo restat, ut sint indifferentia. Quare concludit Vasquez, quod, licet aliqui in scholis non admittant actus indifferentes, in praxi tamen omnes admittunt.

Respondetur, non esse legem duram, sed perfectam, eamque naturalem, ut pluribus rationibus probatum est; cum enim in homine ratio excellat, consequens est, ut debeat viuere secundum rationem, atque adeo semper debeat prosequi bonum rationis, id est, honestum. Quia verò corpus corruptibile aggrauat animam, dura videtur lex. Sed recolere debent Religiosi Doctores, cum quibus disputamus, quantus sit apex verae perfectionis, quem tenere sine specialissimo Dei auxilio, immò priuilegio, impossibile est. Finxit ipsam quidem de suo Sapiente Stoica elatio, sed Christiana Religio, & docet, & exhibet hominem, scilicet, omnino viuentem secundum spiritum, non secundum carnem, immo secundum Deum, non secundum hominem. Recolere etiam debent, quam ratione Apostolus Ioannes Epist. 1. cap. 1.

&

& de seipſo, & de cæteris omnibus pronūciauerit: *Si dixerimus, quia peccatum non habemus, ipſi nos ſeducimus*; & iuſti in quotidiana oratione dicant: *Dimitte nobis debita noſtra*. Ideo enim tam facilis, & penè continuus eſt lapſus in peccata, quia quodlibet opus non factum intuitu honeſtatis, vel neceſſitatis, cui ſeruire honeſtum eſt, & rationabile, peccatum eſt. De iis ergo, quæ in Argumento inducuntur, ſidenter affirmamus, quòd, ſi deliberatò fiant (de actibus enim deliberatis loquimur) propter ſolum commodum, & delectationem naturæ, & non propter honeſtatem, ſive neceſſitatem, peccata ſunt, & materia ſufficiens Confeſſionis Sacramentalis.

5. Obijcit quartò Vaſq., & ex eo Madernus, alique Authoritatem Hieronymi Epist. 19. ad Auguſtinum, quæ inter Epistolæ Auguſtini eſt 11., ubi diſputans de obſeruantia legis Moſaycæ quantum ad cæremonias, & putans, eas ſtatim poſt mortem Chriſti fuiſſe malas, & pernicioſas, non bonas, neque indifferentes, loquitur ſic: *Neque indifferentia ſunt inter bonum, & malum, ſicut Philoſophi diſputant: bonum eſt continentia, malum eſt luxuria, inter vtrumque indifferens: ambulare, egerere alui ſtercora, ſputis rheumata iacere: Hoc nec bonum, nec malum eſt, ſive enim feceris, ſive non feceris, nec iuſtitiam habebis, nec iniuſtitiam; obſervare autem legis cæremonias non poteſt eſſe indifferens, ſed aut bonum, aut malum eſt*. Huic Authoritati, inquit Vaſquez, non video, quomodo poſſit reſponderi.

Reſpondetur, hunc ipſum locum Hieronymi nullius momenti adverſus noſtram ſententiã extimatum eſſe ab Ouiedo diſcipulo Vaſq., & ſectatore eius ſententiæ; & certè clara eſt mens Hieronymi: conſiderat enim eos actus; quos dicit indifferentes, ex obiecto tantum; ſicut enim continentia ex obiecto eſt bona, luxuria ex obiecto eſt mala, ita ambulare, &c., ex obiecto eſt indifferens, & hæc conſideratio erat ad propoſitum Hieronymi contendentiſ, obſeruantiam cæremoniarum Moſaycarum poſt mortem Chriſti eſſe malam ex obiecto, quia de hoc erat controuerſia inter ipſum, & Auguſtinum; de ſine verò nulla erat inter ipſos diſceptatio. Nos autem non negamus opera indifferentia ex obiecto, ſed tantum ex ſine; quare authoritas Hieronymi nihil prorsus habet contra noſtram ſententiã.

6. Obijcit quintò idem Vaſquez authoritatem Gregorii Nazianzeni Inuectiua prima in Iulianum, quæ in recenti editione eſt tertiã, in antiqua 46. oratio. Sententiã nos pleniùs referemus, quia Vaſq. aliqua omittit, quæ videntur neceſſaria. Sic ait Nazianzenus verſus finem illius Orationis; *Ad hæc quomodo non aduertis omnium ſapientiſſimè, & ingenioliſſime, atque ad virtutis arcem, & verticem Chriſtianos coarctans, quòd in legibus noſtris alia parendi neceſſitatem imponunt, alia non neceſſitate*

tate constringunt, sed in arbitrio, & voluntate posita sunt, ac proinde hanc rationem habent, ut qui ea custodierint honore, & præmijs afficiantur; qui autem minùs ea expleuerint, nihil periculi pertimescant, Et post pauca: Quemadmodum enim quisquis supplicio haud dignus est, non idem similiter laudem, ac prædicationem meretur; eodem modo nec quisquis laude prædicationis dignus non est, idem confestim panam quoque commeretur; sed Philosophia nostra, viriumque humanarum viribus nos ipsos continere, sicque quod rectè, & ex virtute est gerere debemus. Verbis his putat Vasq. Nazianzenum apertissimè docuisse opera indifferentia, quæ, scilicet, nec præmio, nec pœna sint digna; quod confirmat ex Elia interprete, cuius hæc verba recitat: *Nota medium quemdam statum à magno hoc viro excipi, & admitti.* Subdit autem Vasquez, quòd licet hæc verba Nazianzeni interpretentur à Billio tamquam asserentia medium in certis actibus, quæ non sunt in præcepto; tamen asserendum est cum ipso, Nazianzenum loqui de operibus indifferentibus, seu, de statu hominis in opere, non in omissione.

7. Respondetur, Nazianzenum apertissimè id tantum docere, quod in lege Christiana alia sunt de præcepto, alia de consilio, quæ proinde prætermitti possunt absque peccato. Patet hoc ex contextu; nam ipse ibi reprehendit Iulianum de impietate, & iniustitia aduersus Christianos, quibus conquerentibus de iniurijs acceptis à Gentilibus, ridens, & subsannans respondebat: *Vestrum est allatas iniurias ferre; hoc est enim Dei vestri præceptum.* Aduersus ergo hanc Iuliani subsannationem opponit Nazianzenus, non omnia, quæ sunt in Euangelio esse de præcepto, sed aliqua tantum de consilio, ut hoc ipsum de non persequendis apud Iudicem iniurijs; & per consequens, non teneri Christianos, ut volebat Iulianus, illatas sibi à Gentibus contumelias silentio præterire; immo poterant absq; peccato apud ipsum Imperatoris Tribunal de eis conqueri; idèò vocat Iulianum coarctantē Christianos ad virtutis apicē, & verticem, id est, ad opera, ad quæ Christus non coarctauit, sed tantum consuluit. Ex quo patet, minimè fuisse ad propositum Nazianzeni tradere hoc loco doctrinam de actibus indifferentibus; quæ sanè nec videntur ab eo admitti, nam in fine huiusmet Orationis dicit, apud Christianos vitiū reputari, si nō proficiant quotidie in bono. Proinde in editione Basilienfi ad marginē illorum verborū, quæ citauimus, adest hæc nota: *In sacris litteris quedam sunt præcepti, quedam consilij;* ex quo patere potest, quàm supina lectione Nazianzenum versauerit Vasquez; qui tamen neque potuit colligere propositum suum ex verbis Nazianzeni, nisi ex sua propria interpretatione. Quare interpretatio Billij vera est, & ad mentem Patr̃s; quam Vasquez nulla ratione, sed tantum propriæ opinionis autoritate refutat. Verba, quæ recitat Vasq. ex Elia

Elia Cretensi, ego sanè neque in editione Basileensi, neque Parisiensi reperio; possunt tamen, immo debent intelligi de statu medio, idest, mediocris virtutis, per contradictionem à statu summæ perfectionis; de hoc enim reuera ibi loquitur Nazianzenus.

8. Obijcit sexto Auerſa 1.2. qu. 18. scđ. 26. Datur omiſſio indifferens in indiuiduo; ergo etiam actus. Antecedens probatur: Dum quis non facit actum bonum, ad quem non tenetur, v. g. dum non habet actum positium detestandi peccatum, & vniuerſaliter, dum omittit opera, quæ non sunt de præcepto, sed tantum de consilio; hic neq; benè facit, neque peccat. Cum autem vix contingere queat omiſſio libera absque omni actu, sequitur, quòd actus pertinens ad omiſſionem indifferentem, sit indifferens, vt cum quis recusat recitare preces ad quas non tenetur, vel recusat peccare non propter inhonestatem, sed propter periculum infamiæ. Item; cum quis consultans de medijs, respuit aliquod medium, quia non est necessarium; hic actus non erit neq; bonus, neque malus.

Respondetur, dimiſſo Antecedente, negando Consequentiam; vt enim patet ex rationibus adductis pro nostra Conclusionem tenemur in omnibus actionibus intendere finem honestatis; & ideo non potest dari actio indifferens; non tenemur autem facere quæcumque honesta sunt, quia multa sunt de consilio, non de præcepto; & ideo potest dari omiſſio indifferens; cumque in pura omiſſione non possit considerari ordo ad finem, sequitur, quòd, sicut potest dari actus indifferens ex obiecto, ita pura omiſſio indifferens ex obiecto, idest, quatenus carentia operis non præcepti. Ad difficultatem de actu terminato ad ipsam omiſſionem, respondetur, esse attendendum motuum illius recusationis; si enim ideo quis recusat, vt fugiat laborem actus tamquam oppositum voluptati, peccat, quia tunc habet pro fine voluptatem; & certè cum motus ad facienda opera de Consilio sint ex Spiritu Sancto, non potest negari, eum, qui resistit talibus motibus propter incommodum carnis, peccare, quia contristat Spiritum Sanctum, vt docent communiter Patres, & expressè Basilius, vt cap. antecedenti relatum est; & viri timoratz conscientiz in confessione Sacramentali accusant se de reiectione huiusmodi motuum, seu inspirationum. Si verò recuset illud, quia debet aliis operibus honestis ex officio, vel instituto suo incumbere, vel ob alium bonum finem, etiam, ne nimio labore fracta natura non possit attendere operibus debitis; vel, quia putat animi sui vires insufficientes talibus operibus, non peccat. Nec obstat, quòd illa opera non sint de præcepto, sed tantum de consilio; nam opera quidem ipsa ita se habent; at contra præceptum est recusare vllum motum bonum tamquam impeditium voluptatis, quia contra præceptum est habere pro
finē

sine voluptatem. Ad aliud dicitur, quod vitare periculum infamiae honestum est; nam honestum est habere curam de bono nomine.

9. Ad ultimum dicitur, quod in intendente efficaciter finem non potest dari reiectio vnus medij tamquam non necessarij sine electione alterius, immo ipsa electio vnus est reiectio alterius. Erit igitur electio ipsa honesta propter honestatem finis; & etiam reiectio, quia irrationabile, & immoderatum est velle superflua, cum frustra fiant per plura, quae possunt fieri per pauciora, &c. Sed replicabitur: Cum duo media sunt aequae conducentia ad finem honestum, & vtrumque non est necessarium, electio vnus praeter alio .i. ipsa formalis discretio non videtur habere aliquam propriam honestatem; ergo illa discretio erit indifferens. Respondetur; quod discretio non est actus distinctus ab acceptatione vnus medij, & reiectione alterius, sed est vterque simul, vel vnus cum connotatione alterius; vterque autem ille actus honestus est, vt est ostensum; ergo id sufficit, vt non detur actus indifferens in diuiduo.

C A P V T XXXVI.

An possit per accidens dari Actus indifferens?

1. **S**cholastici, qui admittunt possibilitatem actus indifferens, etiam ratione id suadent, quia eorum opinio est probabilis; ergo potest quis eam sequi iuxta conscientiam opinando, se non teneri ad referendum suas omnes actiones in finem honestatis; ergo si faciat actum ex obiecto indifferens, nec apponat ei finem honestum, aut inhonestum, faciet actum indifferens. Propter hanc rationem Valentia. 1. 2. qu. 16. punct. 3., & Granados controuersia 2. tract. 1. 1. disp. 2. concedunt, posse dari per accidens actum indifferens, nimirum, ex suppositione talis opinionis probabilis, quamuis negent, posse per se dari actum indifferens.

Hanc sententiam refutat quidam Doctor; eo quia, inquit, sententia de probabilitate actus indifferens, nullo modo est probabilis. Sed haec censura est nimis rigida; & si enim forte illa sententia non sit probabilis ab intrinseco, id est, ex vi rationum, quibus innititur, est tamen probabilis saltem ab extrinseco, id est, propter auctoritatem eorum, qui eam docent, & hoc negare est confidentius de aliorum existimatione, ac de propria indicantis: ij enim, qui non percipiunt vim rationum, existimant, opinionem esse probabilem, quia defenditur a pluribus Doctoribus.

2. Alius autem Doctor ea ratione illam sententiam rejicit; quia, inquit, repugnat sibi ipsi; nam, si illa opinio reputatur probabilis, operans iuxta eam, eo ipso operatur secundum rectam rationem; ergo eo ipso facit actum bonum, non indifferentem; nam actus bonus est, qui est secundum rectam rationem.

Sed hæc argumentatio videtur imperita; nam actus bonus est, qui est secundum rectam rationem de bonitate operis, id est, quæ rectè iudicat, actum esse bonum, ad differentiam operum, de quibus recta ratio dicitur, esse malos; at hæc ratio, seu opinio probabilis non dicitur, illos actus esse bonos, sed tantum non esse malos; ergo actus sequentes illam non sunt boni, sed indifferentes; aliter, quomodo ratione recta dictante illos actus esse indifferentes, possent esse boni, cum ad bonitatem operis requiratur, ut fiat propter honestatem? Et quomodo erit ratio recta, si ipsa dicitur actus esse indifferentes, illi autem sunt boni? Quomodo insuper voluntas potest facere actum bonum, dum intendit facere, non bonum, sed indifferentem?

3. Nihilominus adhuc respondendum est quæstioni negativè, id est, neque per accidens, seu ex suppositione probabilitatis illius sententiæ, posse dari actum indifferentem. Ex eo enim, quod illa opinio sit probabilis, tantum sequitur, quod operans iuxta illam excusetur à culpa, non verò sequitur, quod ille actus non sit malus, ac deordinatus. Et hoc quidem accidit in pluribus; ut quis faciens actum malum excusetur à culpa propter ignorantiam; ergo sic accidit in operante iuxta illam sententiam, quæ sibi videtur probabilis; faciens. n. actum indifferentem ex obiecto; neque illum referens in finem bonum, malè reuera operatur; sed excusatur à culpa, quia probabilis; ut sibi videtur, ratione non credit, se teneri ad referendum omnes actus in finem honestum. Dabitur ergo actus in individuo, qui non sit, hæc culpabilis; nec meritorius, non verò, qui non sit nec bonus, neque malus. Et hæc quidem dicta sint ex suppositione, quod liceat operari iuxta opinionem probabilem. Absolutè autem illa suppositio videtur falsa; atque adeo, quod operans ex illa opinione, non solum faciat actum malum, non indifferentem, verum etiam culpabilem. Sed de hoc sit proprio Opere contra Usurprobabilitatem.

C A P V T XXXVII.

*An idem numero actus possit successivè esse bonus,
& malus.*

1. **H**æc disputatio eò spectat, ut videatur, qualiter bonitas, & malitia moralis se habeant respectu actuum humanorum; an, scilicet, essentialiter, an accidentaliter. In qua primò certum est, actum externum posse successivè de bono fieri malum. Id videntur dixisse D. Thomas 1. 2. qu. 20. ar. 6. Ægid. in 2. dist. 40. qu. 2. ar. 1. Scotus in 1. dist. 17. qu. 2. Dur. in 2. dist. 40. qu. 3. num 4. Caiet. 1. 2. qu. 19. ar. 1. Vasq. 1. 2. disp. 51. & 56., & ostenditur faciliè; quia idem motus ad Ecclesiã potest fieri bona intentione, deinde prava, atque adeo primò erit bonus, deinde malus: eadem visio mulieris potest primò esse propter verbanitatem, deinde continuari propter concupiscentiam. Ratio autem à priori est: quia actus externus, sicut non est moralis, nisi dependenter ab interno, ita nec moraliter bonus, aut malus, nisi secundum dependentiam ab eodem; at potest manere idem actus externus mutato actu interno, qui, scilicet, primò fuerit bonus, deinde malus, ut exemplificatum est; ergo idem actus externus mutabitur de bonitate in malitiam, ut. s. primò fuerit bene factus, deinde malè.

Ægidius loco citato ar. 3. sic in hac re discurrit; quòd, scilicet, tunc est idem actus externus in genere entis, non autem in genere moris, id est, ut deliberatus, & dependens à ratione, & voluntate; nam mutato actu interno, mutatur consequenter dependentia actus externi ab ipso; ergo actus externus mutatur in genere moris. Quod dictum conforme est ijs, quæ diximus, atque adeo est approbandum. Quamvis quæstio præfens sit de eodem actu entitativè, non moraliter.

Est ergo dubium de actu interno voluntatis; an, scilicet, idem possit de bono fieri malus. Affirmant Caiet. loco citato, & qu. 20. ar. 6. Durand. loc. cit. Capreol. in 2. dist. 40. qu. 2. art. 6. in solutionibus argumentorum. Vasq. loc. cit. Negant Conrad. 1. 2. q. 19. ar. 1. Lorca disp. 23. de actibus humanis; & negat etiam, ut videtur Ægidius, quatenus dicit, bonitatem, & malitiam moralem esse differentias essentielles actus humani.

2. In hac re mihi videtur dicendum primò: si nomine actus mali intelligatur non actus imputabilis ad culpam, sed simpliciter actus deordinatus; concedendum est, eundem actum internum voluntatis posse de

bono fieri malum. Probatur; quia potest hoc accidere ex sola varietate præcepti, si, nimirum, actus prohibeatur, qui antea non erat prohibitus, quæ variatio præcepti non immutat realiter actionem; & nihilominus reddit eam de bona malam, etiam si operans ignoret nouum præceptum, quamuis non imputetur ad culpam. Potest etiam hoc accidere ex lapsu temporis, si nimirum instet præceptum alterius actus exercendi, quod operans non aduertens continuet in suo actu.

3. Dicendum videtur secundò: Actum internum non posse fieri de bono malum culpabiliter sine aliqua mutatione in esse naturæ; atque adeo non posse eundem actum omnino fieri de bono malum in hoc sensu. Probatur: quia actus non potest esse malus culpabiliter, nisi sit cognita malitia eius, immo & volita saltē indirectè, seu permissa; ergo ut de bono euadat malus culpabiliter, debet accedere cognitio malitiæ ex parte intellectus, & volitio eiusdem ex parte voluntatis; ergo non est idem omnino actus voluntatis, qui de bono sit malus culpabiliter.

Respondent Aduersarij, posse remanere idem obiectum formale, seu, motiuum voluntatis, etiam si mutetur cognitio, seu scientia: remanente autem eodem motiuo, videtur remanere idem actus in esse naturæ. Id ostendunt; quia potest esse, vt vir habeat idem motiuum satisfaciendi legi matrimonij, dum vult cognoscere uxorem in loco, quem antea ignorabat esse sacrum, modo verò non ignorat. Similiter potest esse idem motiuum in Sacerdote volente celebrare missam in Ecclesia, quam antea ignorabat esse interdictam, modo verò cognoscit; & tamen ille voluntates de bonis euadent culpabiliter malæ:

4. Sed contra; quia, vel talis vir nouit malum esse dare operam uxori in loco sacro, vel non nouit: si non nouit, iam illa voluntas non mutatur de bona in malam culpabiliter, nam ignorantia excusat à culpa; si verò nouit, & adhuc durat in voluntate, iam vult in obiecto malitiam, quam prius volebat, seu, vult obiectum, quamuis propositum, vt moraliter malum, quod prius non volebat, vt ita propositum; ergo est mutata aliquo modo voluntas; neque enim est eadem omnino volitio, cum fertur in obiectum propositum vt malum, & cum fertur in obiectum non tali modo propositum. Præterea. Vel antea volebat copulam propter honestatem ex lege matrimonij, vel propter delectationem; si propter delectationem; etiam tunc volitio erat malà; si propter honestatem, iam adueniente cognitione inhonestatis propter circumstantiā loci, non remanet idem obiectum formaliter; ergo non potest iam velle obiectum propter honestatem, sed necessariò ex alio motiuo; ergo non remanet eadem omnino volitio in esse naturæ.

5. Sed replicabitur: Si alicui proponatur ratio, qua probetur, actum, quem exercet esse malum; quæ ratio ipsi dubitationem ingerat, & negli-

negligens quærere veritatem persistat in eodem actu; tunc nulla conditio apponitur obiecto volito, sed solum adest alius actus voluntatis, quo vult negligentiam; & nihilominus illa prior volitio de bona fit mala culpabiliter; ergo potest eadem volitio omnino invariata in esse naturæ variari in esse moris, seu de bona fieri mala culpabiliter. Hoc dubium tangit Lorca loc. cit.

Respondetur, eo ipso, quo dubitatur, actum exercitum esse malum, non esse eandem omnino volitionem eius, quæ erat cum primò nullo modo cognoscebatur esse malum; nam primò erat volitio actus omnino boni, modò autem est volitio actus, etiam si malus sit. Et rursus; vel primò erat volitus actus propter honestatem, vel non; si sic, cū iam dubitetur esse malum, non potest amplius esse volitum propter honestatem; si non; neque primus erat bonus, sed malus.

6. Ex his patet huius quæstionis punctum attinctum non esse à quodam recentiori Egidiano, qui ita Quæstioni respondet, ut dicat, actum internum eundem in genere entis posse transire de bonitate in malitiā, non verò actum internum eundem in genere moris, eo quia bonitas, & malitia moralis sunt differentiæ essentialis actus humani; patet, inquā, ab eo non attinctum punctum quæstionis; nam id ipsum hic quæritur: an actus internus deliberatus, atque adeo positus in genere moris possit variari quantum ad bonitatem, & malitiam, absque eo, quod varietur in genere entis. Petit verò hic Author principium, dum inde probat, actum internum esse invariabilem de bonitate in malitiam, quia hæc sunt differentiæ essentialis actus humani, nam & hoc ipsum est in quæstione.

An autem debeat variari tota entitas actus, dum de inculpabili fit culpabilis, an sufficiat variatio secundum aliquam rationem, vel modum effendi; nec sufficienter quærunt Scholastici, & existimo difficile definire.

C A P V T XXXVIII.

An Bonitas, et Malitia moralis sint differentia per se actus humani.

1. **E**X his, quæ modo diximus descendendum est ad quæstionem præsentis capite propositam, in qua sanè plura verba solent profunderè Recentiores; & quidem quotquot dicunt, eundem actum internum posse transire de bonitate in malitiam, dicunt etiam, has rationes,

nes, seu differentias non esse essentielles, sed accidentales, immo ex hoc principio illud deducunt, omniaq; argumenta in hac quæstione cõtendunt, vt probent, eundem actum internum posse transire de bonitate in malitiam; quare cum Nos etiam in superioribus id affirmauerimus, videmur consequenter dicturi, bonitatem, & malitiam conuenire accidentaliter actui humano.

2 Nihilominus sit prima Conclusio: Per se conuenit actui humano, vt sit bonus, vel malus moraliter. Probatur; quia per se conuenit actui humano, vt procedat à ratione recta, vel non recta, & à voluntate sequente rectam rationem, vel illam non sequente, & vt congruat fini, & conformetur legi, vel non; neque inter hæc cadit medium, cum sint contradictoria; sed hoc est esse bonum, vel malum moraliter in actu humano, sicut hoc est, esse bonum in actu naturali procedere à virtute naturali secundum naturalem inclinationem ad finem, vt habetur ex D. Tho. 1. 2. q. 21. ar. 1., ergo, sicut per se conuenit actui naturali, vt sit bonus, vel malus naturaliter, ita actui humano, vt sit bonus, vel malus moraliter.

3 Secunda Conclusio: Potest actus humanus, immutata sua entitate, de bono, seu non malo moraliter lege positua fieri moraliter malus eadem lege. Probatur. Quia lex positua est mutabilis, & potest, quæ non erat, imponi; ergo potest actui iam elicitò, seu factò accedere prohibitio; ergo, si contineatur, euadet malus moraliter, cum ante prohibitionem non esset malus. Et in hac possibilitate nouæ legis posituæ fundatur Conclusio.

Sed statim oritur difficultas, quæ ad laboriosas, parumque sælices speculationes plerosque compulit. Si enim potest actus humanus immutata sua entitate transire de bonitate, seu de non malitia morali in malitiam, ex quocumque capite id contingat, sequitur, bonitatē, & malitiam non conuenire illi essentialiter, immò accidentaliter; quia nulla essentia potest transire in aliam, multò minùs in oppositam; & accidens est, quod potest adesse, & abesse præter subiecti corruptionem.

Propter hoc Arg. nonnulli dicunt, bonitatem, & malitiam moralem esse differentias essentielles, siue per se actus humani in esse moris, non autem in esse naturæ, siue rei: esse quidem in esse moris, quia moralitas per se cõtrahitur per bonitatem, & malitiam, sicut genus per differentias; non verò in esse naturæ, quia tunc impossibile esset, eundem actum entitatiuè mutari de bonitate in malitiam, vel esse in pluribus speciebus malitiæ moralis, quia nulla res naturalis potest esse in pluribus speciebus, vel mutari secundum differentias essentielles.

4 Sed certè modò Nos non quærimus: an moralitas diuidatur per accidens in bonitatem, & malitiam, an per se, sicut genus in species; sed, an

an entitati actus procedentis à voluntate, & ratione conueniat per se, an per accidens esse bonum, vel malum moraliter: & si Quæstio instituat de ipsa moralitate, an entitati actus sic procedentis conueniat per se esse morale; & probauimus conuenire per se, quia per se conuenit rationi, vt sit recta, vel non recta, & per se actus naturalis est bonus, vel malus naturaliter.

Respondemus igitur ad Argumentum, posse non solum in moralibus, sed etiam in naturalibus, eandem rem in sui entitate immutatam, de vna ratione per se ei conueniente transire in aliam, quæ etiam per se ei conueniat, quando istæ rationes sunt relatiuæ, quæ proinde specificantur, & constituuntur per extrinsecum, idest, per terminum, qui potest de nouo tolli, vel poni. Exemplum: potest esse vna albedo non existente alia albedine, nec existente negredine: prorsus enim accidentale illi est, vt hæc ponantur; et tamen ijs positis, non accidentaliter, immò per se, & essentialiter conuenit illi albedini, vt sit similis alteri albedini, dissimilis nigredini: similitudo enim, & dissimilitudo fundatur in identitate, & diuersitate naturæ, immò potius ipsa identitas naturæ est similitudo, diuersitas, dissimilitudo: certè autem essentialiter est albedini, vt sit huius naturæ; ergo essenziale est illi, vt sit similis alteri albedini, dissimilis nigredini. Si igitur destruat secundam albedo, cui prior illa erat similis, & producat nigredo, illa albedo, quæ erat essentialiter similis, fiet essentialiter dissimilis, nulla mutatione accedente in sui natura, sed solum per mutationem termini, quia videlicet, similitudo, & dissimilitudo sunt rationes, non absolutæ, sed relatiuæ, & constituuntur, ac specificantur per terminum extrinsecum, qui patet de nouo poni, & tolli. Cum igitur hæc ita se habeant in naturalibus, potiori iure in Moralibus.

5 Per se ergo, & essentialiter conuenit entitati actus humani procedentis à ratione, & voluntate, vt sit moralis, & moraliter bonus, vel malus; quia moralis est propter hoc ipsum, quod procedit à ratione, & voluntate, & essentialiter, vel est conformis, vel difformis legi, & fini, sicut, & ipsum dictamen rationis, à quo procedit. Quia tamen lex positiua est variabilis, ita vt possit tolli, quæ erat, & alia imponi de nouo, hinc ratio, & actus humanus possunt de nouo fieri difformes Legi, cum antea non essent, nulla mutatione entitatis eorum; quia, scilicet, rectitudo, vel irrectitudo eorum consistit in relatione conformitatis, vel difformitatis ad legem, quæ lex est illis extrinseca, & mutabilis: proinde actus secundum se sit malus, & difformis, non receptione realitatis, aut formalitatis, quæ sit malitia, vel difformitas; sicut albedo secundum se sit de nouo similis alteri albedini, & dissimilis nigredini: esse enim simile, vel dissimile non est habere in se aliquam formalitatem, vel rationem,

tionem obiectiuam, quæ sit similitudo, vel dissimilitudo, immo hæc, pace sic opinantium dixerim, videtur crassum, & puerile; sed esse eiusdem, vel diuersæ naturæ cum alio, vel ab alio. Positio igitur nouæ legis est accidentalis actui humano iam elicitō, sed difformitas ad eamdem iam positam conuenit illi per se: sicuti positio alterius albedinis, vel nigredinis accidentalis est albedini iam existenti, sed similitudo, & dissimilitudo ad eas iam positas conuenit illi per se, & essentialiter.

Profertur exemplum aptius, & similius de sagittatione, cui, sicut essentialē est tendere in scopum, ita essentialē quoque tendere rectē, vel non rectē; nec enim videtur intelligibilis sagittatio, quin intelligatur, vel rectē, vel non rectē tendere in scopum. Si autem euibrata sagitta, & adhuc rectē tendente in scopum, transferatur hic ad alium locum, iam, quæ essentialiter erat recta, & bona sagittatio, euadet essentialiter mala, siue non recta, non sui mutatione, sed scopi; & quamuis illa translatio sit utique accidentalis sagittationi, tamen essentialē est illi, ut ex ea translatione euadat mala. Sic essentialē est actui humano, ut sit tendentia conformis, vel difformis legi; & similiter accidentale est illi, ut eo iam posito mutetur lex; & tamen essentialē est illi, ut ex ea mutatione ipse de non malo euadat malus. Hæc Doctrina nescio, an ab alijs hucusque producta sit, puto tamen approbandam, ut veram.

6. Alia obiectio supra adducta, quod, scilicet, nulla res possit esse in pluribus speciebus, potius oppugnat plures species bonitatis, & malitiæ in eodem actu, quam mutationem essentialē eiusdem actus de bonitate in malitiam. Respondetur tamen, quod etiam in naturalibus plures specie relationes ad plures terminos specie possunt conuenire eidem, ut idem homo potest esse pater, dominus, artifex, similis, dissimilis: cum igitur bonitas, & malitia moralis in actibus humanis sit relatio conformitatis, vel difformitatis ad legem, sicut possunt adesse plures leges, ita plures conformitates, vel difformitates in eodem actu, atque adeo plures rationes bonitatis, & malitiæ. Igitur assumptum illud tantum est verum de speciebus, quæ constituuntur per aliquid absolutum;

C A P V T XXXIX.

An possit dari actus ita ex sua natura bonus, ut nulla ratione possit fieri malus, vel malè fieri?

1. **C**onsultò positum est in titulo, fieri malus, &, malè fieri; actus enim non malus, immo bonus ex obiecto, siue ex natura sua potest

test malè fieri, si referatur in finem malum; vt eleemosina, quæ ex obiecto bona est, malè fit, cum refertur ad inanem gloriam. Hinc Augustinus 4. contra Iulianum cap. 3.: *Possunt aliqua bona fieri, non benè facientibus ijs, à quibus fiunt*. Id ergo quærimus in præsentī: an detur aliquis actus ita bonus ex sua natura, vt nec possit malè fieri. Est autem specialis difficultas de actibus supernaturalibus Fidei, Spei, & Charitatis; & de hoc vltimo dicemus capite præsentī, de cæteris in sequentibus.

2. Dicendum mihi videtur: actum Charitatis nulla ratione posse fieri malum, nec malè fieri. Ita Suarez de Charitate disp. 2. sect. 3. Vasquez disput. 57. cap. 4. Noster Aragonius 2. 2. quæst. 4. art. 5. ad quartum. Bannes 2. 2. quæst. 4. art. 5. dub. 2. conclus. 1. qui addit hanc conclusionem ab omnibus recipiendam. Caiet. 2. 2. quæst. 5. artic. 2., & videtur sententia communis.

Probo eam primò ex Augustino Epist. 95. propè finem, vbi explicans verba Ioan. Epist. 1. cap. 3. *Omnis, qui natus est ex Deo, peccatum non facit, quoniam semen ipsius in eo manet, & non potest peccare, quoniam ex Deo natus est*; ait: *Qui natus est ex Deo non peccat, secundum ipsam Charitatem dictum est, quæ sola non peccat*. Et lib. de Gratia Christi, cap. 21. dicit, in hoc sensu melius intelligi illud dictum Ioan. Epist. 1. cap. 4.: *Omnis, qui diligit, ex Deo natus est*; quæ verba ipse Augustinus alibi aliter explicauerat; intelligi, inquam, melius in hoc sensu, quia, scilicet, secundum Charitatem non peccamus; ergo secundum Augustinum, immo secundum Ioannem actus Charitatis non potest esse malus.

Confirmatur ex eodem Apostolo cap. 5. vbi ait: *Hæc est Charitas Dei, vt mandata eius custodiamus*; sed omnis actus malus est transgressio mandati Diuini; ergo, si Charitas est custodia mandatorum, impossibile est, vt actus Charitatis sit malus. Ad idem est illud Apostoli 1. Cor. cap. 13. *Charitas non agit perperam*. Et Rom. 13.: *Dilectio proximi malum non operatur*.

3. Probo 2. ex eodem Augustino lib. de Gratia Christi cap. 20., vbi explicans sententiam Christi Domini, Matth. 7: *Non potest arbor bona malos fructus facere*, dicit hanc arborem bonam esse Charitatem; ergo nullus fructus, idest, nullus actus Charitatis est malus; sicut è contra, quia arbor mala est cupiditas ex eodem Augustino, nullus fructus, idest, nullus actus cupiditatis potest esse bonus. Item ex 15. de Ciui. cap. 21. vbi sic ait: *Crëator, si veraciter ametur, 1. si ipse, non aliud pro illo, quod non est ipse, ametur, malè amari non potest*.

Potest etiam probari ex Chrysof. homil. 4. ex imperfecto in Matth. *Habet, inquit, diabolus, & mansuetos, & humiles; habet castos, & eleemosinarios, & ieiunos; & omnem speciem boni, quam Deus creauit ad salutem, ipsam speciem etiam diabolus introduxit ad seductionem; solam Charitatem*

Sancti Spiritus non potest immundus spiritus imitari.

4. Probo 3. ratione; primo sic: Ordo, seu tendentia ad verum ultimum finem non potest esse malus; sed Charitas, seu amor Dei est tendentia ad verum ultimum finem, qui est ipse Deus; ergo Charitas non potest esse mala. Maior patet: quia bonitas actus consistit in ordinatione, seu tendentia ad verum ultimum finem, sicut malitia in deordinatione ab illo, ut cap. 5. huius Libri ostensum est.

Probatur 2. Ille actus virtutis, per oppositionem ad quem habetur omnis malitia, non potest esse malus; sed omnis malitia habetur per oppositionem ad Charitatem, siue absolute, si est malitia mortalis, siue ad fervorem Charitatis, si est malitia venialis; ergo actus Charitatis nullo modo potest esse malus. Maior patet ex terminis; neque enim actus Charitatis potest opponi sibi ipsi. Minor verò est Doctrina communis Theologorum.

Prob. 3. Volitio boni Dei propter ipsum nullo modo potest esse mala sed actus Charitatis est volitio boni Dei propter ipsum; ergo nullo modo potest esse malus. Minor est definitio Charitatis. Maior probatur: quia omnis volitio mala est volitio Deo displicens; sed volitio boni Dei propter ipsum non potest Deo displicere, nec ab ipso inhiberi, aliter Deus odio haberet, vel saltem non amaret seipsum; ergo volitio boni Dei propter ipsum non potest esse mala.

Probatur 4. Impossibile est, ut actus Prudentiæ sit malus; ergo etiam ut actus Charitatis. Antecedens probatur; quia omnis actus malus est actus imprudens, & qui malè agit, imprudenter agit. Prudentia enim est recta ratio agibilium; est autem impossibile, quòd actus procedens à recta ratione sit malus. Consequentia probatur; quia, sicut se habet Prudentia ad virtutes naturales, seu acquisitas, ita Charitas ad omnes: sicut enim Prudentia imperat, & dirigit actus omnium virtutum naturalium, præscribens tempus, modum, & finem operationi, ita Charitas omnes virtutes dirigit, omnia enim ad finem Charitatis sunt dirigenda: & tunc ipsa Prudentia rectissime ordinat, quando ad finem Charitatis ordinat.

Probatur 5. Quidquid facimus bonè facimus, si ex Charitate facimus; ergo impossibile est, quòd actus Charitatis sit malus. Antecedens est commune proloquium Scripturæ, PP., & Theologorum. Consequentia probatur; quia, si actus Charitatis posset esse malus, etiam opera facta ex Charitate possent esse mala; finis enim malus refundit malitiam in actus ordinatos ad ipsum.

5. Probatur 6. Non potest vlllo præcepto prohiberi actus Charitatis; ergo non potest actus Charitatis esse malus. Consequentia sequitur, quia nullus actus est malus, nisi sit contra aliquod præceptum; quia contra

Cap. XXXIX. Act. Ch. nul. rat. pot. ef. mal. 347

tra purum consilium non datur peccatum, iuxta illud 1. Cor. 7. *Si acceperis uxorem, non peccasti, & si nupserit virgo, non peccavit*; eò, quia præmiserat: *De virginibus præceptum non habeo; consilium autem do*. Antecedens probatur; quia omne præceptum reducitur, vel reduci debet ad finem Charitatis, iuxta illud Apostoli 1. Tim. 1. *Finis præcepti est Charitas*; ergo omne præceptum ex Charitate adimpleri debet, vel potest; ergo ipsa Charitas præcepto inhiberi non potest. Declaratur magis: quia ipsa inhibitiō Charitatis ex Charitate servari deberet, vel posset, nimirum, ex voluntate placendi Deo; ergo, &c. Secundò. Omne præceptum virtualiter includitur in præcepto Charitatis: vnde Christus Dominus, qui, ut ait Augustinus lib. de Perfectione Iustitiæ cap. 3. : *Verbum consummans, & brevis fecit super terram*, dixit Matth. 22. quòd in duobus præceptis Charitatis tota lex pendet, & Prophetæ; et Apostolus (quod commemorat Aug. ibi) Rom. 13. : *Plenitudo legis est charitas*; et expressè: *Qui diligit proximum, legem implevit. Nam, non adulterabis, non occides, & si quod est aliud mandatum, in hoc verbo instauratur: Diliges proximum tuum sicut teipsum, & ad Galatas 5. : Omnis lex in uno sermone impletur: Diliges proximum tuum*; ergo non potest dari ullum præceptum contra Charitatem; & ex hoc sequitur, actum Charitatis, neque per accidens posse fieri malum, idest, neque ex præcepto extrinseco ignorato ab exercente talem actum iuxta ea, quæ diximus capite præcedente; non enim potest prohiberi Charitas, neque dari aliquod præceptum illi impossibile; quia omne præceptum tunc rectissime adimpletur, cum adimpletur ex Charitate. Fortasse ad confirmandam veritatem Conclusionis tot argumenta necessaria non erant; verum ad ostendendam excellentiam Charitatis, quam tantopere Divina Scriptura, Patresque commendant, non fuerunt inutilia.

C A P V T XXXX.

Soluuntur Argumenta pro possibilitate malitia actus Charitatis.

1. **C**ONTRA stabilitam Conclusionem sentiunt Sotus, Ripalda, Oñive-do, Arriaga, & quidam alij. Obijcit Sotus lib. 2. d. Natura, & Gratia cap. 22. *Si quis, quando tenetur vacare alteri necessario officio; ut succurrere misero extrema patienti, predicare, seu administrare quodcumque aliud munus publicum, maneat quietus manere in contemplatione Dei, atque ea de causa debitum officij deserit, certè actus ille dilectionis peccatum est, quia causa peccati.*

X x 2

Re:

Respondetur, in primis Argumentum nimis probare, atque adeo nihil: probat enim, quod actus Charitatis possit esse peccatum mortale, id quod implicat in terminis; nam omne peccatum mortale est auersio ab ultimo fine, seu amor creaturæ plusquam Dei; at actus Charitatis est ipsa conuersio ad ultimum finem, & amor Dei super omnia, unde, vt docent communiter Theologi, omne peccatum mortale est contra Charitatem; ergo planè implicat in terminis, quod actus Charitatis possit esse peccatum mortale. Quod autem id sequatur ex Argumento Soti, patet; qua potest ille teneri sub mortali ad succurrendum misero; ergo, si actus Charitatis potest esse causa transgressionis talis præcepti, atque adeo peccatum, sequitur, quod possit esse peccatum mortale.

2. Respondetur secundo, Argumentum reuera non probare, quod actus charitatis possit esse peccatum, vel causa peccati; sed, quod otiosa contemplatio Dei, cum quis obligatur ad opera vitæ actiue exercenda; si enim hæc opera possunt fieri ex Charitate, immo tunc rectissime fiunt, quando ex charitate fiunt, & insuper ipsa charitas mouet ad ea facienda; vt enim ait Augustinus præfatione in Psalm. 31. : *Charitas ubi fuerit, necesse est, vt operetur*, quomodo potest esse, vt charitas sit causa omissionis talium operum? Quod mirum est, Sotum non aduertisse. Dicitur ergo, quod, si præceptum vacandialijs operibus obliget ad mortale, & aduertatur talis obligatio, impossibile est, quod stet simul actus charitatis cum inobseruantia præcepti. Sicut est etiam impossibile, quod illa obseruantia præcepti, repugnet Charitati. Si autem præceptum obliget solum ad veniale, potest quidem stare actus charitatis cum inobseruantia eius; sed hæc inobseruantia non habebit ortum à charitate; licet enim charitas non repugnet cum peccato veniali, repugnat tamen, quod ipsa charitas sit causa peccati etiam venialis; nam repugnat, vt quis offenda alterum etiam leuiter, eo quia amat ipsum: peccatum autem etiam veniale est offensa Dei, licet leuis; ergo repugnat; vt oriatur à charitate, id est, ab amore Dei super omnia. Neque etiam ille actus charitatis potest esse causa peccati propter impossibilitatē cū actu præcepto; nulla enim obseruantia præcepti est incōpossibilis cū actu charitatis, immo charitas est principiū seruandæ legis, & tunc quodlibet præceptum rectissime adimpletur, cum adimpletur ex charitate: maxime autem impossibile est, vt ommissio subuentionis proximi (quod in exemplum adducit Sotus) ortum habeat ex charitate, cum ipsa subuentio proximi sit actus charitatis; ergo habebit ortum ex negligentia, & ex fuga laboris, quæ, etiam quando est tantum venialiter mala, est contra feruorem Charitatis; tantum ergo ab est, vt à charitate possit oriri, quod potius, ideo committitur illud peccatum negligentis, quia charitas non feruet.

3 Obij.

3. Obijci potest secundò. Potest adesse præceptum eliciendi actum Charitatis intensum, quod subditus non plenè adimpleat, sed eliciat actum remissum: sicuti potest etiam quis ex negligentia venialiter mala elicere actum charitatis remissum, nimirum, non plenè recipiendo motum Spiritus Sancti; tunc ille actus charitatis erit venialiter malus, quia defectuosus, & non plenè adimpletius præcepti, atque retardatiuus motus Spiritus Sancti; ergo potest dari actus charitatis venialiter malus.

Resp. quòd in prædictis casibus nò actus charitatis, sed defectus maioris intensiōis malus est, & oppositū implicat in terminis: implicat enim, ut quia præcipitur amor Dei intensus, malū sit amare Deum: implicat, inquam, quòd amor Dei absolutè sit malus, idest, etiam remissus, quando præcipitur non solum amor, sed etiā intensus amor Dei; sicut cum quis debet reddere centum, & reddit tantum quinquaginta, non, malè, immo rectè facit reddendo quinquaginta, sed malè facit omitendo alia quinquaginta. Regina Saba absolutè dixit, verum esse sermonem, quem audierat de sapientia Salomonis, licet media pars ei nuntiata non esset, & maior esset sapientia Salomonis, quàm rumor ab ea auditus. 3. Regum 10,

4. Sed dicetur: Talis defectus, seu, omissio inest illi actui; sed actus dicitur malus ex defectu, qui ei inest, & secundum sententiam ponentiū omnem malitiam in priuatione, nullus actus est malus, nisi propter defectum inhaerentem; ergo ille actus erit malus.

Respondetur primò ad Maiorem, quòd in superioribus à Nobis definitum est, debitum rectitudinis habendæ non inesse actui, sed voluntati; quare omissio culpabilis non inest actui, sed voluntati, quæ tenetur elicere: maxime autem in casu præsentis, gradus intensiōis præceptæ non debentur, neque possent inesse entitatiuè actui remisso elicitò, quia non potest idem actus voluntatis de remisso fieri intensus, sicut possunt iuxta plurimum sententiam qualitates naturales; non enim tales actus augentur per additionem gradus ad gradum, sed actus intensus tota sua entitate differt à remisso. Quare se habent tantum concomitanter actus remissus, & omissio intensiōis in voluntate. Etiam, verò secundum eorum sententiam, qui dicunt, omnem malitiam actus consistere in priuatione, & debitum rectitudinis habendæ inesse actui, talis priuatio rectitudinis, seu conformitatis ad legem, & virtutem, inest actui ex sua natura, idest, prout tendit in suum obiectum: actus enim, ex gr. intemperantiæ, prout est appetitus immoderatus delectationis gulæ, trahit secum priuationem rectitudinis, seu conformitatis ad legem. At actus charitatis prout est tendentia in suum obiectum, non trahit secum illum defectum, seu omissionem intensiōis; ergo non sequitur, quòd ipse sit malus, sed tantum, quòd omissio sit mala.

R.

Respondetur deinde ad Minorem; quod in nostra sententia actus est malus non propter priuationem inhærentem, sed propter positivam oppositionem ad legem, vel ad finem; actus autem ille charitatis non opponitur præcepto ratione positiui, immo conformatur, sed omissionis opponitur præcepto; ergo actus erit bonus, ommissio verò mala; cum enim ommissio contraponatur actui, planè implicat, quod ideo ille actus sit malus, quia ommissio est mala.

5. Obiici potest tertio. Potest Deus prohibere alicui, ne eliciat actum charitatis tali tempore, &c. Ergo tunc actus charitatis potest fieri malus. Consequentia probatur, primò; quia tunc ille actus eliceretur contra præceptum. Secundò; quia habens tale præceptum non posset sine peccato desiderare elicere actum charitatis; esset enim desiderium de re prohibita, atque adeò illicita; sed desiderium non est malum, nisi quia res desiderata est mala; ergo tunc actus charitatis esset malus.

Respondet quidem Doctor, admissa casu, quod tunc non eliceretur verus actus charitatis, quia non potest eodem actu amari Deus super omnia, & simul fieri contra voluntatem eius; ergo tunc non eliceretur actus amoris erga Deum propter ipsum, sed propter amantem, scilicet, vel propter delectationem, vel propter aliud, non ergo tunc esset verus actus charitatis.

6. Cæterum, si hoc verum est, planè sequitur, non posse à Deo prohiberi actum charitatis, id quod non capisse præcedenti ostendimus. Negandum est ergo Antecedens Argumenti; cum enim quodlibet præceptum adimpleri debeat, vel possit ex charitate, immo tunc rectissime adimpleatur; planè sequitur, non posse à Deo prohiberi actum charitatis, quia non potest præcipere, ne ipsum diligamus, neue, ut eius præcepta non seruemus ex charitate.

Quod inde magis patet; quia in casu proposito ommissio charitatis deberet, vel saltem posset esse ex charitate, id est, ex voluntate Deo placendi, sicut obseruantia cuiuslibet præcepti; quare esset ommissio charitatis imperata à charitate; sed hoc est impossibile; non enim ab habitu, vel actu vllius habitus imperari potest ommissio sui actus, ut à Religione ommissio actus Religionis, vel à libidine ommissio actus libidinosi. Et rursus: illa ommissio, dum imperatur, vel est ex motiui charitatis, esset virtualiter, & interpretatiuè actus charitatis; ergo iam non omitteretur actus charitatis. Antecedens probatur, tum ex doctrina Diui Thomæ 1. 2. qu. 13. art. 1. docentis, actum imperatum esse formaliter eius virtutis, à qua imperatur, ut fortitudinem Martyris in perpeffione pœnarum esse formaliter actum charitatis, si ex charitate tolerat; immo electionem esse formaliter actum intellectus, quia sequitur consultatio-

nem

nem intellectus; ergo illa omisso, dum fit ex charitate, esset saltem virtualiter actus charitatis; sicut generaliter omisso actus vitiosi est virtualiter actus virtutis oppositæ, à qua imperatur; ergo iam non omitteretur actus charitatis. Ex quo apparet, quàm inaniter Mader-nus tract. 5. de Actibus Humanis qu. 3. ar. 5. num. 4. dixerit, in senten-tia eorum, qui asserunt possibilitatem puræ omissionis, non habere vim hoc Argumentum, quia posset impleri præceptum de non habenda cha-ritate per suspensionem cuiuslibet actus, siue per puram omissionem: patet, inquam, quàm inaniter hoc sit dictum, cum Argumentum probet, ipsam suspensionem cuiuslibet actus, dum fit ex motu charitatis proposito, & cognito, esse virtualiter, & interpretatiuè actum chari-tatis.

7. Vltcrius: omisso actus charitatis ex præcepto esset bona, quia obseruantia præcepti; sed charitas, vel actus eius, à quo imperaretur, vel ex cuius motu procederet illa omisso, adhuc esset bona, quia ratio seruandi præceptum; ergo simul esset bona, & charitas, & omis-sio eius; atqui hoc est impossibile, vt, scilicet, simul sit bonus actus, & omisso eius, saltem dum sumus in materia non consilij, sed præcepti; ergo impossibile est, vt prohibeatur actus charitatis.

Fortè dicetur: præceptum de omissione charitatis, nec debere, nec posse impleri ex charitate.

Sed contra est primò: Quia id est absurdissimum: quilibet enim voluntas alterius potest impleri ex amore erga ipsum, id est, vt illi pla-ceamus: hinc ex amore vna sit voluntas amicorum, quatenus amicus ex amore erga amicum vult quidquid ille vult.

Secundò. Quia, si præceptum illud non debet, vel non potest im-pleri ex charitate, implendum erit ex timore; sed timor Dei non pro-cedens ex charitate necessariò procedit ex amore proprio; ergo per illud præceptum inhiberetur charitas, & præciperetur amor proprius non descendens ex charitate. Atqui absurdissimum est putare, à Deo posse inhiberi charitatem, & præcipi amorem proprium; ergo, &c.

Tertiò. Si Deus præcipere potest, ne ipsum diligamus, cur non etiam, ne ipsum timeamur? Sed hoc repugnat potentia Dei, & sub-jectioni creaturæ, ex quibus nascitur, vt creatura debeat timere Deum; ergo impossibile est, inhiberi timorem Dei; sed pariter inhibitio chari-tatis repugnat infinitæ amabilitati Dei; ergo, &c. Rursùs: inhibitio amoris simul, & timoris Dei non posset seruari, quia neque ex amore, neque ex timore, quæ sunt primordialia principia omnium actuum, & omissionum creaturæ rationalis, sicut inclinatio, & contrarietas sunt principia omnium motuum naturæ.

8. Sed dicetur. Potest ex excessu charitatis quis ægrotare, quod ple-ris-

etisque Sanctis legitur accidisse, ideoque impotens reddi ad opera vitæ actiue, ad quæ supponitur teneri; ergo tunc posset illi Deus inhibere, actus charitatis, immo absque peculiari inhibitione teneretur ille abstinere, sicut a ieiuniis, aut aliis mortificationibus carnis, si ab illis redderetur impotens.

Respondetur, propter languorem ex fereore charitatis non esse cessandum ab actibus charitatis, quia melius est amare Deum, qui est salus animæ, quam esse corpore sanum, cum & ipsam salutem corporis tentatur amare propter Deum. Posset tamen, vel etiam deberent adhiberi medicamina ad roborandam naturam, quod robur occultè Deus sua virtute legitur subministrasse aliquibus Sanctis præ magno charitate ardore languentibus. Repugnat verò cessare ab actibus charitatis, ut exerceri possint opera vitæ actiue, cum hæc ipsa opera ex charitatis sint exercenda, & ipsam vitam pro charitate profundere debeamus. Neque est par ratio de ieiunijs, & mortificationibus carnis; hæc enim non sunt finis, sed media referenda ad finem charitatis: assumuntur quippe ad frænandam concupiscentiam, ne tollat, aut minuat charitatem. Charitas verò præceptum est, & finis præcepti 1. Tim. 1. 5., quare numquam potest esse in præcepto omisso eius.

Nihilominus, qui tenetur inferuire proximo, non debet otiose morari in actibus internis charitatis, sed debet progredi ad exteriores, atque ad id ipsa charitas mouet; quare otiositas in illo esset culpabilis, non verò charitas; immo talis otiositas esset contra charitatem. Concluditur ergo, quod, sicut Deus non potest præcipere, ne ipsi obediamus, quia tunc simul præciperet obedientiam, & negationem obedientiæ (etenim observantia huius præcepti etiam esset obedientia à Deo volita) ita non potest præcipere, ne ipsum amemus, quia quodlibet præceptum ex amore eius est adimplendum.

9. Ad secundam autem probationem Argumenti, cum dicitur, posse esse malum desiderare actum charitatis, quidam Doctor concedit, & consequenter, quod actus charitatis possit esse malus obiectiue, licet non possit esse malus formaliter.

Verum id est omnino negandum; sequitur enim inuitabiliter, actum charitatis posse esse malum, etiam formaliter; quamuis enim, cum desiderium refertur ad rem exteriorem, possit desiderium esse malum, quamuis non sit mala etiam obiectiue res ad extra: non enim, quia concupiscere mulierem malum est, sequitur, quod mulier sit mala etiam obiectiue; tamen, cum desiderium est de actu nostro, impossibile est, ut desiderium sit malum, & actus desideratus non sit malus etiam formaliter, si eliciatur; nam ideo desiderium est malum formaliter, quia actus desideratus, si eliciatur, est malus formaliter; & patet inductione in-

omnibus

omnibus; nam desiderium est quædam præhabilitio, & veluti prægustatio rei desideratæ; unde a Theologis desiderium, seu spes beatitudinis appellatur beatitudo in spe. Est autem impossibile, quod desiderium habendi charitatem sit malum, nam est desiderium, ut simus boni; sed impossibile est, ut quis malè desideret, se esse bonum; ergo impossibile est, ut desiderium habendi charitatem sit malum. Maior patet; nam nostra sanctitas, iustitia, atque perfectio charitas est. Sic enim Augustinus de Natura, & gratia cap. ultimo: *Charitas inchoata, inchoata Iustitia est; charitas prouecta, prouecta Iustitia est; charitas magna, magna Iustitia est; charitas perfecta, perfecta Iustitia est.* Et alibi: *Charitas, quæ una iustus est quicumque iustus est.* Et rursus: *Charitas ipsa est verissima, plenissima, perfectissima Iustitia.* Hinc ab Apost. Coloss. 3. Charitas dicitur vinculum perfectionis; ergo impossibile est, ut desiderium charitatis sit malum.

C A P V T XXXXI.

An actus Fidei, & Spei supernaturalis possint esse mali, aut malè fieri.

1. **D**E his actibus est maior controversia; quæ tamen decidenda est ex iisdem principiis tactis capite 31. & latè explicatis capite 32., distinguendo, scilicet, de opere bono, & de opere bonè facto; & dicendum, quod actus Fidei, & Spei semper, & ex natura sua per ordinem ad obiectum sunt boni, possunt tamen malè fieri, id est, ordinari ad prauum finem; ut sit privilegium solius actus charitatis, quia versatur circa ultimum finem, non posse malè fieri, id est, refecti in prauum, aut in alium finem. Ita Noster Aragonius 2. 2. qu. 4. ar. 5. ad 4. Caiet. 2. 2. qu. 4. ar. 5. ad 2. Medina 1. 2. qu. 56. ar. 5. Probo primo authoritate Augustini loco citato in primo argumento Capitis præcedentis n. 2. ubi ait, quod sola charitas non peccat; & enim sola excludit omnia alia, atque adeo etiam fidem, & spem. Et lib. 4. contra Iulianum cap. 3. ait, quod fides (quæ per dilectionem operatur) non potest esse mala; non dicit simpliciter, fidem, sed prout operatur per charitatem.

2. Probo secundo ratione communi: Fides secundum se non importat ordinem ad appetitum rectum, id est, non exigit procedere ab appetitu recto, ergo potest referri ad malum finem, puta, inanis gloriæ, & quæ adeo eius actus fieri malè. Consequentia probatur; quia appetitus deordinatus potest deordinare omnia, quæ subiacent suo imperio.

an. ad

Y y

An.

Antecedens est D. Thom. 2.2. qu. 47. ar. 3. ad 2.; & probatur: quia fides secundū se non est virtus, & est in intellectu, ut cognitio purē speculatiua; ergo non rectificat appetitum, nisi eo modo, quo quaelibet cognitio recta, proponendo .s. obiectum bonum.

Respondet Bannes 2.2. qu. 4. ar. 5. dub. 2. ad 1., quod Fides vniuersaliter, & quantum est ex ratione sui semper importat ordinem ad appetitum rectum, quia semper postulat moueri à voluntate perfecta per charitatem.

3. Sed contra primò; quia Fides necessario, & essentialiter præcedit charitatem, atque adeo, cum primò concipitur, non potest procedere ex motione charitatis; ergo tunc fides non postulat moueri à charitate; postulare enim id, quod est impossibile; sed eiusdem rationis est fides cum primò concipitur, & cum deinde perseverat, aut saltem certissimum est, quod etiam, cum primò concipitur, saluatur in ea vera ratio fidei; ergo falsum est, quod fides ex natura sua exigat moueri à charitate.

Secundò. Cognitio boni non exigit esse ex motu voluntatis ad bonum; ergo actus fidei non exigit esse ex motu charitatis. Antecedens est certum; quia cognitio boni antecedit eius voluntatem; id autem, quod est ex motu alterius, est posterius illi. Consequentia sequitur; quia fides est cognitio finis, nempe Dei, charitas autem est amor seu voluntas eiusdem.

Tertiò. Actus Fidei quantum ad intrinseca, & propria, est eiusdem rationis in eis, qui sunt in peccato mortali, & in eis, qui sunt in gratia; ergo fides non postulat ex natura sua, ut sit ex motione charitatis. Antecedens patet: aliter fideles existentes in peccato mortali reprehenderentur de defectu fidei per ordinem ad eius obiectum, quod est inauditum in Ecclesia Catholica, & Concilium Tridentinum sess. 6 Canon. 28. de Iustificatione, ait: *Si quis dixerit, eum, qui fidem sine Charitate habet, non esse Christianum; anathema sit.* Christiani autem constituuntur per veram fidem; ergo etiam illi, qui non habent charitatem, habent veram fidem. Consequentia verò sequitur; quia, qui non est in gratia, non habet charitatem, cum, vel ipsa Charitas sit gratia, vel saltem sit inseparabilis à gratia.

4. Fortè dicetur, Ad credendum requiritur necessario pia affectio voluntatis; sed hæc est actus charitatis; ergo ad credendum requiritur charitas.

Sed contra: si enim illa pia affectio esset actus charitatis, charitas præcederet fidem, quod est falsum; & insuper, non posset esse fides sine charitate, quod etiam est falsum, immo hæreticum; ergo illa pia affectio non est actus charitatis, id est, amor Dei super omnia; sed est voluntas

luntas credendi articulis Fidei, tamquam reuelatis a Deo; cum enim veritates reuelatæ non sint euidenter, non cogunt intellectum ad assensum, atque adeo credimus eas, quia volumus, & illa voluntas dicitur pia affectio, quæ licet ex obiecto sit bona, unde dicitur pia, tamen potest referri ad malum finem per alium actum voluntatis.

5. Respondet secundò Vasquez, se non videre, quomodo actus internus fidei possit referri ad malum finem; nam, si ad aliquem, maximè ad inanem gloriam, ut dicitur; sed hoc non potest accidere a&ui interno; non enim potest captari inanis gloria, nisi per actus externos, qui videntur ab hominibus; quòd si, inquit, dicatur, posse accidere, ut quis velit reuera credere, ut cum veritate possit exterius profiteri Fidei, at sic captare inanem gloriam; hoc, inquit, vanum commentum est; non enim potest concipi vera fides, nisi ex auxilio gratiæ per Christum; at auxilia gratiæ per Christum non possunt deferuire ad malum finem; ergo non potest vera fides ordinari ad malum finem.

Respondetur, posse quidem referri, tum ad inanem gloriam, tum ad comoda temporalia, tum ad vitanda incommoda; ut si quis vellet fieri Christianus, ut consequatur dignitates, ut vitet persecutiones, &c., quod de Augustino suspicatus est, vel credidit Secundinus Manichæus, ut dicit ipse Augustinus lib. contra Secundinum cap. 1., quæ bona licet posset consequi etiam fingendo, non habendo fidem, tamen potest contingere, ut apprehendatur, ut vnum totum aggregatum ex professione externa, & credulitate interna fidei, & sic in ipsum feratur voluntas; vel, ut velit etiam credulitatem internam, quo promptius exercere valeat professionem externam, vel, ut cum veritate possit exterius profiteri fidem, ut ipsemet Vasq. dicit. Sicut etiam Christiani aliquando ob prædictos fines inducuntur ad amplectendam aliquam falsam sectam etiam credulitate interna, ut patet in hæreticis. Et totum hoc concedit ex Aduersarijs Auerſa 1.2. qu. 35. sect. 6. Cum autem dicitur a Vasquez auxilia gratiæ per Christum non posse deferuire ad malum finem, respondebitur capite sequenti in solutionibus Argumentorum. Interim ipse, dum ad hoc declinat non permanet in priori Medio, quo dicebat, se non videre, quomodo actus internus posset referri ad inanem gloriam; immo non tantum in illo non permanet, sed etiam abiicit, ut inutile.

Probatur secundò nostra Conclusio ostendendo, quomodo possit referri fides ad malum finem. Christus promisit Marc. 11. & Matth. 17. quòd, si quis dixerit monti, ut mittatur in mare, & non hæsitauerit, sed firmiter crediderit, quòd illud fiat, fiet. Potest ergo quis velle elicere actum fidei, & spei circa hanc veritatem reuelatam, & promissionem, ex fine inanis gloriæ, ut, scilicet, patrato miraculo honorificetur ab

hominibus; quo casu illi erunt veri actus fidei, & spei, & tamen malè facti; neque enim, quia referuntur in malum finem destruuntur in sui natura; nam ipsi non versantur immediate circa finem, sed à voluntate possunt ordinari ad talem finem, qui malus sit, & per consequens fieri malè ex fine. Oppositum adest in charitate: quia, cum ipsa versetur circa ultimum finem, non potest referri in alium finem; tunc enim destrueretur in sui natura.

7. Hoc Argumentum clarè deducitur ex dictis Pauli 1. Corinth. ca. 13. addita expositione Basilii in Regula Monachorum cap. 94. *Si habuero omnem fidem, itaut montes transferam, nihil mihi prodest; supra quæ verba adducit Basilius dubitationem Monachorum: Quomodo, inquit, potest quis sine charitate tantam fidem habere, ut montes transferat, aut substantiam suam diuidat, & corpus suum tradat, ut ardeat?* Et respondet: *Si memores sumus Domini dicentis: Faciunt enim omnia, ut videantur ab hominibus; Sed & illud, quod respondet illis dicentibus: Domine nonne in nomine tuo dæmonia eiecimus, & in nomine tuo virtutes multas fecimus?* cum ait ad eos: Nescio vos, unde sitis; *Non quia mentiti sunt, sed, quia Dei gratia abusi sunt ad proprias voluntates, quod atque alienum est à charitate Dei.* Hæc Basilius. Ex quibus patet primò, falsum esse, quòd fides semper procedat à charitate; quod ait Bannea. Secundò. Non esse impossibile, aut mirabile, quòd actus fidei etiam internus, ordinetur ad inanem gloriam; quod ait Vasquez. Tertiò. Quòd non, quia peruersa voluntas abutatur gratia Dei, sequitur, vel Deum specialiter concurrere ad peccatum, vel Christum promeruisse nobis auxilia gratiæ ad malum finem: quod inferunt Authores oppositæ sententiæ. Quartò tandem ostenditur, quòd actus fidei possit malè fieri ex relatione ad malum finem, quæ est nostra Conclusio.

Scio, quosdam Theologos distinguere realiter fidem, merito cuius fiunt miracula, à fide, qua simpliciter creduntur reuelata, seu, qua Christiani sumus; inter quos Abulensis qu. 163. super cap. 17. Matt., multis argumentis id contendit. Sed tamen hæc opinio nō solet recipi à Theologis; & etiam si vera sit, non infringit vim nostræ rationis; quia, & ipsa fides, merito cuius fiunt miracula, est ex auxilio gratiæ per Christum, & requirit piam affectionem voluntatis; ergo, si ipsa, & voluntas eius potest haberi malè per relationem ad malum finem; nulla superest ratio, quare id non possit contingere in fide, qua simpliciter creduntur reuelata.

8. Probatur tertiò. Potest quis uti dono Prophetiæ, & miraculorum ex mala voluntate, id est, ob malum finem; ergo etiam fide.

Respondetur Curiel. disp. 14. de Actu Fidei dub. 3. n. 28. ad 3. negando Consequentiam; quia, inquit, voluntas utendi dono Prophetiæ, aut

aut miraculorum, non necessario est supernaturalis, atque adeo non repugnat, eam esse malam; at voluntas credendi necessario est supernaturalis, & procedens ex gratia per Christum, ut definit Arausicanum, cap. 20. Ergo repugnat eam esse malam.

Sed contra; quia etiam donum Prophetiæ, & miraculorum est supernaturale, & ad exercitium doni miraculorum requiritur fides supernaturalis; ergo, si non repugnat, hominem abuti talibus donis, & ea referre in malum finem, non repugnabit etiam abuti auxilijs datis per Christum ad credendum, licet hæc supernaturalia sint. Sed de hoc plenius dicetur in solutionibus Argumentorum.

C A P V T XXXII.

Soluuntur Argumenta pro impossibilitate malitia actus Fidei, & Spei super- naturalis.

QUOD actus Fidei, & Spei supernaturalis, seu infusæ, seu conceptæ, ex auxilio gratiæ per Christum, nullo modo possint fieri male opinantur Vasq. 1. 2. disp. 14. cap. 4. Suarez disp. 6. de actu Fidei cap. 7. num. 1. 1. & disp. 2. de Charitate capit. 3. num. 1. Coninch. disp. 18. de Actu Fidei dub. 3. concl. 1. num. 23. Bannes 2. 2. qu. 4. art. 5. dub. 2. Beccamus 3. p. summæ cap. 8. qu. 7. num. 3. Aueria 1. 2. qu. 55. sect. 6. & alij.

Probat primò Vasq. de actu Fidei, auctoritate Augustini lib. de Cathecizandis radibus cap. 5. ubi sic ait: *Rarissime accidit, imò, verò nunquam, ut quispiam veniat volens fieri Christianus, qui non sit aliquo timore Dei percussus. Si enim aliquod commodum expectando ab hominibus, quibus se aliter placitum non putat, aut aliquod ab hominibus incommodum deuotando, quorum offensionem, aut inimicitias reformidat, vult fieri Christianus, non fieri. vult potius, quam fingere. Fides enim non est res saluandi corporis; sed credentis animi. Hic dicit Vasq. nihil potuisse dici clarius pro sua sententia; quia, cum Augustinus dixisset: rarissime, addidit, imò verò nunquam; ubi planè asseruit, esse impossibile, ut quis velit fieri Christianus ex malo fine; nam, si esset possibile, aliquando accideret; at Augustinus dicit, nunquam id accidere; ergo &c.*

2. Respondetur, opponendo eundem Augustinum eodem lib. cap. 17., ubi dicit, quòd aliqui propterea volunt fieri Christiani, ut aut pro mereantur homines, à quibus temporalia commoda expectant, aut quia

offici.

offendere nolunt, quos timent; nec dicit, tales non esse verè Christianos in Ecclesia Dei; sed tantum, quod reprobi sint, & quod, etiam si ad tempus eos portat Ecclesia, sicut area, quæ usque ad tempus ventilationis paleam sustinet, si non se correxerint, & propter futuram sempiternam requiem Christiani esse cæperint, in fine separabuntur. Et subdit: *Nec sibi blandiantur, quod in area possunt esse cum frumento Dei; quia in horreo cum illo non erunt.* Quibus verbis planè significat, eos verè esse in Ecclesia Dei, atque adedò habere veram Fidem, licet ex prauo fine conceptam; solum enim per Fidem datur ingressus in Ecclesiam Dei; ut enim docet ipsemet Augustinus lib. *Quæst. Evangelicarum* in Matt. cap. 11. Ecclesia comparatur agro, in quo boni Catholici frumentum, mali palea sunt; quia, sicut palea habet radicem communem cum frumento, ita mali Catholici habent Fidem communem cum bonis; quæ fides est radix bonorum operum. Ergo, dum Augustinus ex tali prauo fine credentes comparat paleæ in Ecclesia Dei, planè vult, ipsos habere veram Fidem, sicuti habent boni Catholici, atque adedò vult, posse haberi veram Fidem ex fine malo. Et quo euertitur responsio Coninchij dicentis, Augustinum ibi tantum velle, quod habentes prædictum malum finem solum exterius profitentur Fidem, & apparent hominibus Christiani; reuera autem non sunt. Euertitur, inquam; nam si tantum exterius profitentur fidem, reuera non sunt in Ecclesia Dei, neque ut palea; nec in fine separabuntur à bonis Catholicis tanquam à frumento, quia nunquam cum ipsis fuerunt in eodem agro, vel area Ecclesiæ; at Augustinus docet, eos esse in Ecclesia, ut paleam, & in fine separandos à frumento; ergo &c.

3 Ad authorit. ergo Augustini allatam à Vasq., ne tanti Patris dicta in eodem lib. sub contradictione relinquamus, dicendum est, quod Augustinus ibi accipit nomen Christiani, non prout tantum dicit profitentem Fidem Christi, sed etiam viuentem secundum mandata eius; nam, reuera concipere voluntatem Christianismi non est tantum velle credere, sed etiam viuere ritu, & more Christiano, per distinctionem à more viuendi Gentilium. Rectè ergo dicit Augustinus, quod nemo venit ad Ecclesiam volens fieri Christianus, idest, volens mutare vitam ex moribus Gentilium in Christianos, qui non sit aliquo timore Dei percussus; & si venit ob finem commodi temporalis, potius fingit, quam vult esse Christianus, prout scilicet Christianus dicit profitentem non solum Fidem, sed etiam mores Christianos. Hoc autem de timore Dei percellente homines ad Christianismum, eo fine commemorat Augustinus, ut doceat, qua ratione ex ipso timore debèant isti homines pertrahi ad Charitatem, ut, scilicet, seruent præcepta Christi non iam ex timore, sed ex Charitate. Voluntas autem profitendi tantum Fidem.

Chri.

Cap. XLIV. Soluunt. Arg. contra prad. 359

Christianam, & non mores, non prouenit ex timore Dei, imò in hoc potius apparet contemptus Dei; ergo Augustinus sumit Christianum hic pro proficiente non tantum Fidem, sed etiam mores Christianos.

4. Potest etiam dici, quòd licet Augustinus loquatur de voluntate solius Fidei, & dicat, semper hanc causari ex timore Dei, non potest tamen inde deduci, quòd sit impossibile causari ex alio motiuo etiam malo; sed, quòd fortè moraliter sit impossibile: nos autem hic disputamus non de impossibilitate moralis malitiæ Fidei, sed de impossibilitate physica, quantum potest deduci ex ratione formali ipsius Fidei, & ex libertate voluntatis. Præterea: Augustinus loquitur de eo, qui ex infidelitate conuertitur ad Fidem, ubi sanè difficilior est, id accidere ex malo fine; at in eo, qui iam habet fidem, non est tanta difficultas, vt eam ordinet ad malum finem; frequenter enim videmus fideles abuti donis Dei supernaturalibus ad malum finem.

Dicitur tandem, quòd, licet per Argumentum probetur, voluntatem credendi absolute, & simpliciter non posse esse ex malo fine, non tamen probatur, voluntatem credendi alicui speciali articulo non posse esse ex malo fine; nimirum, propter aliquem effectum, qui causatur ex tali Fide, ex quo possit consurgere gloria apud homines, sicut exemplificatum est de actu Fidei, & Spei erga promissa Christi ad facienda miracula.

5. Arguit 2. Vsq. Quis, inquit, Spe supernaturali malè speret aliquid à Deo? per spem enim supernaturalem speramus quæ sunt à Deo promissa, & eo modo, quo promissa sunt; ergo per eam non possumus malè sperare aliquid à Deo.

Respondetur, posse hominem spe infusa malè sperare ordinando spem ad malum finem, vt dictum est. Ad improbationem dicitur quòd per spem infusam speramus, quæ à Deo promissa sunt, id est, bona ardua, & excedentia vires nostras ex virtute, & fidelitate ipsius Dei; & eo modo, quo promissa sunt, id est, firmiter, & certò, & mediante actibus, quibus promissa sunt; non verò eo modo, quo promissa sunt quantum ad omnem modum relationis ipsius spei in finem; non enim, si actus sperandi ordinatur ad malum finem, destruitur in sui natura, itaut non sit actus spei infusæ; nam talis relatio in finem malum potest continere spei accidentaliter ex libertate voluntatis; nec est contra rationem formalem spei, quæ scilicet in suo obiecto, nec exterrit ad finem; sed est contra Charitatem, aut aliam virtutem; quare, salua manente ratione formali spei infusæ, potest voluntas illam ordinare ad malum finem.

6. Arguit 3. Vsq. Virtute morali attingente rectam regulam ratio-

tionis, nemo potest malè uti; ergo virtute spei attingente Deum, qui est recta regula spei, nemo potest malè uti. Antecedens est D. Thomæ 2.2. quæst. 17. art. 1. ad 1., & patet ex definitione virtutis communiter recepta, quam collectam ex Augustino tradit idem D. Thomas 1. 2. quæst. 56. art. 4. Virtus est bona mentis qualitas, qua rectè vivitur, qua nullus malè utitur. Idem Augustinus quæst. 21. ex 83. definit virtutem, animi habitum naturæ modo, atque rationi consentaneum. Et Plato de Republ. definit eam, habitum, quo unaquæque potentia rectè operatur.

Respondetur, quòd ex doctrina eiusdem D. Thomæ Fides, & Spes non sunt virtutes, dum sunt separatæ à Charitate. Ex Scoto etiam generaliter ratio virtutis dicit relationem coniunctionis ad Prudentiam; itaut idem habitus essentialiter sit virtus, & inclinet ad bonum, dum coniungitur Prudentiæ, & inclinet ad malum, dum coniungitur cum ratione errante. Insuper; etiam si dicamus, habitus virtutis existentes in voluntate respiciere essentialiter honestatem, itaut non possit idem habitus secundum essentialiam transire de virtute in vitium; seu in non-virtutem, de habitibus tamen intellectualibus, qualis est Fides, non potest hoc affirmari; quia honestas non est obiectum intellectus, neque habituum intellectualium, sed tantum voluntatis, & habituum eius. Verùm, quia Argumentum urget de Spe, quæ est in voluntate, & potest urgeri de pia affectione voluntatis, quæ prærequiritur ad Fidem; idèò dicendum est, quòd, licet velle credere Deo, & sperare promissa à Deo honestum sit, vnde hi actus ex obiecto non possunt esse mali, possunt tamen per actum voluntatis ordinari ad malum finem, itaut; idèò quis velit credere, & sperare, ut capiet inapetibilem gloriam modo explicato; neque in hoc apparet repugnantia. *Ad 2. Arguunt 4. Vasq.; Coninch; Averis, & alij: Actus Fidei, & Spei supernaturales, immò & pia affectio requisita ad Fidem, eliciuntur, ex auxillio gratiæ per Christum; sed auxilia gratiæ per Christum non possunt concurrere ad malum opus, aut ordinari ad pravam finem; non enim Christus ad hoc mortuus est pro nobis; ergo actus Fidei, & Spei supernaturales non possunt fieri malè ex ordinatione ad pravam finem.* Suarez aliter infero hanc Consequentiam, quia, inquit, actus Fidei, & Spei sunt supernaturales, quatenus eliciuntur ex motivo supernaturali, atque ad eò honesto; ergo non est, vnde possint contrahere malitiam. Confirmas, quia voluntas credendi ex motivo supernaturali, non potest imperari ab alia voluntate mala; nam talis voluntas mala esset naturalis: voluntas autem naturalis non potest imperare actum ex motivo supernaturali.

Re-

Cap. XLIV. Soluunt. Arg. contra præd. 361

Respondetur, quod per hoc Argumentum pariter probatur, nullas facultates, nullaque auxilia naturalia posse concurrere ad actum peccati, nam ista habemus ex gratia creationis; nec Deus illa dedit, ut peccaremus; nec ipse etiam ut Author naturæ potest esse causa peccati, aut concurrere ad peccatum; ergo argumentum soluendum est ab ipsis Arguentibus. Præterea; ipsi concedunt, posse aliquod donum supernaturale, puta Prophetiæ, aut miraculorum referri ad malum finem; vel ergo tunc sequitur, donum supernaturale concurrere ad actum peccati, & Christum esse mortuum, ut peccaremus; vel non; si sic; vel non debent illud ipsi admittere, vel non debent id iudicare inconueniens in auxilijs supernaturalibus ad credendum, & sperandum; Si non; ergo neque sequitur in casu nostro. Tertiò. Donum miraculorum supponit Fidem in exercitio eorum; non enim videtur, quod Deus concurrere velit ad patrandum miraculum ei, qui non credit fore patrandum; imò miracula fiunt propter Fidem; ergo, qui potest malè uti dono miraculorum, potest malè uti Fide ad ea patranda exigita; ergo ex Argumento concluditur oppositum eius, quod intenditur. Quartò. Ista auxilia, & actus, ad quos concurrunt, licet sint supernaturalia, tamen subiungunt imperio, & libertati voluntatis; ergo, sicut voluntas potest illis uti, & non uti, elicere actus, & non elicere; ita uti, & elicere ex fine, qui sibi placet, atque adeò ex fine malo.

8 Dicitur ergo, quod ista auxilia non concurrunt ad actum peccati, ut peccatum est, id est, non concurrunt in relationem Fidei, & Spei in malum finem, ex qua relatione illi actus fiunt peccaminosæ: hæc enim relatio accidit ipsis ex voluntate ordinante, non ex auxilijs Concurrentibus; sed concurrunt ad actus Fidei, & Spei prout versantur circa propria obiecta, sub qua ratione nullā habet malitiā. Voluntas ergo est, quæ malè utitur illis auxilijs, sicut, & malè utitur auxilijs, & facultatibus naturalibus, ipsosq; Dei cōkursus id autē concedere nullū est absurdū: non enim hæc auxilia, quamuis supernaturalia, auferūt a voluntate libertatem, & imperium, imò Deus ita sua dona nobis largitur, ut eorumdem usum nobis permittat; quare qualitas donorum, & intentio donantis, non ex usu habentium, sed ex eorumdem natura inspicienda est, & in eadem re discernenda est bonitas Dei donantis a malitia hominis abutentis; aliter propter malitiam hominum negabimus Dei bonitatem. Certè substantia ipsius prædestinati est effectus prædestinationis secundum plures, & graues Theologos, & tamen ipsa, & potentia eius a prædestinato referuntur in malum finem, dum peccat. Potestate etiam, & concursu Dei ad conficienda Sacramenta possunt Sacerdotes abuti ad prauissimos, & sacrilegos fines: immò id non rarissimè accidit; nec tamen sequitur, Deum concurrere ad peccatum.

9 Ad deductionem Suarez conceditur, quod illi actus procedant ex motiuo supernaturali, sumendo motiuum prout dicit obiectum; quia, scilicet, Fides est de veritatibus reuelatis, prout à Deo reuelatae sunt, & Spes de promissis, prout à Deo promissa sunt; sed dicitur, quod sunt etiam ex motiuo naturali, & malo, prout motiuum dicit finem elicitionis ipsorum actuum, seu obiectum voluntatis, à qua imperantur; sunt enim Fides, & Spes eorum, quae à Deo reuelata, & promissa sunt elicite ex fine inanis gloriae, aut alio malo.

Cum autem dicitur in Confirmatione, quod voluntas naturalis non potest imperare actum ex motiuo supernaturali, si sermo sit de motiuo ipsius voluntatis imperantis, conceditur; etenim talis voluntas est naturalis, atque adeo habet motiuum naturale; si verò sermo sit de motiuo actus imperati, negatur: possumus enim voluntate, & libertate naturali uti habitibus, & actibus supernaturalibus, & per consequens eorum obiectis prout obiecta sunt, supposito, prout supponitur, quod insint voluntati, aut alteri potentiae habitus supernaturales, & parata sint auxilia ad eos eliciendos.

10 Arguit 5. Suarez: Non potest assensus Fide Diuina elicited esse, falsus; ergo neque malus.

Respondetur, quod, si Argumentum valeret, probaret, quod nullus actus sciendi posset esse malus, seu, ordinari ad malum finem; nullus enim actus sciendi potest esse falsus. Negatur ergo Consequentia; nam falsitas, vel veritas assensus dependet à suo obiecto secundum conformitatem, vel diffinitatem ad ipsum, quae rationes non sunt in potestate voluntatis; at malitia in casu nostro sumitur per ordinem ad finem, qui liberè suis actibus praefigitur à voluntate, quare sicut exercitium actus veri, seu scientiae potest ordinari ad malum finem, ita exercitium actus Fidei potest fieri malè moraliter ex malo fine.

C A P V T XXXIII.

An ex Exequutione bona vel mala voluntatis augeatur, seu multiplicetur culpa, vel laudabilitas operantis?

1. **S**ensus est; an qui vult, & facit sit tantumdem in culpa, aut tantumdem laudabilis, quantum qui vult, & non facit, quia non potest; an verò ex opere externo augeatur, vel multiplicetur culpa, vel laudabilitas operantis. Hæc quaestio proprie pertinet ad praesens opus, in quo

Cap. XLII. An Exeq. augeat culpā, &c. 363

quo agimus de bonitate, & malitia actuum tū internorum, tū externorum. Quam quidam sic proponunt: An actus internus, & externus mali, sint vnum, vel duo peccata. Sed hoc non explicat omnem dubitationem, quæ confurgit ex comparatione actus interni ad externum; non enim tantum est dubitabile, an sint duo, an vnum peccatum; sed etiam, supposito, quod sint vnum, dubitari potest, an ex actu externo malo augeatur culpa peccantis tanquam per quamdam perfectionem, seu consummationem; & idem est de bonitate. Alij sic proponunt: An actus externus malus addat malitiam actui interno; id quod nequē exactē explicat punctum difficultatis; est enim dubium, an ipse operans sit magis in culpa propter opus externum, seu executionem malæ voluntatis; quidquid sit, an ex opere externo augeatur malitia, seu culpa ipsius actus interni; posset enim operans esse magis in culpa propter actum externum, licet non propter hunc augetur malitia actus interni. Ergo ad clarē, & vniuersaliter proponendam difficultatem, quæ confurgit ex comparatione actus interni ad externum, sub illis terminis proposita est quæstio: An ex executione bonæ, vel malæ voluntatis multiplicetur, aut augeatur laudabilitas, vel culpa operantis; in hoc enim includitur, an sit duplex culpa, seu laudabilitas: &, an sit grauior.

Consultò etiam positum est nomen culpæ, non peccati; nam peccatum est quilibet actus deordinatus, etiā non imputabilis ad culpā, vt in amētibz, vel inuincibiliter ignorantibus; id quod sæpius in antecedentibus dictum est: videtur autem certum, quod, sicut actus externus est diuersus ab interno, ita diuersus actus malus, atque adeò aliud peccatū; quare, qui habet voluntatem, & executionem malam duos actus malos habet, atque adeò duo peccata; sed est dubium: an sit magis in culpa, qui habet actum internum, & externum præ eo, qui habet tantum internum, quia deest facultas ad externum; seu, an deordinatio actus externi deputetur ad nouam culpam, vel ad nouum gradum culpæ, faciatque magis culpabilem operantem comparatione eius, qui tantum habet voluntatem malam. Atque id notauit noster Arim. in 2. dist. 42. quæst. vnica, art. 1. conclus. 2. & in responsione ad 1. ad 5. & ad argumentum principale; quibus locis concedit, eum, qui exequitur voluntatem malam, plus peccare extensiuē, seu plura peccata habere, licet neget habere maiorem culpam.

2 In hac Controuersia existimo dicendum primò: Ex executione bonæ, vel malæ voluntatis, non multiplicari, neque augeri culpam, vel laudabilitatem operantis, sed tantam esse in eo, qui vult, & exequitur, quā in eo, qui vult, & non exequitur defectu facultatis, si voluntas amborum sit æqualis intensiōis. Hęc sententia tribuitur D. Tho-

mæ 1.2. quæst. 20. art. 3. & 4. & Caiet. ibidem, qui tamen etiam in oppositum citantur. Bonau. in 2. dist. 40. quæst. 1. art. 1. & 2. Duran. ibidem quæst. 1. & 2. Arim. ibidem quæst. vnica conclus. 6. & 7. Nauarro in Manual. prælud. 7. n. 23. & in Caput *Magna* de pænitentia dist. 1. num. 9. & sequentibus. Vasq. 1. 2. disput. 1. 2. disput. 67. cap. 2. Salas prima 2. tract. 7. disput. 6. sect. 7. & videtur communis inter Recentiores. Tribuitur etiam Ægid. in 2. dist. 42. quæst. 1. art. 1., vbi docet, quod actus internus, & externus non sunt duo peccata, sed vnum, intelligendo forte peccatum pro culpa, id quod quinque rationibus, sed vijs probat. Verum ipsemet ibidem docet, actum externum bonum addere quantum ad bonitatem, & quantum ad meritum, & præmium vltra actum internum; & similiter, actum externum malum addere quantum ad malitiam, & quantum ad demeritum poenæ, & remorsum conscientiae vltra actum internum.

3. Ipsa Conclusio probatur primò ex sacris litt.; nam Gen. 22. voluntas Abrahæ de immolatione filii reputatur pro facto; dixit enim Angelus ad eum: *Quia fecisti rem hanc, & non pepercisti filio tuo propter me.* Matt. 5. Christus Dominus dixit: *Qui videt mulierem ad concupiscendum eam, iam mæchatus est in corde suo*; id est, voluntas mechiæ reputatur pro facto, vt explicat Augustinus serm 25 de Tempore circa finem. Apostolus 2. Corinth. cap. 8.: *Si voluntas, inquit, prompta est, secundum id, quod habet, accepta est, non secundum id, quod non habet*; id est, vt explicat Lyranus, acceptio Diuina mensuratur non secundum quantitatem elemosynæ, quæ non est in potestate dantis, sed secundum promptitudinem voluntatis, quæ statim exiret in actum, habita facultate. Sequitur Apostolus: *Sicut scriptum est. Qui multum non abundauit, & qui modicum non ininorauit* (quod intelligitur de Hebræis colligentibus manna in deserto Exodi 16., siue enim plus, siue minus collegissent, inueniebant eandem mensuram Gomor per singula capita) supra quæ Apostoli verba inquit Glòsa: *Qui multum dat diues, & qui parum pauper, si æqua voluntas est, æqualem habent mercedem.* Quod etiam ferè dicunt D. Hieronymus, Theodoretus, & Ansel. in hunc locum Pauli; & idem dicendū esse de eo, qui ex impotentia nihil dat, notauit Hugo lib. 2. de Sacram. p. 14. Idem colligunt nonnulli Theologi, atque etiam Lyranus loc. cit. eo quod Matt. 12. & Lucæ 21. magis commendatur à Christo pauper vidua, quæ duo minuta misit in Gazophylatium, quàm diuites pro muneribus incomparabiliter maioribus.

4. Probatur secundò Conclusio ex Augustino; primò, ex lib. 1. de Libero arbitrio cap. 3. & refertur in capite *Si cui de Pœnit.* dist. 1. *Si cui, inquit, non contingat facultas concubendi cum coniuge aliena, planum tamen aliquo modo sit, eum cupere, & si potestas detur, esse facturum, non minus reus*

rens est, quàm si in ipso facto deprehenderetur.

Glosa in caput prædictum tenens oppositam sententiam ait, Augustinum intelligendum esse quantum ad sufficientiam æterni interitus, non quantum ad æqualitatem peccati, idest, quòd illa cupido sufficit ad damnationem. Vnde, quod Augustinus ait, *non minùs esse reum*, dicit intelligendum esse, nihilominus esse reum; quia ad reatum sufficit prava cupido, etiamsi opere non compleatur; & probat, quia prohibitum est, malam cupiditatem in opus deducere; ergo plus peccat opere complens, quàm qui sola voluntate peccat.

Hæc Glosa à compluribus censetur contraria textui; cum enim, textus expressè dicat: *Non minùs esse reum* qui facto adulterat, quàm, qui sola voluntate, ipsa dicit oppositum; propter quod noster Arimin. loc. cit. ad 1. ait, plures Theologos opinari, hanc Glosam non esse recipiendam, quod ex modernis dicit etiam Salas. Potest autem dici ex eodem Arimin., quòd ille, qui non solum voluntate, sed etiam opere, peccat, esse magis reum extensivè, quia pluribus peccatis peccat, & hunc esse sensum Glosæ; vel etiam, esse magis reum intensivè, quia solet acciderè, ut in executione operis intendatur voluntas.

Probatur secundo ex eodem Augustino in Psal. 131. super illa verba: *Dixi, confitebor adversum me iniquitatem meam Domino, & tu remisisti, &c.* Nondum, inquit, pronunciat ore, & Deus audit in corde; votum ei pro opere reputatur; Et refertur in capite Magna dist. 1. ubi Glosa approbat hoc dictum; propter quod Salas ait, eam melius hic loqui, quàm capite: *Si cui*. Sed reuera etiam hic plures limitationes affert partim falsas, partim inutiles, vnde Nauarrus in prædicto capite ait, nec Glosam, nec Panormitanum hanc quæstionem pro rei dignitate tractasse.

5. Tertiò ex Epist. 49. ad Deogratias in 4. quæstione, ubi explicans illa verba Christi: *In qua mensura mensi fueritis, in ea remetietur vobis. In voluntate*, inquit, *propria metietur bonus homo bona facta, & in ea remetietur ei Beatitudo; ex qualitatibus quippe voluntatum, non ex temporum spatij, siue rectè facta, siue peccata metimur*. Quibus verbis, inquit Arimi. Augustinus dat nobis bonum Argumentum pro Conclusionem; si enim opus externum auget, aut multiplicaret culpam, vel laudabilitatem operantis, etiam diuturnior mora operis id faceret, atque adeo magis esset in culpa, qui ex debilitate virtutis diutius moraretur in occasione hominis, quàm qui minùs; sed hoc est falsum; ergo, &c. Intelligendū tamen est hoc, quando mora non est voluntaria; nam ex circumstantia durationis voluntariæ augeri culpam, vel meritum operantis communiter sentiunt Theologi.

Quartò ex Enarrat. in Psal. 125. ubi explicans verba Christi Matt. 15. *Quod exit ex ore coinquinat hominem*: *Quando*, inquit, *facinus procedit*

dit ex ore? Quando voluntas facendi decernitur. Decreuisti facere? Dixisti. Dixisti? Fecisti. Si furtum non feceris foris, forsitan ille non meruit perdere, cui disponebas auferre. Ille nihil perdidit, & tu de furto damnaberis. Decreuisti occidere hominem? adhuc uiuit homo, & tu homicida puniris.

Quintò ex Enarrat. in Psal. 91. Lupus, inquit, tantum vult nocere, quantum leo; dissimiliter nocent, sed non dissimiliter capiunt. Leo non solùm contemnit canem latrantem, sed etiam fugat; lupus non audet inter latratus canum. Numquid propterea, quia non potuit auferre à canibus territus, innocentior remeauit? Qui timore innocens est, non est innocens, quamuis non noceat, cui vult nocere. Et tandem ex serm. 43. de verbis Domini in Euangel. secundum Ioann.: Decreuisti, inquit, facere? Perfecisti. Perfecisti enim, si decernas faciendum esse adulterium, & ideo non facis, quia locus non est inuentus, quia opportunitas non datur.

6. Idem docet Chrysost. homil. 18. in Matt. Voluntas, inquit, est, qua aut remuneratur, aut damnatur pro malis; opera autem testimonium sunt voluntatis.

Bernardus Epist. 77.: Quid planius, quam, quòd voluntas pro facto reputatur, ubi factum excludit necessitas? Similia dicunt Basil. Cyprian. Ambros. Gregor. Cassianus, Cæsarius Arelat. & alij, qui videri possunt apud Salas, & alios. Sed non est prætermittendum Oraculum 29. D. Francisci Assisiatis: Potest, inquit, pauper magis esse largus, quam diues, quia diues, si dat quidquid habet, deficiet, & confusus est; si verò non dat, cum habeat, licet vellet dare, si sibi non deficeret, voluntas bona est, sed non reputatur pro facto sibi, quia adhuc habet substantiam. Sed pauper, qui vellet dare pauperi, & nihil habet, quod det, & vellet edificare hospitalia, non tamen habet, in hoc voluntas pro facto reputatur. Hæc Seraphicus Franciscus.

7. Probatur tandem Conclusio ratione, quæ sic solet confici: In actu externo non est libertas distincta ab ea, quæ est in actu interno; ergo non distincta ratio culpæ, aut laudabilitatis. Antecedens est certum, & Consequentia sequitur; quia culpa supponit voluntatem, & libertatem.

Sed adhuc est probandum, non posse multiplicari culpas, nisi multiplicata libertate; posset enim dici, quod sicut ab vna albedine sunt plura alba, si ipsa sit in pluribus subiectis, ita ab vna libertate possunt esse plures culpæ, si vna libertas participetur in pluribus actibus; immo de facto actus peccaminosus commissus ab eo, qui spontè per ebrietatem priuauit se libertate, deputatur ad culpam, licet in illo actu non sit libertas, etiam si non ideò se priuauerit vsu rationis, ut illud peccatum committeret; hinc incestus commissus à Lot ebrio deputatur illi ad culpam,

pām, ut videtur docere Augustinus lib. 22. contra Faustum cap. 44.

8. Probatur igitur illud; quia culpa in moribus non tantum dicit actum deordinatum; hoc enim reperitur etiam in actibus naturæ, & in peccatis non libertate, sed necessitate commissis; sed addit libertatem; at libertas non est formaliter, nisi in voluntate; cætera autem dicuntur libera per denominationem à libertate voluntatis, sicut sanitas non est formaliter, nisi in animali; medicina autem, cibus, pulsus, &c. dicuntur sana per denominationem ab illa; ergo, sicut non multiplicantur sanitates propter multa, quæ dicuntur sana; ita nec multiplicantur culpæ propter actum internum, & externum malum; sed remanet una culpa, sicut una voluntas, una libertas; sanitas enim, & culpa sunt nomina substantiua; ad multiplicationem autem substantiui non sufficit multiplicatio subiectorum, sed requiritur multiplicatio formarum; ideo tres Personæ Diuinæ habentes eandem Deitatem, non dicuntur tres Dij; nec si una albedo esset in pluribus subiectis dicerentur plures albedines, quamvis constitueret plura alba. Et ex hoc patet responsio ad exemplum de pluribus albis per unam albedinem; ex eo enim tantum sequitur actum internum, & externum esse plures actus culpabiles, non verò plures culpas. Similiter ad illud de actibus peccaminosis commissis sine usu libertatis, qui tamen deputantur ad culpam; nam illi actus peccaminosi, cum deputantur ad culpam propter libertatem in causa, non deputantur ad distinctam culpam, sed ad eandem, quæ fuit in causa, atque adeo sunt plures actus culpabiles, non plures culpæ; unde Augustinus loco citato dicit quidem, esse culpandum Lot propter incestum, quem ebrius commisit, non tamen quantum ille incestus, sed quantum illa meretur ebrietas, quia, scilicet, tota libertas fuit, cum se inebriavit.

9. Potest aliter proponi Argumentum. Defectus operis, seu executionis in habente voluntatem operandi est illi omnino inuoluntarius; sed ex eo, quod est inuoluntarium non augetur, neque minuitur culpa, vel laudabilitas voluntatis; ergo tanta est culpa, & laudabilitas in volente, & non operante præ impotentia, quanta in volente, & operante. Quæ ratio est D. Thomæ 1. 2. q. 20. ar. 4. Hinc Tertullianus lib. de Penitentia: *Voluntatem, ne tunc quidem liberatur, cum aliqua difficultas perperationem eius intercipit. Ipsa enim sibi imputatur, nec excusari poterit per illam perficiendi infelicitatem, operata quod suum fuerat.* Et Confirmatur; quia aliter meritum, & gradus meriti dependerent ex voluntate aliena, quæ posset impedire executionem nostræ voluntatis.

Sed forte hoc Aduersarijs non reputabitur absurdum; omnes enim, fateri tenemur, meritum actualis perpeffionis Martyrij, vel receptionis Sacramentorum dependere etiam à voluntate Tyranni, & Sacerdotum ministrantium; nam, etiam si quis habeat voluntatem intensissimam subeun-

subeundi martyrij, vel accipiendi Sacramenta, & ex defectu eorum non subeat, neque recipiat, non lucratur meritum actualis perfectionis, & receptionis.

Potest tamen Argumentum confirmari. Quia voluntas, efficax præhabet, seu præcontinet in se actum externum; ergo omnem culpam, vel laudabilitatem eius; ergo hæc non augetur, neque multiplicatur ex actu externo. Est autem speciale de Martyria, & perceptione Sacramenti, quia in his adest meritum ex opere operato.

10. Dicendum existimo secundò: Actus internus imperans, & actus externus imperatus, seu (quod idem est) voluntas, & executio voluntatis habent unam, & eandem bonitatem, vel malitiam moralem. Hæc videtur esse mens D. Thomæ tum in 2. dist. 41. ubi cum Magistro aliisque Scholasticis asserit, actum internum, & externum esse unum peccatum; tum 1. 2. qu. 12. ar. 4. ubi ait, ex actu imperante, & imperato integrari unum actum humanum; tum qu. 20. ar. 3. ad 1. ubi ait, ex actu interno, & externo constitui unum in genere moris. Idem sentit Vasq. disp. 74. cap. 2. & Auerſa qu. 20. sect. 4. Probatur; quia una est moralitas actus interni imperantis, & externi imperati; ergo una bonitas, vel malitia moralis. Antecedens patet; quia moralitas formaliter reperitur in actu interno, externus autem dicitur moralis per dependentiā ab interno. Consequentia sequitur; quia non potest multiplicari species realiter, nisi multiplicato genere realiter; at moralitas est genus ad bonitatem, & malitiam moralem; ergo ubi est una moralitas, non potest esse diuersa bonitas, vel malitia moralis.

11. Probatur secundò. Quia una est libertas actus imperantis, & imperati; ergo una bonitas, vel malitia moralis, quæ possit imputari ad meritum, vel ad culpam. Antecedens patet; quia non est libertas formaliter, nisi in voluntate, cæteræ autem potentiæ, vel actus dicuntur liberi, quia à voluntate libera imperantur. Consequentia sequitur; quia licet possit esse, & dici actus moralis etiam, qui non est liber, non tamen potest dici meritorius, vel culpabilis, ut sæpius in hoc libro dictum est.

Limitat hanc Conclusionem Auerſa dicens, quòd formaliter quidem una est bonitas, vel malitia actus interni, & externi, sed materialiter est diuersa. Et probat primò ex D. Thomæ qu. 20. ar. 4. ubi dicit; actum internum ordinatum ad externum ut ad finem perfici per ipsum. Secundò; quia bonitas actus consistit in entitate eius cum connotatis; at alia est entitas actus interni, alia externi; ergo alia bonitas. Tertio ex Scoto; quia alia est integritas actus externi, alia interni; non enim ea, quæ conueniunt actui interno, debent, aut possunt, conuenire externo; sed bonitas consistit in integritate; ergo alia est bonitas actus interni, alia externi.

12. Verum, si intelligit de bonitate, & malitia morali, repugnat superiori Conclusioni, quam ipse statuit, & rationibus, quibus eam probat: non enim multiplicatur, neque materialiter moralitas, aut libertas, eo quia non solum actus internus, sed etiam externus denominantur morales, & liberi; sicut non multiplicatur, neque materialiter sanitas, etiamsi ab ipsa non tantum animal, sed cibus, & pulsus dicantur sana; nec multiplicatur albedo, si eadem numero sit in pluribus subiectis. Quamvis ergo concederetur, actum internum, & externum esse plura bona, vel plura peccata, non est tamen concedendum, quod in ijs multipliciter, neque materialiter, bonitas, vel malitia moralis.

13. Ad doctrinam D. Thomæ, quæ est etiam Ægid; & aliorum, respondetur, perfici quidem actum internum per externum, non tamen in moralitate; neque enim vlla moralitas refunditur ab externo in internum, sicuti nec vlla libertas, immo tota moralitas actus externi est ab interno; sed perficitur, quatenus voluntas per actum externum consequitur finem volitum per internum.

Ad primum Argumentum conceditur, bonitatem actus consistere in entitate eius cum connotatis; sed modò loquimur de bonitate, & malitia morali non entitativa; cum ergo sit vna moralitas actus interni, & externi, non potest esse duplex bonitas, vel malitia moralis.

Ad secundum, quod est Scoti, dicitur, integritatem quidem entitativam, vel naturalem, aliam esse in actu externo, aliam in interno, sed moralem esse eandem; est autem concedendum, quod moralitas respicit duo, seu est in duobus, in actu, scilicet, interno, & externo; sed ex hoc non sequitur, esse duplicem moralitatem, neque materialiter.

14. Dicendum videtur tertio; quod, si loquamur de alia bonitate, & malitia actuum externorum, quæ consistit in eo, quod sint contra, vel iuxta ordinem externum rerum, actus externus habet propriam bonitatem, & malitiam distinctam a bonitate, & malitia actus interni; Explicanda est hæc Conclusio, deinde probanda. Quod actus externus sit iuxta, vel contra ordinem externum rerum, atque adeò bonus, vel malus, non habetur ab actu interno, sed ex sui natura per ordinem ad legem: exempli gratia: quod homicidium, furtum, adulterium sint contra ordinem externum rerum est ex natura ipsorum actuum, qui sunt contra bonum externum, & lege æterna inhibita, ac proinde suam malitiam retinent, etiamsi sine iudicio, & libertate exercentur, sicuti etiam tunc inferunt alteri damnum: quod verò deponentur ad culpam, habent ex actu interno, iudicio, & libertate exercentis; quæ culpabilitas supponit illam priorem malitiam; nisi enim tales actus essent contra ordinem externum rerum, non esset culpabile illos exercere. Similiter in bonitate; subuentio pauperis ex natura rei est iuxta ordinem ex-

A a a

ternum

ternum rerum, sicuti ex natura rei est bonum pauperis, cui debetur ex titulo naturæ communis; deputatur autem ad laudem subuenientis, cū est liberè ab eo volita. Immo in hoc consistit culpa, vel laudabilitas in operibus internis creaturæ rationalis, si tendant ad conferuandum ordinem rerum, vel illum turbandum, vnde lex æterna definitur ab Augustino, ratio, seu voluntas Dei, quæ ordinem naturalem conferuari iubet, perturbari vetat; sed quælibet actio creaturæ rationalis est bona, vel mala per ordinem ad legem æternam, vt communiter docent Theologi; ergo est bona, vel mala, si conferuet, vel turbet ordinem naturalem. Atque hoc extenditur etiam ad actus, qui sunt boni, vel mali non ex lege naturæ, sed positiua, Diuina, vel humana; tum quia hæc etiam bonitas, vel malitia reducitur ad legem naturalem, quia lex naturalis dicit, & præcipit obedientiam erga superiores, vnde hæc est vis legis, etiam positiuæ, ponere actum præceptum in specie virtutis, & actum prohibitum in specie vitij iuxta suas materias; tum quia etiam hic valet, quod bonitas, vel malitia actus non dependet à iudicio, & voluntate illum exercentis, sed ex natura actus, supposita lege præcipiente, vel vetante: nec enim ideo placet, vel displicet actus externus Legislatori, quia placet volitio eius, sicuti nec illum prohibet, vel præcipit propter volitionem, sed è contra: vult enim, vel non vult volitionem, quia vult, vel non vult actum externum.

Hæc, vt arbitror, clara sunt, & tamen adhuc probantur ex Diuinis litteris; nam Deus, Genesi 20., permittit peccatum internum, idest, volitionem Abimelech de copula cum Sarai vxore Abrahæ, non tamen externum, idest, ipsam copulam, quam terrore per somnium impediuit, dicens proinde ei: *Custodiui te, ne peccares in me, & non dimisi, vt tangeres eam.* Ergo actus externus malus habet peculiarem malitiam distinctam à malitia actus interni. Eundem actum externum plagis maxime impediuit in Pharaone erga eandem Sarai, Genesi 12.; cum tamen permisset actum internum. Abimelech quoque Rex Geraræ Genesi 26. reprehendens Isaac, quod celasset Rebeccam esse suam vxorem, quam tantum dicebat sororem: *Quare, inquit, imposuisti nobis? Potuit coire quispiam de populo cum vxore tua, & induxeras super nos grande peccatum.* Indignans, scilicet, propter periculum peccati externi, quod putabat inductum ab Isaac, nec memorans periculum peccati interni, idest, desiderij, vel intentionis copulæ cum Rebecca; ergo actus externus habet suā propriam, & peculiarem malitiam. Satan etiā, Iob primo consumptis ceteris carnibus, labia Iob integra seruaui, vt haberet, quibus in tribulatione positus, blasphemaret, vt ait Hieron. in Comm. c. 1. Iob. Et tamen potuisset Iob, etiam sine labijs corde blasphemare; si igitur Satan optauit, vt etiam ore blasphemaret, signum est, blasphemiam oris habere

bere propriam malitiam distinctam a blasphemia cordis : & per consequens quilibet actus externus malus ab interno .

15. Potest autem hic dubitari ; quomodo sit appellanda ista bonitas, vel malitia in actibus : non enim videtur appellanda naturalis, quia dantur actus boni, vel mali, non ex lege naturæ, sed positiua : neque rursus videtur appellanda moralis, quia non est per dependentiam a iudicio, & libertate exercentis . Verum, cum constet, concedendam esse talem bonitatem, vel malitiam, non esset de vocibus litigandum : & posset appellari naturalis, quatenus habetur independenter à iudicio, & libertate exercentis, & sumitur ex ordine rerum ; posset quoque appellari moralis, quia dependet à ratione, & voluntate statuentis ordinem, & quia illa opera moraliter, vel liberè solent exerceri ; etiam, quia est causa, ut actus internus sit bonus, vel malus moraliter . Communiter autem non solet appellari bonitas, vel malitia moralis, nisi quæ dependet à iudicio, & libertate exercentis actum, quo modo loquendi nos etiam vsi sumus Conclusionem præcedenti .

16. Reuera autem hæc est illa bonitas, vel malitia, quam plurimi appellant obiectiuam . Notauimus enim supra cap. 19., quod admittentes bonitatem, & malitiam obiectiuam priorem bonitate, & malitia formali actuum, & causam eius, sumunt pro obiecto, non rem ad extra, sed actum externum comparatione actus interni ; vnde dicunt, quod ideo malum est, velle occidere, quia malum est, occidere . Conueniunt igitur nobiscum, quod malitia actus externi sit distincta à malitia interni, & causa eius . Quare nullo modo possunt negare, actum externum habere propriam bonitatem, & malitiam, distinctam ab ea, quæ inest actui interno : & qui hoc negant, vel non satis ista considerant, vel sibi met ipsis contradicunt . Sed non satis explicant, vnde sit hæc malitia, vel qualis ; nec satis consultè eam appellat obiectiuam ; tum quia debet considerari hæc malitia secundum se, idest, prout est ipsius actus, quatenus actus est, & non tantum, ut est obiectum alterius actus ; tum quia illa non conuenit actui externo, eo quia est obiectum actus interni mali, immo è contra ; non enim ideo malum est occidere, quia malum est velle occidere, sed è conuerso, ut ipsi met dicunt . Potest ergo appellari, vel naturalis, vel moralis in sèsu à nobis explicato ; potius verò naturalis .

Hæc doctrina videtur esse ad mentem . Egid. in 2. dist. 40. quæst. 1. ar. 2., ubi docet, actus externos bonos, vel malos esse quædam bona, & quædam mala secundum se, atque addere super bonitatem, & malitiam actus interni . De hac ergo bonitate, & malitia loquendo, diximus in Conclusionem, esse diuersam in actu interno, diuersam in externo ; quod patet ex dictis, quia vna est prior, alia posterior, vna dependet à iudicio, & libertate operantis, alia minimè .

17. Ex his sequitur Quarta Conclusio: Habens, & voluntatem, & actionem bonam, vel malam, habet maius meritum, vel demeritum extensiuè præ alio, qui habet tantum voluntatem bonam, vel malam. Probatur hoc ex doctrina communi Theologorum cum D. Thoma 3. p. qu. 96. & Ægid. in 2. dist. 40. q. 1. ar. 2. de Aureola, seu Laureola, quæ datur Martyribus, Virginibus, & Doctoribus, non tamen iis, qui habuerunt voluntatem tantum martirii, etiam si intensissimam, sed iis, qui actu perpeffi sunt martirium, & qui actu functi sunt officio docendi; immo in ipsi Martyribus adest specialis claritas in cicatricibus, & in membris, quibus passi sunt. Et vniuersaliter, vt ait Ægid., Beati habent speciale gaudium de actibus bonis externis diuersum à gaudio bonæ voluntatis; & damnati tristitiam specialem de actibus malis externis; & post corporum resurrectionem penam, seu dolorem specialem in partibus corporis, per quas flagitia, & peccata exercuerunt. Immo etiam in hac vita verè penitentes affligunt se specialiter in illis membris, vel partibus corporis, per quas cognoscunt, se Deum offendisse; & secundum Iura delinquentes puniuntur in parte corporis, qua deliquerunt. Hinc est illud: *Quantum se in delicijs glorificauerat, tantum sibi tormentum, & luctum dabat.*

18. Adest etiam ratio; quia actus externus bonus cedit in particularem gloriam Dei, & actus externus malus est particularis eius offensa; quia conseruatio ordinis cedit in gloriam, & perturbatio ordinis in offensam ordinantis. Hinc omnes creaturæ etiam insensibiles dicuntur laudare, & glorificare Deum eo ipso, quo in suis motibus ordinem seruant à Deo statutum; ergo dignum est, vt retribuatur operanti non tantum pro actu interno, sed etiam pro externo bono, vel malo. Item: adest speciale donum, seu beneficium gratiæ in eo, qui exequitur suas bonas voluntates præ eo, qui exequi non potest; & speciale iudicium Dei in eo, qui finitur implere suas cupiditates, vt docet Augustinus in Enchirid. cap. 32., & alibi: vnde debentur Deo gratiæ speciales pro actibus externis bonis; ergo etiam adest specialis retributio pro actu externo.

19. Hoc meritum, & præmium, quod habetur de actu externo Ægid. D. Thomas, Caiet., Capreol., Riccar., Duran., Valen., Auerfa, & alii dicunt esse accidentale, nõ essentiale; essentiale vocantes, quod a Deo tribuitur attenta conditione actus, quatenus liber est; accidentale verò, quod propter alias circumstantias illi correspondet. Ægid. autem dist. 40. loc. cit. vocat præmium essentiale gaudium, quod habetur de bono increato, idest, Deo; accidentale verò gaudium de bono creato, idest, de bonis operibus, quæ fecimus in charitate. Verum, quamuis actus non sit dignus præmio, vel pæna, nisi sit liber, tamen libertas est

est conditio requisita ad hanc dignitatem, non ipsa ratio, vel fundamentum dignitatis, immo hoc est bonitas, vel malitia actus respectu sui obiecti, circumstantiarum, & finis; quare non rectè dicitur, vnum præmium correspondere actui, quia liber est, & aliud correspondere ei propter alias circumstantias. Insuper; circumstantiæ non contradistinguuntur à libertate actus, sed ab obiecto, & fine; ergo inaniter dicitur, aliud præmium correspondere actui, quia liber est, aliud propter alias circumstantias. Tandem: actus externus non est circumstantia actus interni; ergo non debet dici præmium correspondens actui externo correspondere circumstantiæ actus liberi.

20. Dictum Ægidij non pertinet ad præsentem quæstionem. Sed illud est explicandum (& in hoc consistit difficultas huius rei, ne videatur hæc quarta Conclusio repugnare primæ) quomodo præmium, vel pœna correspondeat actui externo secundum se, seu propter ipsum, cum omnis dignitas, & indignitas, seu meritum, & demeritum supponat libertatem actus, & vna sit libertas actus interni, & externi, quæ ratione vna dicitur culpa, & laudabilitas amborum?

Dicendum ergo, quòd per actum externum operans non habet, aut laudabilitatem, aut culpam, & vituperabilitatem distinctam à laudabilitate, & culpa actus interni, vt in prima Conclusione dictum est, licet habeat propriam bonitatem, & malitiam naturalem, vt dictum est in tertia Conclusione; & tamen potest præmiari etiam propter opera externa, vt, scilicet, habeat gaudium non tantum de actibus internis, sed etiam de externis; & similiter malè operans subeat pœnam etiam pro actu externo malo; immo, vt in ipsis membris, per quæ exercentur actus boni, vel mali habeat specialem gloriam, aut pœnam; sic, scilicet, vt propter actum internum coniunctum cum externo, operans mereatur gaudere de vtroque, si boni fuerint, vel de vtroque dolere, si mali; & ideo Nos diximus in hac quarta Conclusione, quòd volens, & operans habet maius meritum extensiuè, non intensiuè, eo quia propter actum externum secundum se non potest habere particulare meritum, vel culpam, sicut potest propter actus internos; exempli gratia: si sint duo, quorum vnus habeat actum charitatis vt duo, alius vt octo, iste posterior habet maiorem laudabilitatem, & meritum intensiuè, quia quilibet gradus talis actus est capax laudabilitatis, & meriti. Sed si sint duo habentes æqualem intensiorem actus interni, & vnus habeat etiam actum externum, iste habet maius meritum extensiuè, idest meretur, vt gaudium eius etiam sit de actu externo tamquam de obiecto, & similiter retribui ei potest etiam in membro exteriori, per quod exercuit talem actum; non habet autem maius meritum intensiuè, quia hoc non potest haberi præcisè per actum externum. Volens igitur, & præimpotentia

non

non exequens habet totam bonitatem, & malitiam moralem, siue, totam laudabilitatem, & culpam exequentis, non tamen totam bonitatem, & malitiam naturalem, atque adco, nec totum præmium, quod habet exequens.

C A P V T XXXXIV.

Soluuntur Argumenta contra prædicta.

1. **Q**UOD actus internus ultra internum addat nouam imputabilitatem siue ad culpam, siue ad meritum, opinatur Scotus Quodl. 18. ar. 3. Alen. 4. p. quæst. 17. membro 7. ar. 5. Lich. in 2. dist. 42. cæterique Scotistæ, & problematicè defendit Angles in 2. dist. 40. quæst. 1., credit tamen Valen. Scotum non discedere à communi sententia; & reuera supposita nostra explicatione, vix potest esse in hac re controuersia.

Arguunt primò Scotistæ, Alen., & alij authoritate Augustini 13. de Trin. cap. 5., vbi sic ait: *Mala voluntate quisque miser efficitur, sed inferior potestate, qua desiderium malæ voluntatis impletur*; simile dicit Epist. 121. ad Probam Viduam cap. 5. Si autem quis miserior efficitur executione malæ voluntatis, sequitur, ipsum contrahere maiorem culpam, & mereri maiorem pœnam.

Respondetur primò, Argumentum nimis probare, nimirum, quòd sit peior executio mala, quàm voluntas mala, quod nullus dixit: Secundò, Augustinum non comparare voluntatem solam ad executionem solam, sed voluntatem solam ad voluntatem cum executione, & dicit esse miseriorem, qui malè vult, & malè facit, quàm, qui tantum malè vult. Cuius rei plures possunt assignari rationes; primò. Quia plus peccat extensiuè, seu habet plures actus deordinatos, vt capite præcedenti diximus. Secundò. Quia ex executione solet voluntas intendi, & confirmari in malo propter perceptionem voluptatis, vel commodi. Tertiò. Quia potestas exequendi voluntatem malam solet esse incentiuum cupiditatis, quæ è conuersò refrænatur ex impotentia se explendi, & ad hoc videtur directius respexisse Augustinus, dum dixit, hominem fieri miseriorem potestate, qua desiderium malæ voluntatis impletur; vt enim ipsemet ait Epist. 120. ad Honoratum: *Si peccatoribus liceret, in illis externis, qua sunt in peccatis, impunè semper volui, & inuolui, profectò nunquam ad Deum vellem accedere*. Ex nullo horum sequitur, multiplicari culpam propter opus externum; quomodo autem ex eo augeatur meritum pœnæ in quarta Conclusionem capitis præcedentis dictum est.

2. Ar.

2. Arguitur 2. alia autoritate Augustini, quæ à nobis etiam aliata est capite præcedenti; quia, scilicet, adest nouum beneficium gratiæ in eo, qui exequitur bonam voluntatem, comparatione eius, qui exequi non potest. Sed ex hoc tantum sequitur, adesse maius meritum extensiuè, non verò multiplicari culpam, vel laudabilitatem; vt ibi etiam dictum est.

3. Arguitur tertio autoritate Ambrosii lib. 1. Offic. cap. 30. & refertur in capite; *Non satis est dist. 96. : Non satis est velle, nisi studeas, & bene facere.*

Respondet Glosa ibidem, verum esse, cum facultas adest, & necessitas instat, aliàs sufficit bona voluntas cum charitate, & allegat ad id caput *Dua*, dist. 45., quod desumptum est ex Augustino homil. 6. ex. 50. Potest etiam dici, id intelligendum esse, quatenus debemus habere voluntatem etiam efficacem, non tantum simplicis complacentiæ benefaciendi; qui enim bene vult, & non bene facit, supposito, quod possit, non efficaciter bene vult; id ergo dicit Ambrosius, non satis esse; quia non sufficit sola complacentia boni operis, sed tenemur habere voluntatem efficacem, immo & opus ipsum, si possumus.

4. Arguitur quarto. Quia inter Errores Petri Abaylardi dānatos ab Ecclesia, vnus est, quod voluntas sola à Deo remuneratur, nec per opera homo efficitur melior, aut peior.

Respondet Arimin., reuera id non reperiri inter articulos Abaylardi, quos recenset Bernardus, sed tantum in artic. 13. haberi, quod homo non efficitur melior, aut peior per opera; quod quidem est meritò damnatum, quia sonat, neque actus internos esse bonos, vel malos. Hanc Arimin. Responzionem sequuntur Capreol., Valen., Vasq., Azorius, Auerfa, Lorca, & alij. Potest etiam dici, meritò damnatum esse dictum illud; nam, vt Nos diximus capite præcedenti, per opera externa augetur meritum, vel demeritum extensiuè, atque adeo etiam ipsa remunerantur à Deo. Insuper; opera externa habent propriam bonitatem, & malitiam, quatenus sunt iuxta, vel contra ordinem externum rerum; ergo etiam per ipsa homo efficitur melior, vel peior.

5. Arguitur quinto. Actus externus est per se bonus, vel malus; ergo ex eo augetur, & multiplicatur meritum, vel culpa operantis.

Antecedens probatur multipliciter: primo; quia actus externus specialiter præcipitur, & prohibetur; præcipitur enim, vt faciamus eleemosynam, non tantum, vt facere velimus; vnde adest illud prima Ioann. 3. *Filioli, non diligamus verbo, neque lingua, sed opere, & veritate.* Similiter in Decalogo dicitur: *Non machaberis, non furtum facies;* & postea subditur: *Non concupisces;* vbi apparet, non solum specialiter prohiberi actum externum, sed primò externum, deinde internum.

Secun.

Secundò. Quia actus internus prohibetur, vel præcipitur propter externum; ergo est bonus, vel malus propter externum; Antecedens patet, ideo enim malum est velle occidere, vel furari, quia malum est occidere, vel furari, & simile est de actibus bonis. Tertiò. Quia, cum Nos etiam diximus: Beati habent gaudium speciale de actibus bonis externis, & damnati tristitiam specialem de actibus externis. Quartò. Quia actus externus Martyrii, & receptio Sacramentorum habet speciale meritum ex opere operato, quod non habet sola voluntas quantumvis intensa. Quintò. Quia actibus externis imponuntur pænæ per lura, tum Ciuilia, tum Canonica, quæ non imponuntur actibus internis: hæretico enim proferenti suam hæresim verbo, vel scripto, imponitur pœna excommunicationis, quam non incurrit hæreticus purè mentalis; percursor Clerici excommunicatur; occidens, vel mutilans incurrit irregularitatem, quas pœnas non incurrunt, qui solùm habent voluntatē, etiamsi intensissimam ista faciendi. Sextò. Quia actus externus perficit internum, quantumvis enim sit intensa voluntas numquam est perfecta, nisi perueniat ad opus.

6. Pro Argumento, & eius prima Confirmatione disputant Scholastici; an malitia conueniat primò actui interno, an externo. Scotus, Bonau., Duran., Gabr., & alij in 2. dist. 42. dicunt, malitiam, & bonitatem ex actu interno refundi in externum. Thomistæ vero Corrad., Ferrar., Viçtor., Valen., Salas, Auerſa, & alij dicunt, bonitatem, & malitiam obiectiue quidem conuenire actui externo antecedenter ad internum, formaliter tamen, & in executione, seu, quoad actualem existentiam conuenire actui externo dependenter ab interno; & probāt; quia præcepta per se, & directè cadunt supra actum externum; vt: non occides, non furaberis; ergo malitia, atque adeo etiam bonitas aliquo modo primariò reperitur in actibus externis.

7. Hæc fundantur in doctrina illa de bonitate, & malitia obiectiua, de qua alias diximus. Et non satis explicatur, qua ratione eadem bonitas, vel malitia obiectiue conueniat actui externo ante internum; formaliter verò dependenter ab interno. Respondendum est ergo ad Argumentum iuxta tradita à nobis capite præcedenti Conclusionem tertiam; actus externus est per se bonus, vel malus bonitate, vel malitia naturali, quatenus, scilicet, est iuxta, vel contra ordinem externum rerum, conceditur; bonitate, vel malitia morali, idest, ratione culpæ, & laudabilitatis, negatur; actus enim, licet sit malus, vel bonus, non potest deputari ad culpam, vel ad laudem, nisi sit liber; & quia actus externus non est per se liber, sed tantum prout dependet ab interno, ideo, &c. Per legem autem, & maximè Diuinam prohibentur tum actus externi, tum interni; & vniuersaliter, quandocumque prohibetur actus externus,

nus, prohibetur quoque volitio illius; unde eo ipso, quo prohibetur fornicatio, seu, mæchia prohibetur etiam voluntas fornicandi, seu, concupiscentia. Nihilominus specialiter dictum est in Decalogo: Non concupisces, etiam postquam dictum erat: non mæchaberis; ne putarent Hebræi, solum opera mala externa puniri, ut culpas apud Deum, non actus internos, seu, opera cordis. Hanc enim sententiam versatam fuisse inter eos potest apparere ex Iosepho clarissimo eorum Scriptore, qui eam tenere videtur. Igitur malitia naturalis actus externi præcedit malitiam interni: hæc enim causatur ab illa: malitia verò moralis, è contra; hæc enim est in externo prout dependet à ratione, & voluntate, atque adeo prout dependet ab interno.

8. Ad secundum respondetur, actum internum præcipi, vel prohiberi propter externum, quia externus est bonus, vel malus naturaliter, non quia ratio culpæ sit primò in actu externo, deinde interno; immo ipse actus externus non deputatur ad culpam, nisi dependeat ab interno libero.

Ad tertium respondetur, ex illo Argumento non plus sequi, nisi quòd ex opere externo bono, vel malo augeatur extensivè laudabilitas, vel culpa operantis; unde ad hoc confirmandum illud attulimus Capite præcedenti Conclusionem quartam.

Ad quartum dicitur, imponi penas actibus externis cum imperantur ab internis, non verò actibus externis secundum se; non potest enim Ecclesia, vel Princeps tēporalis imponere penas actibus merè internis, quia isti non possunt cadere sub cognitione, vel iudicio humano; quare, cum culpa interna non possit cognosci humanitè nisi per actum externum, hinc puniuntur non volentes tantum, sed volentes, & exequentes; unde penæ quædam ligant facta quædam occulta, quæ sunt occulta tantum per accidens; ut, si hæreticus mētalis prodat verbo, vel scripto suam hæresim, incidit in excommunicationem, licet nullus audierit, vel legerit, quia illud est ex natura sua probabile in iudicio, & tantum per accidens occultum, quatenus, scilicet, nullus adfuit proferenti, vel scribenti, ut ait Nauarrus capite *Cogitationis de Penitentia* dist. 1., quod indicio est, etiam iura humana detestari pravam voluntatem, sed quia voluntas non apparet iudicio humano, nisi per facta externa, ideo non datur pœna, nisi positis actibus externis. Item: actus externi specialiter turbant publicam tranquillitatem, quam per se respiciunt iura humana, & inferunt damnum alteri; ideo ex ipsis imponuntur penæ.

Ad quintum de Martyrio, & perceptione Sacramentorum dicitur, in ipsis esse peculiarem rationem, quia habent meritum ex opere operato, & tamen non deputantur ad laudem, vel meritum, nisi liberè fiant;

B b b

quare

quare, licet in actibus externis præcisè non possit fundari ratio culpæ, vel laudis, & meriti, possunt tamen ipsi habere specialia priuilegia, ut ait Vega .1., ut operanti retribuatur etiam pro ipsis, licet meritum fundetur in actu interno.

Ad vltimum iam dictum est Capite præcedenti quam ratione actus externus perficiat internum; non enim perficit in moralitate, sed quatenus actus internus consequitur suum finem per externum.

9. Ex his apparet, non rectè Caiet. 2.2. qu. 124. ar. 3., quem sequitur Nauarrus in Capite *Magna* de Pœnitentia dist. 1. dixisse, maiorem esse voluntatem, seu charitatem in eo, qui patitur actu martyrium, quàm in eo, qui desiderat tantum: Cuius oppositum ait Augustinus de Bono Cōiug. cap. 21., multos .s. esse in eadem virtute animi, qua fuerunt Martyres, quibus tentatio deest, ut quod intus est in conspectu Dei, etiam in hominum notitiam procedat. Et addit, non esse impar meritum patientiæ in Petro, qui passus est, quàm in Ioanne, qui passus non est; eandemque, immo maiorem continentiam in dispositione animi fuisse in Abraham, qui nuptias copulauit, quàm in multis, qui cælibes vixerunt. Potest igitur esse maior Charitas, seu voluntas patiendi in eo, qui non tolerat martyrium, quia, scilicet, persecutor non adest, quàm in actu Martyre, idque ut certum supponit Abulen. qu. 20. in cap. 13. *Matt.* ad 3. Nec enim ex positione, vel carentia actus externi licet inferre, maiorem, vel minorem voluntatem, quando actus externus deest ex sola impotentia. Certè non maiorem charitatem, aut fortitudinem videtur habuisse S. Dominus, qui persequentes fugiens gladio transuerberatus occubuit, quàm SS. Franciscus, Romualdus, Antonius, Tereſia, qui persecutores quæſierunt, ut paterentur, & tamen re Martyres nō fuerunt. Hæc videtur sententia Christi Domini, qui magis laudauit pauperem viduam pro duobus minutis, quia plures non poterat, quàm Hebræos diuites pro muneribus longè maioribus; & eandem laudem merita fuisset illa vi sua, & si præ impotentia nihil dare potuisset. Frustra autem Caiet. affert pro se verba Christi Domini: *Maiorem charitatem nemo habet, ut animam suam ponat quis pro amicis suis*; ubi perpendit, non dictum esse, ut velit ponere, sed, ut ponat; frustra, inquam, hæc affert; quia potest dici, Christum loquutum esse de charitate externa, seu prout exhibita, & ostensa actu externo, quia inter hos nullus magis indicat charitatem, quàm permissio martyrii; vel, quod ly ponat contradistinguat a non volente ponere, non a non ponente, quia occasio non adest.

10. Arguitur sexto. Qui desiderat habere tantam charitatem, quātam habuit D. Paulus, non continuò habet illam, vel meritum eius; ergo neque qui desiderat facere opus bonum externum, habet meritum

tum illius ; ergo ex opere externo augetur meritum , vel culpa operantis .

Respondetur negando Consequentiam ; quia actus externus non addit nouam rationem voluntarij supra internum , quæ ratio voluntarij , seu , liberi requiritur ad fundandum meritum , vel culpam ; charitas autem est actus voluntatis diuersus à desiderio habendi ipsam ; nec rursus , qui desiderat habere charitatem D. Pauli habet tantam intentionem , seu amorem voluntatis , quantam ipse D. Paulus ; non ergo est eadem ratio de actu interno , & externo , ac de desiderio charitatis , & de charitate ipsa .

II. Arguitur septimò . Si tantum meritum habet qui vult dare eleemosynam , & præ impotentia non dat , quantum qui dat ; sequitur , quòd , si quis haberet voluntatem dandi eleemosynas infinitas , haberet meritum infinitum . Consequens est absurdum ; ergo , & Anteced.

Respondetur primò ad Antecedens , quòd illud vtique verum , est stante æqualitate voluntatis ; sed non solet adesse hæc æqualitas ; nam qui de facto dat , sentit detrimentum suorum bonorum , quod non sentit , qui dat tantum affectu , atque adeo maior ostenditur virtus in illo , qui superat affectum circa diuitias , & dolorem ex amissione earum ; & insuper , voluntas ex opere solet intendi . Pro Consequenti verò plura disputant Recentiores , vt decernant , an sit possibilis voluntas erogandi infinitas eleemosynas , & , an sit possibile meritum infinitum ; quæ non videntur necessaria ad propositum . Dicitur ergo breuiter , quòd non crescit meritum eleemosynæ quantum crescit ipsa eleemosyna , nisi crescat etiam voluntas ; vnde dans æqualem , vel minorem ex maiori voluntate , tantumdem , vel plus etiam mereri potest , ac qui dat maiorem , vt patet in vidua , quæ duo minuta misit in Gazophylatium ; quare ex infinitate eleemosynæ sicut non arguitur voluntas infinitè intentæ , ita neque meritum infinitum ; si tamen daretur voluntas infinitè intentæ , haberet meritum infinitum .

C A P V T XXXXV.

Ostenditur qua ratione necesse sit in confessione Sacramentali aperire non tantum voluntatem , sed etiam actum externum .

I. **A**rguitur vltimò contra superius dicta ; quia si actus externus non multiplicaret culpam vltra actum internum , non effet

Bbb 2

necel.

neceſſe in Confefſione Sacramentali aperire etiam actum externum, ſed ſufficeret ſe accuſare de interna voluntate; etenim hoc ſufficeret ad explicandam culpam; ſed id eſt contra doctrinam, & praxim Eccleſiæ, ergo ex actu externo multiplicata culpa. Quia autem hæc difficultas videtur gravis, ideo placuit eam ſpeciali capite explicare.

Reſpondet Vaſquez, requiri explanationem actus externi, quia ex eo deriuatur culpa in internum. Sed hoc eſt falſum; potius enim actus externus deputatur ad culpam propter internum, quam è conuerſo: vnde ſi ſiant actus externi mali, & non ex actu interno libero, non deputantur ad culpam. Præterea: licet malitia actus externi reddat culpabilem actum internum liberum (ideo enim culpa eſt velle occidere, quia malum eſt occidere) tamen ad hoc non requiritur actualis exiſtentia actus externi, ſed ſufficit exiſtentia obiectiua volita; ipſū enim velle occidere, etiam ſi actu non ponatur occiſio, eſt culpa, & ea ratione, quia occidere eſt peccatum; ſtat ergo dubium, quare ultra actum internum malum neceſſe ſit aperire actum externum, itaut non ſufficiat dicere, habui voluntatem occidendi, ſed etiam neceſſe ſit dicere: de facto occidi.

2. Lorca ait, explicandum eſſe actum externum, quia ſine eo non poteſt ſufficienter explicari internum; ſi enim, inquit, qui furatus fuit, dicat, habui voluntatem efficacem furandi, quam propter impedimenta non impleui, mentitur; ſi autem dicat, quod impleuiſſet, ſi ad fuiſſet facultas, etiam videtur mentiri: indicat enim, ſe eam non impleuiſſe. Si autem dicat abſolutè: habui voluntatem efficacem furandi, poteſt Confefſarius dubitare, ne pœnitens fallatur, putans efficacem, quæ non fuit; debet ergo ab illo quærere: vnde nouerit ſuam voluntatem fuiſſe efficacem; cui interrogationi aliter ſine mendacio ſatisſieri non poteſt, niſi fatendo actum externum furti; atque hanc rationem ait Lorca eſſe cæteris faciliorem.

Sed reuera videtur inepta; concernit enim neceſſitatem explicandi actum externum, non aliunde oriri, quàm ex neceſſitate explicandi actum internum; ergo, ſi poſſet explicari actus internum ſine externo, non eſſet neceſſe fateri externum; hoc autem nullo modo eſt dicendum. Secundò. Supponit ad eſſe debitum explicandi efficaciam voluntatis, etiam ſi non adſit debitum explicandi actum externum, quod eſt gratis dictum, immo etiam falſò; nam gradus intenſionis voluntatis non ſunt neceſſariò explicandi in confefſione, quia tantum aggrauant culpam; circumſtantiæ autem tantum aggrauantes ex plurimorum ſententia, non ſunt neceſſariò explicandæ; & præterea gradus intenſionis actus vix cognoscuntur. Præterea. Voluntas efficax, & inefficax de eodem actu malo æquè ſunt peccata mortalia, vel venialia. Si ergo de facto ad eſt
ne;

necessitas explicandi efficaciam voluntatis, inde adest, quia adest necessitas explicandi actum externum, ex quo innotescit efficacia voluntatis. Lorca ergo ita inuertit res, ut causam assignet pro effectu, & effectum pro causa: quia enim est explicandus actus internus, ideo explicanda est, seu potius innotescit efficacia voluntatis; ipse autem è contra ait, ideo explicandum esse actum externum, quia est explicanda efficacia voluntatis.

3. Lugo de Sacram. Pœnit. disp. 16. sect. 9. quæst. 449. dicit, explicandum esse actum externum, quia etiam ipse est propriè peccatum; definitur enim peccatum, factum, dictum, concupitum contra legem; sed tenemur explicare omnia, & singula peccata; ergo tenemur explicare etiam actus externos, siue multiplicent, siue non multiplicent culpam. Idem approbat Auersa 1.2. qu. 20. sect. 5. addens, non esse quærendum huius rei aliam rationem, nisi præceptum Christi ita ab Ecclesia intellectum, quod antea dixerat Nauar. in Manu. præl. 7.

Sed ego non video, quare non possit quæri, cur necesse sit fateri actus externos, etiam si sint peccata, si ipsi non multiplicent culpam: confessio enim fit ad explicandas culpas peccantium, ut deleantur per absolutionem Sacramentalem; unde actus externi mali, qui non deputantur ad culpam propter defectum libertatis, non sunt necessariò aperiendi; ergo stat dubium, quare Ecclesia sic intellexerit præceptum Christi Domini, ut necesse sit aperire actus externos, etiam si ipsi non multiplicent culpam. Præterea: in copula fornicaria etiam oscula, & tactus sunt peccata, & tamen sufficit absolutè fateri copulam. Insuper; tunc necesse esset ultra actum externum fateri etiam internum, quia sunt duo actus mali, siue duo peccata.

4. Alii dicunt, explicandos esse actus externos; tum quia quâdoque subduntur censuris, & pœnis; tum quia quâdoque sunt reservati; tum quia propter ipsos affertur scandalum proximo; tum quia ratione ipsorum facienda est aliquando recompensatio, ut in peccatis contra Iustitiam: hæc autem omnia scire debet Confessarius, ut possit consulere conscientia pœnitentis.

Hæ rationes bonæ quidem sunt, sed, ut apparet, non sunt vniuersales; quare sequeretur, posse dari casum, in quo non esset necessariò explicandus actus externus malus; id autem nullo modo est concedendum. Rursus: Reservatio casuum supponit necessitatem confitendi actum externum, neque enim hæc necessitas nascitur ex reservatione; ergo non assignatur ratio illius necessitatis.

5. Dicendum ergo, adesse debitum explicandi actum externum prauum ultra internum, quia habet peculiarem malitiam, qua turbatur ordo externus rerum, & læditur ius alterius, quod debet compensari, idq; scien-

sciendum est à Confessario, ut imponat convenientem satisfactionē. Læditur, inquam, ordo rerum, violaturq; ius Legislatoris, cū peccans utitur facultate, aut membro, aut instrumento contra voluntatem eius; qui enim fornicatur non solum turbat ordinem internum rerum, & lædit ius Dei, quatenus abutitur facultate voluntatis ad volendum obiectum contra Dei prohibitionem; sed etiam turbat ordinem externum, & lædit ius Dei, quatenus utitur potentia corporea, instrumentis seminalibus, atq; ipso semine contra voluntatem Dei prohibentis, ne his ad fornicandum utamur; ideoque diximus supra Cap. 43., quod actus externus habet propriam malitiam naturalem distinctam à malitia actus interni, quia, scilicet, est contra ordinem externum rerum. Hæc autem læsio ordinis externi, & iuris, seu offensa non habetur per solam voluntatem fornicandi quantumvis intentam; sed omnis offensio, & læsio requirit satisfactionem; ergo debet satisfieri Deo, non tantum pro abusu voluntatis, sed etiam pro abusu membrorum, & seminis; hinc maior pena, seu satisfactio imponi debet fornicanti opere, quam voluntate tantum, & sic de alijs actibus pravis externis, quibus etiam quandoque læditur ius alterius hominis, aut Principis, aut Communitatis; hanc autem satisfactionem Confessarius debet imponere; ergo ipsi aperiendi sunt non tantum actus interni pravi, sed etiam externi. Hinc verè pœnitentes specialiter se affligunt pro actu pravo externo in ipsis membris corporis, quibus eum exercuere [de quibus plenæ sunt historię] dolentes, quod subministraverint ea, ut ait Apostolus Rom. 6. & 12. arma satanæ, & iniquitati, quod etiam erga reos iura humana præscribunt. Hinc Hieron. in Epitaphio Paulæ ipsam Paulam dicentem refert: *Turpanda est facies, quam contra Dei præceptum purpurisso, & cerussa, & stibio sepe depinxi. Affligendum corpus, quod multis vacavit delitijs. Longus risus perpeti compensandus est fletu. Mollia linteamina, et serica pretiosissima asperitate cilicij cōmutanda.*

C A P V T XXXXVI.

An, si actus externus sit bonus, vel malus, volitio quoque eius sit bona, vel mala? Differitur primò de volitione efficaci absoluta.

1. **Q** Vandoquidem comparauimus actum internum ad externum, quantum ad multiplicationem, vel augmentum culpæ, & laudabilitatis, prosequendo comparisonem, quærimus: an ex bonitate, vel malitia actus externi semper refundatur bonitas, vel ma-

malitia in incertum, seu volitionem eius.

Actus autem interni, seu volitiones tripliciter se habere possunt circa externos; vel absolute, & efficaciter; vel ineffaciter, seu per simplicem complacentiam; vel conditionatè. Absolute, & efficaciter, ut, cum quis determinatè proponit exercere actum externum, utpotè dare eleemosynam, vel furari; non enim hic sumitur efficacia pro cōiunctione ad effectum, sed pro proposito determinato habendi effectum, itaut haberetur, si posset. Ineffaciter, seu per simplicem complacentiam, aut desiderium, ut, cum desideratur actus externus, vel adest complacētia de illo, non tamen determinatè proponitur exercendus. Conditionatè, cum limitatur voluntas secundum aliquam conditionem, ut; facerem eleemosynam, si pauper occurreret; comederem carnes, nisi esset dies ieiunij.

2. Quoad primos actus, idest, absolutos, & efficaces, certum omnino est, semper esse bonos, vel malos, dunt sunt de actibus externis bonis, vel malis. Salua tamen illa regula, quòd ad bonitatem actus requiritur, ut ipsa bonitas obiecti sit per se volita, ad malitiam verò sufficiat esse cognitam, vel debuisse cognosci, itaut culpabiliter ignoretur. Paret hoc; quia aliter non adesset ratio, cur vilis actus internus habens pro obiecto actum externum bonum, vel malum, esset bonus, vel malus. Quare enim volitio dandi eleemosynā bona est, nisi quia dare eleemosynam bonum est? Et, cur volitio furandi mala est, nisi quia furari malum est? Præterea: intantum volitio habens pro obiecto actum externum est bona, vel mala, inquantum tendit ad conservandum, vel turbandum ordinem rerum; sed intantum talis volitio tendit ad conservandum, vel perturbandum ordinem rerum, inquantum talis actus externus est iuxta, vel contra talcm ordinem; ergo intantum talis volitio est bona, vel mala, inquantum actus externus est bonus, vel malus. Atque is videtur esse communis sensus hominum, atque adeò hoc notum lumine naturæ.

Quodlibet ergo præceptum de faciendo actu externo obligat ad volendum illum; & quolibet prohibitio de actu externo est prohibitio volitionis illius, absolutæ, scilicet, & efficaciæ, de qua loquimur, siue præceptum sit naturale, siue positivum, siue Divinum, siue humanum. Nec villa autoritas est, quæ valeat ista seiungere: quamvis enim præceptum, vel prohibitio sit positiva, atque adeò iuxta beneplacitum superiorum, nihilominus ex natura rei est, ut præceptum, vel prohibitio actus externi liget etiam internum: non enim præcipitur, vel prohibetur actus externus, ut accidens fortuito, sed ut à libera voluntate; atque adeò, dum ipse præcipitur, vel prohibetur, præcipitur etiam, & prohibetur volitio, absoluta, nimirum, & efficax.

3. Exstat quidem in Regula Clericorum Minorum declaratio, quòd quar-

quantum eorum votum solemnè prohibeat tantum externos actus procurandi, & acceptandi dignitates extra Religionem, non autem internos. Sed hoc non est ita intelligendum, quasi procuratio talium dignitatum sit prohibita, & non voluntas procurandi; sed, quòd non sit uniuersaliter prohibita voluntas ascendendi ad dignitates, idest, etiam ex præcepto eius, qui potest id præcipere; votum enim tantum est de non habenda voluntate procurandi, non verò de non habenda voluntate, ut sibi conferatur dignitas à Summo Pontifice, qui præcepto obstringere potest ad acceptandum; quare hæc voluntas esset mala ex communibus legibus contra ambitionem, non verò ex vi illius specialis voti, ut rectè notat Auerſa 1.2. quæst. 19. sect. 2.

4. An autem ex aliqua ignorantia possit fieri, ut voluntas absoluta, & efficax de actu externo malo non sit peccatū, concedit Granad. controu. 6. tract. 5. disput. 3. sect. 2.; ut, scilicet, si quis per errorem inuincibilem putet, ex præcepto prohiberi actum externum, & non volitionem, hic habendo talem volitionem non peccet; immo hunc errorem olim versatum fuisse inter Hæbreos ait ipse.

Sed in primis per hunc errorem ad summum fieri posset, ut illa volitio non deputaretur ad culpam; non verò, quòd non esset peccatum, idest, actus præaus, seu deordinatus, ut in similibus pluries diximus. Secundo. Talis error non videtur posse esse inuincibilis; vnusquisque enim nouit, vituperandum esse eum, qui vult facere opus malum; & utique, cum prohibetur actus externus, prohibetur, ne uelimus facere eum; non enim prohibetur, ne eueniat à casu, uel uiolentia; & hoc uidetur notum apud omnes; ergo non uidetur posse accidere, ut quis putet errore inuincibili, malum esse facere opus externum, & non esse malum, uelle absolute, & efficaciter facere illud. Error autem Iudæorum, quem Nos etiam commemorauimus in præcedentibus, fortasse fuit, quòd crederent, se non puniendos à Deo propter solum actum internum; sicut legibus humanis nemo propter illos solos punitur; non uerò, quòd extimarint, non esse peccatum, uelle efficaciter facere actus prohibitos; uel putarunt, quòd non esset prohibita sola complacentia actus mali.

C A P V T XXXXVII.

De Volitione inefficaci, seu simplici complacentia actus externi boni, uel mali moraliter.

1. **A**N autem simplex complacentia, seu, delectatio de actu externo bono, uel malo, sit bona, uel mala, in controuersia est apud

apud Doctores. Sed in primis explicandum est, quid intelligatur nomine simplicis complacentiæ, vel delectationis de opere externo; cum enim opus externum, quandiu non est, non possit delectare, nisi ut mente recogitatum; dupliciter potest delectatio se habere ad ipsum, ut cogitatum, ut cum D. Thoma 1.2. quæst. 74. art. 8. communiter docent Theologi; primò, ut delectatio sit de ipsa cogitatione, seu, de opere, ut coniuncto per cogitationem tantum. Secundò, ut sit de ipso opere secundum se, idest, ut coniungibili nobis aliter, quam per cogitationem, seu, ut faciendo, itaut cogitatio se habeat, ut pura conditio tanquam approximatio obiecti, non verò, ut obiectum delectationis, immo tale obiectum sit ipsum opus; potest enim quis de fornicatione cogitans duobus modis delectari; vel de ipsa cogitatione, vel de ipsa fornicatione cogitata. Delectatio primo modo iuxta communem sententiam post D. Tho. loc. cit. non est peccatum ratione sui obiecti; nam, ut rectè ait idem D. Thomas, delectatio de cogitatione, sequitur inclinationem affectus in cogitationem; cogitatio autem de fornicatione secundum se, non est peccatum mortale; immo, quandoque sine omni peccato; ut, cum quis cogitat de ea ad prædicandum, vel disputandum; aliquando est peccatum veniale tantum, ut cum quis inutiliter de ea cogitat; ergo delectatio de cogitatione fornicationis non est peccatum mortale ratione sui obiecti. An autem delectatio de ipso opere cogitato, quod .s. opus sit peccatum mortale, sit etiam peccatum mortale, quamvis non adsit propositum illud faciendi; id quæritur in præsentia.

2. In hac re existimo dicendum: Falsum esse, nullam delectationem liberam de opere malo mortaliter esse malam mortaliter. Oppositum huius Conclusionis, ut probabile proponit Corduba lib. 1. quæst. 23. dub. 11., idque tribuit Martino de Magistris in tract. de Temperantia quæst. 3. de Luxuria; qui tamen non est apertè in tali sententia, ut expendit Vasquez. Defenditur autem absolute a quodam Moderno lib. de Peccatis cap. 20.

Tamen nostra Conclusio est ferè communis, & eam docent D. Tho. loco citato, quem sequuntur sui discipuli: Scotus in 2. dist. 41. §. sequitur secundum. Bonau., Gabriel, Carthusianus, Alen., D. Antoninus 1. p. tit. 5. cap. 1. §. 5. Silvester, Angelst., Nauarr., & alij ex Summistis. Probatur primò ex illo Iob. 21. : *Pepigi fadus cum oculis meis, ut ne cogitarem quidem de virgine; quam enim hereditatem haberet in me Deus desuper, & hereditatem omnipotens de excelsis?* Hoc autem, cum non possit intelligi de sola cogitatione, quæ potest non esse peccatum, necessariò intelligendum est de delectatione de virgine cogitata, ut explicat Glosa: unde Greg. lib. 21. Moral. cap. 3. : *Mentem, inquit, nequaquam cogitatio immunda inquinat, cum pulsat; sed cum hanc sibi per delectationem subiungat.*

Ccc

Sed

Sed illa cogitatio excludit ab hæreditate Dei; ergo est peccatū mortale.

3. Probatur 2. ex Augustino 12. de Trinitate cap. 12: *Nec sanè, inquit, cum sola cogitatione mens oblectatur illicitis, non quidem decernens esse facienda, tenens tamen, & voluens libenter, quæ statim, ut attigerunt animum, respui debuerunt, negandum est esse peccatum; sed longè minus, quàm si opere statuatur implendum, & ideo de talibus quoque cogitationibus venia potenda est, peccusque percutiendum.* Et paulò post: *Hæc quippe una persona est, unus homo est, totusque damnabitur, nisi hæc, quæ sine voluntate operandi, sed tamen cum voluntate animum talibus oblectandi, solius cogitationis sentiuntur esse peccata, per Mediatoris gratiam remittantur.* Quibus verbis, cum dicit, propter ista hominem esse damnandum, & insuper totum, idest, secundum animam, & corpus, manifestè ea damnat reatus mortalis. Item Ser. 46. de Verbis Domini cap. 6.: *Sunt qui rebus illicitis delectentur, & non consentiunt. Nondum perfecta mors est, sed quodammodò inchoata.*

Tertiò ex Hilario cap. 17. in Matt. cap. 4.: *Cum fornicationis, inquit, opere punitur illecebrosa visus transcurrentis affectio.*

Quartò ex Isid. lib. 2. de Summo bono cap. 39. & refertur capite Non solum 32. quæst. 7.: *Non solum, inquit, de commissa fornicatione peccatum regnat in homine, sed, si adhuc delectat, atque animam teneat.*

Probatur 2. ratione; quia delectari de homicidio proximi, vel alio quopiam gravi malo eius, peccatum mortale est odij. Item: delectari de fornicatione, vel adulterio est peccatum mortale, & sic de plerisque alijs; ergo falsum est, nullam delectationem de opere externo mortaliter malo esse peccatum mortale.

4. Probatur 3. ratione D. Thomæ. Conformari secundum affectum deliberatum ijs, quæ sunt peccata, est peccatum, sed qui complacet sibi deliberatè in ijs, quæ sunt peccata, conformatur eis secundum affectum; ergo peccat. Maior videtur nota, & etiam ostenditur ex opposito; nam complacere deliberatè in ijs, quæ sunt bona, bonum est. Minor verò patet; nam omnis affectus est conformatio voluntatis in obiectum; sed complacentia de obiecto includit affectum circa ipsum; ergo omnis complacentia de obiecto est conformatio voluntatis ad ipsum; ergo, si obiectum est peccatum mortale, etiam conformatio affectus in ipsum.

Respondet Modernus ille, quòd hæc ratio non valet de quacunque complacentia, sed de ea tantum, quæ includit desiderium perpetrandi actum malum; nam habere affectum deliberatum erga aliquod obiectum est velle illud, velle autem obiectum idem est, ac desiderare illud.

Sed hæc est ignorantia propriæ vocis; nam idem hic Author ait, se in hac quæstione loqui de complacentia, quæ non includat desiderium

rium faciendi; at complacentia sine affectu, & amore esse non potest; ergo non omnis affectus circa aliquem actum includit desiderium faciendi illum. Ad rationem autem eius dicendum est, quod habere affectum deliberatum erga aliquod, utique est velle illud, ut obiectum, vel rem; nam ipse affectus volitio est; sed non est velle illud, ut effectum ipsius volentis, id est, non est velle facere illud; nam utique velle, vel gaudere de bonitate, vel virtute Dei, non est velle facere Deum bonum, vel magnum. Potest ergo quis habere affectum erga fornicationem, exempli gratia, & complacere sibi in illa absque eo, quod velit, seu, desideret fornicari.

5. Contrā propositam Conclusionem arguit citatus Modernus. Si delectari de turpi cogitata tantum, & non volita esset peccatum mortale, etiam res turpes videndo, aut audiendo delectari esset peccatum mortale; at hoc est incredibile, & contrā communem sensum; nam omnes ad comédias accedunt, ubi videntur, & audiuntur, & luxuria, & raptus, & adulteria ficta, & furta, omniaque scelera cum summa delectatione. Item voluptuose leguntur apud Poetas multa scelera; & tamen neque comédijs adesse, neque Poetas legere mortale peccatum reputatur; neque ipsos comédos, qui res turpes repræsentant, neque Poetas, qui scribunt, culpæ mortalis reos facimus.

Respondetur, quod aliud est videre, audire, legere res turpes, ut de earum elegantī repræsentatione, narratione, descriptione delectemur; aliud est de ipsis rebus repræsentatis, lectis, auditis delectari; primū non est perniciosum, quamvis sit periculosum; quod de lectione Poetarum monet Augustinus lib. 1. Confess. cap. 2. Secundum verò perniciosum est, scilicet, delectari de rebus turpibus, & mortaliter peccaminosis; quæ duo aptissime à D. Tho. distincta iste Arguens discernere non potuit. Falsum etiam est, omnibus patere accessum ad comédias absque pudore, & conscientie scrupulo; nam viri graves, & honesti illas, & fugiunt, & prohibent ijs, quorum curam habent, si, nimirum, in eis res lascivæ repræsententur; virisque religiosi non licet ad eas accedere, propter periculum, scilicet, ne affectus à delectatione repræsentationis transcat ad delectationem de rebus repræsentatis, congaudeatque amantibus; ut loquitur Augustinus, dum se se invicem per flagitia fruuntur; quod in seipso accidisse dolet lib. 3. Confess. cap. 2. Et propterea Sacris Canonibus inhibetur Episcopis, & Sacerdotibus legere libros Gentilium, comédias, atque carmina Poetarum, ut patet dist. 37. cap. Episcopus, cap. Sacerdotes, & cap. Ideò prohibetur; ubi ea affertur ratio prohibitionis, quia, scilicet, fragmenta Poetarum per oblectamenta fabularum nimium mentem excitant ad incentiva libidinum. Si autem de sola lectione comédiarum id Sacri Canones dicunt, quid de ipsa repræsentatione

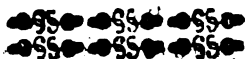
tionem dicerent; aut quanto magis hæc Ecclesiasticis viris intelligi debet interdicta?

6. Obijcit 2. Voluntas, seu, delectatio non est prohibita, nisi actus, unde nascitur, sit prohibitus; atqui cogitare quidvis, quocumque iure prohibitus, non est prohibitus; nam, & homicidia, & furta cogitamus sine peccato; ergo delectatio sequens talem cognitionem non est peccatum.

Respondetur; quod Argumentum probat delectationem de cogitatione non esse peccatum, quod utique verum est, sed quæstio præsens est; an delectatio de re cogitata, quæ sit mala, peccatum sit; huiusmodi autem delectatio non oritur ex cognitione, nisi tanquam ab approximatione, sed oritur, ut à causa per se ab obiecto; ergo Argumentum, nullum est.

7. Obijcit tertio. Si huiusmodi delectationes essent prohibita, vel essent prohibita iure positivo, vel iure naturæ; non iure positivo, nam nullum extat; non iure naturæ, quia tale ius est notissimum, & nemo post de eo dubitare, vel saltem posset reduci ad principia per se nota; at nullum argumentum est, quod ad per se nota hoc reducat; ergo tales delectationes non sunt prohibita iure naturali, vel saltem, non constat.

Respondetur, quod loquendo de delectationibus, quæ sunt de obiectis prohibitis iure naturæ, illa sunt prohibita iure naturæ. (de delectationibus de rebus prohibitis iure positivo dicetur infra) Negatur autem, omnia peccata contra ius naturæ esse omnibus manifesta, & hoc ius quantum ad omnia esse omnibus manifestum, licet sit manifestum quantum ad prima principia; de multis enim actibus disputatur: an sint contra ius naturæ, ut patet de pluralitate vxorum, de simplici fornicatione, &c. Debent tamen posse reduci ad principia per se nota; quamvis fortè non sit necesse, ut huiusmodi reductio sit evidens; & sic reducitur huiusmodi peccatum delectationis, de qua loquimur, quia, scilicet, peccatum est in affectu, seu in voluntate, atque adeo affectus deliberatus ad peccatum peccatum est; & hoc videtur per se notum; sed delectatio deliberata de re mala est affectus deliberatus ad rem malam, vel ipsam includit; ergo mala est.



C A P V T XXXXVIII.

*De simplici Complacentia actus prohibiti lege
natura.*

1. **D**efiniuimus cum communi, aliquam complacentiam de actu malo mortaliter esse mortaliter malam; nunc generaliter definiendum est, an quælibet talis complacentia sit mortaliter mala. In qua re tres sunt sententiæ. Prima generaliter affirmat. Secunda, distinguit, affirmans de complacentia actus mali ex lege naturæ; negans de complacentia actus mali ex lege positua. Tertia, quæ est Vasquez, docet, non esse attendendum, quo iure sit prohibitus actus, de quo est complacentia, sed, an ipsa complacentia sit contra aliquam virtutem, nec ne: eo quod, inquit, complacentia non sumit suam bonitatem, vel malitiam ab obiecto, de quo est, sed ab ordine conformitatis, vel difformitatis ad virtutem, vel legem, licet volitio efficax sumat bonitatem, & malitiam ab obiecto.

2. Dicendum primò: Quælibet complacentia deliberata de malo mortali lege naturæ mala est mortaliter eadem lege. Probatur ex D. Thom. 1.2, qu. 74. ar. 8. à Nobis, relato supra cap. 47. nu. 4.; quia conformari deliberatè per affectum iis, quæ sunt peccata, peccatum est: vitium quippe est affectus habitualis ad malum, sicut virtus est affectus habitualis ad bonum; ergo affectus actualis deliberatus ad malum est actus vitiosus, sicut affectus actualis ad bonum est actus virtutis; vitium enim deprauat, & virtus regulat affectus; ergo, si malum, ad quod conformatur affectus, est mortale, pariter, & ipse affectus mortalis est. Probatur hæc Consequentia. Nam distinctio peccati per mortale, & veniale est distinctio per graue, & leue; sed non potest opus ipsum esse grauis malitiæ, quin, & eiusdem sit affectus in ipsum, seu, non potest opus esse graue in se, non autem in affectu, sicut non potest error esse grauis in opere artefacto, quin grauis sit in ipsa arte; nam ab opere, refunditur malitia in affectu, nec assignari potest, vnde grauitas operis in se euadat leuis in affectu, nisi fortè dicatur, quod per opus turbatur ordo externus rerum, vel inferitur damnum alteri, quod non fit per simplicem affectum, quæ disparitas nulla est, sequeretur enim, intentionem absolutam, & efficacem perpetrandi malum non habere eandem grauitatem, ac malum ipsum, quando, vel ex impotentia virium, vel aliquo impedimento executioni non mandatur, quia neque tunc turbatur

batur ordo externus, nec inferetur alteri damnum, sicut per opus: hoc autem, ut arbitror, nullus dicet, & patet dici non posse ex decisio supra cap. 33. & 34; ergo eiusdem malitiæ, cuius est opus, est affectus in ipsum, idque ex lege naturæ, idest, dictamine rationis naturalis.

3. Sed, & illud hic considerandum merito occurrit, grauiorem, immo altioris ordinis esse bonitatem, vel malitiam moralem actus, siue affectus interni, quam sit bonitas, vel malitia naturalis operis, vel rei externæ, ad quam tendit affectus; grauior enim est malitia moralis voluntatis furandi, quam sit malum naturale furti, quod mensuratur à valore rei furto sublatæ, vel damni alteri illati; similiter maior est bonitas moralis voluntatis misericordis de elemosina facienda, quam bonitas naturalis elemosinæ erogata, quæ mensuratur a valore rei elargitæ, vel à quantitate indigentia pauperis. Sic bonitas, vel meritum martyrii non mensuratur à bonitate carnis, vel vitæ, quæ laceraetur, vel eripitur, sed ex bonitate charitatis, & fortitudinis pro Deo tolerantis. Igitur bonitas, & malitia moralis est in altiori ordine præ bonitate, & malitia operis, vel rerum externarum. Cuius rei ea ratio afferri potest; quia per actus bonos, vel malos moraliter promeremur, vel demeremur Deum, & gratiam eius, tamquam ei obsequentes, vel resistentes, quod per bona, vel mala physica non fit. Hinc Augustinus in narratione in Psalm. 144. ad versum: *Et iustitia tua exultabunt*, profert, melius esse homini, quod est iustus, quam, quod homo est: & eadem ratio edici debet; peius esse homini, quod impius est, quam, si homo non esset; maius enim malum est peccatum etiam veniale quolibet malo naturæ. Et rursus: *Nemo tribuat Deo, quia est, & sibi tribuat, quia iustus est. Melius est enim, quod tibi vis tribuere, quam quod illi*. Ergo maius est bonum morale virtutis quolibet bono naturæ, saltem loquendo de bono virtutis strictè, prout, scilicet, refertur in Deum, quo sensu loquitur August. non admittens veras virtutes, nec veros virtutum actus, nisi relatos in Deum.

4. Et hoc modo (ut id obiter dicam) patet vis Argumenti eiusdem Augustini 12. de Ciuit. cap. 9. exinde probantis, Angelos non à seipsis, sed à Deo per diffusionem Spiritus Sancti habuisse charitatem, quia aliter meliores se ipsos fecissent, quam facti essent à Deo. Cuius Argumenti vis, quia à nonnullis non percipitur, despicitur; quæ tamén despicienda non est, cum sit fundamentum assertionis Augustini. Dicunt, non esse absurdum, ut quis meliorem se faciat, quam sit factus à Deo, acquirendo per suas vires aliquam perfectionem non à Deo acceptam in creatione, cum quâ perfectione acquisita melior utique sit, quam sine illa; nam, & nos homines in hac infirmitate vitæ viribus propriis comparauimus scientias, aut alias perfectiones à Deo per creationem non

acce-

Cap. XLVIII. De Complac. mal. leg. nat. 391

acceptas, per quas meliores utique euadere speramus, & simus; ergo multò minùs id absurdum est in Angelis.

Sed Argumentum Augustini non eam habet vim, quæ ab ipsis cõcipitur; sed, quòd si Angeli à se ipsis habuissent charitatem, dedissent sibi aliquid melius, quàm sit ipsa eorum natura accepta à Deo, quia charitas optima inter bona moralia, melior est bono naturæ, ut de iustitia, & de natura humana dixerat idem Augustinus supra in Psalm. 144. Hinc ferè vulgò dici solet, maius debitum vrgeat homines. erga morum educatores, quàm erga parentes, quia isti esse, illi autem bene esse dederunt; quamvis reuera probitas morum potius Deo intrinsecus mouenti, quàm instruentibus educatoribus, vel recta exempla præbentibus sit tribuenda. Cum igitur tanto interuallo bonum, & malum morale excedat bonum, & malum naturæ, non potest dici, malum graue operis externi fieri leue in affectu, vel intentione; seu, quod idem est, esse malum venialiter, & leue affectum, siue complacentiam de opere externo malo graniter, & mortaliter. Quare probabilitas, quæ huic sententiæ circûdat Corduba, nullo ex capite apparet, immo omnino certum esse debet, complacentiam de malo mortali excusari non posse à mortali, nisi ex defectu plenæ aduertentiæ.

Immo adeo improbabilis visæ est hæc sententia Recentioribus, ut Moraines dixerit, eam ab omnibus Catholicis iam pridem reici, & non sine scandalo obtrudi; immo eam inter errores refert, quos imponit Augustino; de qua tamè impossura acriter redarguitur à viro eruditissimo, suoque nomine satis noto M. Noris in suis Vindiciis Augustinianis cap. 4. §. 6.

6. Verùm, quia Vasquez, quamvis conveniat Nobiscum in sententia, improbat tamen fundamentum, concedens, scilicet, complacentiam de opere malo lege naturæ esse malam, negans tamen eius malitiam desumi ex obiecto, sed desumendam contendens ex oppositione ad virtutem, ideo tantisper cum eo est immorandum.

Impulsus est autem Vasquez in hanc sententiam ex eo præcipuè, quia aliquando opus, de quo malè habetur complacentia, non est malum; ut, cum solutus complacet sibi de copula habenda post nuptias; vel vidua, aut sacris initiatus, siue regularis de copula habita tempore coniugii; quod autem non est in se malum non potest refundere malitiã in sui volitionem, vel delectationem; ergo illa delectatio, siue complacẽtia est mala propter oppositionem ad virtutem castitatis, non propter obiectum, seu opus.

Hæc, inquam, difficultas impulit Vasquez, ut discederet à sententia generali malitiæ actus desumendæ ab obiecto, & distingueret de voluntate efficaci, & de simplici complacentia, docens illam desumere mali-

malitiam ab obiecto, non verò istam.

Sed certè non est discedendum à principio vniuersali propter difficultatem in casu particulari; immo conandum, vt ibi etiam locum habere ostendatur veritas vniuersalis. Quod in præsentī faciliè ostenditur. Nam, vt supra probauimus cap. 19. & 20., non eo sensu actus generaliter dicitur habere bonitatem, vel malitiam ex obiecto, quia in obiecto præexistat malitia, quam refundat in actum; sed quia eam habet, vt attractio obiecti, quod in actu habente obiectum impræsciudicabile est, cum talis actus sit essentialiter attractio obiecti; ergo etiam simplex delectatio de copula prohibita eo tempore, in quo sumitur de ea delectatio, est mala ex obiecto, idest, prout est attractio copulæ.

7. Sed quia alio sensu Vasquez putat, actum esse malum ex obiecto, quia, scilicet, ab obiecto refundatur malitia in actum, id quod Nos etiam vbi supra concessimus, quando obiectum actus interni est actus externus malus, ostendamus, etiam in hoc sensu malitiam delectationis illius sumi ab obiecto. Quod faciliè ostenditur: ideo enim tunc delectatio illa de copula est mala, quia malum tunc est exercere copulam; ergo malitia illius delectationis sumitur à malitia obiecti, de quo est.

Sed opponitur, quòd delectatio tunc fertur in copulam pro suo tempore licitam. Verum aduertendum erat, quòd, quamuis illa copula tunc temporis fuerit licita, includit rationem copulæ absolutè, quæ absolutè modò non licet; ergo rectè dicitur, ideo esse malam in præsentī delectationem de copula, quia copula ipsa non licet; ergo malitia illius delectationis sumitur ex obiecto. Quare, cum Vasquez dicit malitiam illius delectationis desumi non ex obiecto, sed ex oppositione ad virtutem castitatis, poterat aduertere, ideo eam delectationem opponi virtuti castitatis, quia est de opere opposito illi virtuti; non enim est possibile delectationem de aliquo opere opponi virtuti, & non opus ipsum, de quo sumitur.

Secundò. Intentio efficax operis mali faciendi desumitur ex obiecto, quod concedit Vasquez; ergo simplex delectatio de opere malo lege naturæ desumit malitiam ex obiecto. Probatur Consequentia; ideo enim illa intentio desumit malitiam ex obiecto, quia est tendentia in obiectum malum; ergo, &c. Quod exinde magis apparet; quia, ideo simplex delectatio de obiecto malo lege positīua non sumit malitiam ex obiecto, neque est mala, quia non tendit in obiectum, vt malum, i. vt prohibitum; nam leges positīuæ humanæ non excurrunt ad actus merè internos, vt ostendemus capite 60. At, quando obiectum est malum lege naturæ, non potest absolui à malitia, quia est malum secundum se; ergo simplex delectatio de illo est mala, & sumit malitiam ab illo.

Tertiò

Cap. XLV III. De Compl. aff. mal. leg. nat. 393

Tertiò . Simplex delectatio de obiecto bono est bona ex bonitate obiecti ; ergo simplex delectatio de obiecto malo est mala ex malitia obiecti . Antecedens patet , cum quis delectatur de cultu , & honore Dei , aut de exercitio virtutum sui , vel aliorum ; Consequentia sequitur ex paritate . Quòd si dicatur , esse disparem rationem , quia obiectum illud , de quo sumitur delectatio bona , habet in se bonitatem ; obiectum , autem , de quo sumitur delectatio mala , non habet in se malitiam , vt , cū vidua malè delectatur de copula habita tempore coniugij , quæ non fuit mala : si , inquam sic dicatur , iam patet ex supradictis , & in copula tempore coniugij includi rationem copulæ absolutè , delectationemque veneream , quam viduæ sentire non licet ; & , vt illa delectatio sumat malitiam ex obiecto sufficere , vt , si modo exerceatur illud opus , seu obiectum sit malum .

4. Obiectum est causa delectationis , quæ de eo sumitur ; ergo etiam est causa malitiæ eius . Antecedens patet ; tum quia non potest assignari aliud , quod sit causa talis delectationis ; tum quia iuxta Philosophum 10. Ethicorum delectationes sequuntur operationes ; ergo obiectum , quod est opus , est causa delectationis ; tum quia ex D. Thom. 1. 2. qu. 11. ar. 3. & 4. fruitio , siue delectatio est perfecta , vel imperfecta iuxta qualitatem obiecti , nempe si sit finis simpliciter ultimus , vel non , aut si habeatur perfectè , vel non ; quod nõ posset esse verum , si delectatio non causaretur ab obiecto . Probatur Consequentia ; quia quod est causa actus , est causa malitiæ , vel bonitatis eius . Hinc Philosophus docet loco citato , delectationes esse bonas , vel malas secundum operationes , quas consequuntur ; & D. Thomas supra relatus inde probat , complacentiam de malo esse malam , quia est affectus conformis ad malum , manifestè supponens , malitiam eius desumi a malitia obiecti .

Et ex hoc desumitur nouum Argumentum contra sententiam Vasquez . Cum enim dicit , delectationem viduæ vtique malam de copula habita tempore coniugij , non esse malam ex obiecto , quia obiectum illud , idest , copula non fuit malum ; quærendum est ab eo , an , cum vidua delectatur habeat affectum conformem ad malum , an ad bonum ; & oportet , vt respondeat , ad bonum ; at certè impossibile est , vt affectus conformis ad bonum sit malus , sicut è contra , vt affectus conformis ad malum sit bonus ; idem enim est habere affectum ad aliquod obiectum , ac habere illud in affectu ; impossibile autem est , vt malum sit , habere in affectu obiectum bonum , sicut , vt bonum sit habere in affectu obiectum malum ; ergo sequitur , illam delectationem viduæ non esse malam , quod dici non potest . Si autem fatetur habere affectum cõformem ad malum , iam sequitur , malitiam eius sumi ex obiecto , atque adeo non referre , quòd illa copula pro sui tempore non fuerit mala , sed

D d d

in spi.

inspicendum esse, an sit mala de præsenti, cum de ea sumitur delectatio. Atque hoc Argumentum euertit sententiam, & fundamentum sententiæ Vasquez.

Tandem. Intentio efficax peccandi mala est ex obiecto; ergo etiam simplex complacentia peccandi mala est ex obiecto. Probatur Consequentia. Quia tendentia in malum per simplicem complacentiam non differt secundum ordinem ad obiectum ab intentione efficaci, sed tantum per intensionem, vel gradum ordinis, siue tendentiæ; sed intentio est mala, non propter gradum, vel intensionem ordinis, siue tendentiæ, sed simpliciter propter ordinem ad obiectum malum; ergo propter eundem ordinem erit mala simplex complacentia; & solum differet in gradu a malitia intentionis efficaciæ.

8. Potest hoc Argumentum confirmari ex dictis Augustini 4 contra Iulianum cap. 2., vbi sic arguit contra Pelagianos laudantes concupiscentiam, vt bonam, & tamen docentes, pugnandum contra eius motus: *Rogo, si est in vobis vllus sensus humanus, non potest, & malum esse peccatum, & bonum esse desiderare peccatum.*

Hic manifestissime Augustinus indicat desiderium peccati esse malum ex obiecto. Quod potest etiam probari: si enim malitia illius desiderii non habetur ex obiecto, quare impossibile est, vt desiderium peccati non sit peccatum?

Portè iuxta sua principia respondebit Vasq., tale desiderium esse peccatum, quia est contra aliquam virtutem. Sed profectò ideo necessariò est contra virtutem, quia est desiderium de peccato; vnde etiam necessariò est contra eandem virtutem, contra quam est actus, siue peccatum, de quo est; ergo semper malitia eius desumitur ab obiecto. Si autem malitia desiderij causatur ex obiecto, etiam malitia simplicis complacentiæ, nam vtrobique includitur affectus ad peccatum, qui peccaminosus est, & ratio, cur tale desiderium, & complacentia sit peccatū. Ipsa quoque malitia affectus ad peccatum causatur ex obiecto, in quod tendit; ideo enim talis affectus malus est, quia ad peccatum est; ergo etiam malitia simplicis complacentiæ causatur ab obiecto, de quo est.

Sed dicetur, Argumentum non militare contra sententiam Vasq.; etenim ille negat, malitiam complacentiæ sumi ex obiecto, quando obiectum non est peccaminosum, vt supra dictum est; ergo nihil est ad sententiam eius euertendam afferre, quòd desiderium, & complacentia de peccato sint mala ex obiecto.

Respondetur, per omnia supradicta ostendi, quòd generaliter malitia, siue intentionis, siue desiderij, siue complacentiæ sumatur ex obiecto, siue opere, ita vt si obiectum, de quo sunt, non sit malum, nec ipsa ma-

sa mala sint; nec enim potest volitio de opere indifferenti esse mala, nisi propter otiositatem tantum; multò minùs volitio de obiecto bono. Rursus; quòd complacentia ideo est opposita virtuti; quia est de obiecto, seu opere opposito virtuti: atque adeò, quòd frustra Vasquez duplicem rationem distinguit malitiæ suscipiendæ in complacentia, vel ex obiecto, vel ex oppositione ad virtutem. Ad quæ confirmanda etiam iunxit ostendere, quòd desiderium peccati sumat malitiam ex obiecto. Nam ex his omnibus euincitur, falsum omnino esse fundamentum Vasquez, quòd, scilicet, possit esse, & quandoque sit complacentia mala de obiecto, id est, opere non malo.

C A P V T XXXIX.

Soluuntur Argumenta Vasquez contra determinata.

1. **C**ontra ea, quæ diximus arguit Vasq. primò sic: Licet intèntio, seu propositù efficax operis externi sit causa eius, tamè simplex complacentia non est causa eius; ergo bonitas, & malitia simplicis complacentiæ non sumitur ab opere externo, de quo est, licet id verificetur in intentione, seu proposito efficaci.

Respondetur hoc Argumento probari, neque complacentiam simplicem de opere malo perpetrato esse malam propter malitiam illius operis; quia, cum sit post opus, non est causa eius, & sic delectari de homicidio, vel ad alterio perpetrato non erit malum propter malitiã homicidii, & adulterii. Item: quòd purum desiderium operis perpetrandi non sit malum propter malitiam operis, quia purum desiderium non est causa operis. Dicitur ergo, sufficere, quòd complacentia sit tendentia in opus malum, seu, dicat affectum conformem ad malum, non vero requiri, quòd sit causa operis mali; illud enim sufficit, vt malitia delectationis desumatur ab obiecto.

2. Obijcit secundò. De eodem obiecto voluntas efficax potest esse non mala, & delectatio simplex mala; ergo non est eadem ratio de voluntate efficaci, & de simplici complacentia quantum ad accipiendam bonitatem, & malitiam ex obiecto. Probat Antecedens. Quis statuens, seu efficaciter proponens ducere uxorem, & delectari cum ea, non peccat mortaliter; si autem actu delectetur cogitans venere de illa, peccat mortaliter. Similiter, si vidua delectetur venere de actu coniugij præterito, peccat mortaliter, & tamen voluntas efficax, qua tunc

voluit uti coniugio, & eo delectari, non fuit peccatum.

Respondetur negando Antecedens: prorsus enim impossibile est, ut intentio efficax operis faciendi non sit mala, mala verò sit simplex complacentia eius, immo hoc videtur Paradoxum illis Stoicorum longe incredibile. Certè Augustino, ut cap. 48. præcedenti relatum est, visum est absurdissimum, & ab omni humanitatis sensu alienum proferre, malum esse actum, & bonum esse desiderium eius, eoque Argumento, tamquam fortissimo telo deiecit Pelagianos laudantes ut bonam concupiscentiam, & simul fatentes, expugnandos eius motus, quia, scilicet, concupiscentia est inclinatio, principium, & velut desiderium illius motus; si ergo ille motus malus est, ideoque frændus, non potest concupiscentia esse bona. At gravius videtur esse, quod profert Vasquez, intentionem efficacem operis faciendi non esse malam, esse verò malam complacentiam eius: validior enim, & urgentior est intentio efficax, quàm desiderium; & si in desiderio, & complacentia includitur affectus in opus, de quo sunt, sine quo nec esse, nec concipi possunt, & propter quem ipsa mala sunt, multo magis includitur in intentione efficaci. Quare, si ab omni humanitatis sensu alienum est proferre, posse esse desiderium non malum de opere malo, multo magis proferre, quod possit esse non mala intentio efficax alicuius operis faciendi, de quo ipsa simplex complacentia sit mala: cum ideo mala sit complacentia, quia includit affectum ad ipsum, hic autem fortior sit in intentione efficaci. Potius poteris non esse mala simplex complacentia de aliquo opere, de quo faciendo mala est intentio efficax, quod Nos verum esse respectu operum sola lege positiua inhibitorum ostendimus cap. sequenti, & admittit Vasquez, immo probat Argumento sequente; quod verò simplex complacentia de opere sit peccatum, non verò intentio efficax de eodem faciendo, perinde est, ac quòd gravitas ut duo tendat deorsum, non verò gravitas ut octo. Poterat sufficere Vasquez illud protulisse, quod intentio efficaxumat malitiam ab opere intento, non verò simplex complacentia, quod tamen falsum, & absurdum esse Capite præcedente monstravimus; sed ulterius proferre, non esse malam intentionem efficacem operis, cuius pura complacentia est mala, nimium profectò est.

Ad probationem dicitur, in ea non fieri comparisonem actuum simplicium voluntatis ad idem obiectum, sed actus voluntatis ad actum potentiae sensitivæ, quæ habent diversa obiecta formalia; vel fieri actus simplicis voluntatis ad actum eiusdem trahentem secum actum sensus, & delectationem sensibilem eiusdem. Debuisset probare Vasquez, intentionem efficacem ducendæ, cognoscendæque uxoris non esse peccatum, & peccatum esse complacentiam voluntatis i. approbationem
(hæc

(hæc enim est complacentia voluntatis) eiusdem vxoris ducendæ, cognoscendæque: id autem constat esse fallum. At verò ipse comparat eam intentionem efficacem ad delectationem veneream appetitus sensitui de eadem cognitione, seu, ad complacentiam voluntatis trahentem secum in præsentem illum motum sensus. Et certè illa intentio non est peccatum, si feratur in obiectum, vt honestum, quia .s. honestum est velle ducere vxorem ad procreandos liberos; hæc autem complacentia peccatum est, quia est perceptio, vel voluntas percipiendæ delectationis sensibilis, & venereæ, quæ omnibus interdicta est exceptis coniugibus, immo & ipsis coniugibus, si in ea voluptate statuatur finis, saltem sub veniali, vt definit in suo Decreto 2. Martij 1679. Sanctissimus D.N. Ianocentius XI. damnans nonam propositionem ibidem recitatam. Ergo intentio illa considerata a Vasquez, & rectè ab omni peccato absoluta est actus simplex voluntatis respiciens delectationem veneream pro tempore coniugij percipiendam, eamque ex honesto motiuo suscipiendi liberos, retinendæque libidinis ab excessibus; at verò complacentia, quam illi intentioni comparat, vel est actus appetitus sensitui, idest, perceptio præsens voluptatis venereæ, vel est actus voluntatis trahentis secum, hunc motum sensus ex fine voluptatis. Quare comparatio non est ad propositum, proindeque Argumentum nullum.

3. Obijcit tertio. Potest Regularis absque mortali delectari in sua cogitatione de ingentibus pecunijs propria authoritate effundendis, quod tamen non licet ei facere, nec efficaciter intendere; ergo diuersa est ratio de voluntate efficaci, ac de simplici complacentia.

Respondeo primò, ex Argumento concludi oppositum Argumenti superioris, idest, quòd possit de eodem opere esse non mala simplex complacentia, de quo mala est voluntas efficax, cum tamen in Superiori concluderetur oppositum, & tantum concludi esse aliquam differentiam inter voluntatem efficacem, & simplicem complacentiam, quod profectò nullus, qui eos terminos percipit, negat; sed non concludit, quòd intenditur a Vasquez, idest, voluntatem efficacem sumere malitiam ab opere, de quo est, non verò simplicem complacentiam. Tertio, falsum, esse Antecedens, quòd a Vasquez non probatur; de eo autem à Nobis dicitur infra cap. 51. num. 8. Quarto, posse contingere, vt voluntas efficax sit mala, non verò simplex complacentia, quando opera, de quibus sunt, sunt tantum mala ex lege positiua, de qua re etiam infra cap. 50. dicemus.

4. Obijcit 4. Licitum est delectari de pollutione, quæ accidit in somnis propter bonum finem tentationis vitandæ, quam tamen non licet velle efficaciter; quæ doctrina, inquit Vasquez, est Adriani in 4. quæst. 4. de Eucharist. Similiter; licet delectari de homicidio eius, qui supponitur

nitur in gratia decessisse, quatenus de periculis vitæ huius ereptus est; nec tamen licet efficaciter velle homicidium, aut facere. Item: licet gaudere de furto alicui factio, quia ablata est ab eo occasio peccati. Ergo tantum est discrimen inter intentionem efficacem, & simplicem complacentiam, ut non solum una possit esse peccatum, & non altera, sed etiam una peccatum, altera actus virtutis. Nec iuvat, inquit, respondere cum Nauarro in summa cap. 15. num. 10., peccare mortaliter eum, qui gaudet de homicidio factio, non verò eum, qui gaudet propter bonum utilitatis ex illo procedentis; nam qui gaudet de utilitate, gaudet etiam de morte, quæ fuit medium utile.

Respondetur, admissa doctrina Adrians, quæ etiam Salas disput. 6. de Peccatis sect. 32., Auerstæ quæst. 9. sect. 2., & plurimorum; Argumentum non esse ad propositum: debet enim fieri comparatio intentionis efficaciæ, & simplicis complacentiæ circa idem omnino obiectum, seu, opus externum: in eo enim versatur presens quæstio, an, scilicet, eiusdem obiecti intentio possit esse mala, & non simplex complacentia; deberet ergo probare Vasquez, quòd licitum sit delectari de procuratione pollutionis, quamvis sit illicitum eam efficaciter velle procurare; quod constat adeo esse falsum, ut destruat primas regulas morum: apud omnes enim evidens est, de peccatis non esse gaudendum, immo dolendum; obiectum ergo illius voluntatis efficaciæ, de qua loquitur Argumentum, non est pollutio, ut sic, sed pollutio procurata, idest, procuratio pollutionis, atque adeo delectatio sensibilis venerea, quam non licet per se intendere; cū enim pollutio dependeat a potestate intendentis, qui, scilicet, potest eam accersere, voluntas efficax eius est voluntas procurandi eius. At obiectum simplicis illius complacentiæ, quam fatemur esse fictitiam, non est pollutio procurata, vel procuranda, idest, procuratio pollutionis, atque adeo non est delectatio sensibilis venerea, sed pollutio secundum se, idest, prout simplex exitus seminis, qui non polluit, idest, non est actio nostra libera, immo res secundum se indifferens, de qua in ordine ad bonum finem possumus honestè complacere, immo etiam desiderare, puta, ad vitandum morbum, vel tuendam castitatem. Poterat igitur Vasquez admoneri de fallacia sui Argumenti; possumus enim licitè ad finem honestum desiderare, ut pollutio accidat in somno, quia id non est desiderare delectationem veneream, nunquam autem licet eam procurare, nec velle, nec desiderare procurare; sed non licet desiderare obiectum, quod non licet procurare, quod cōcedit ipsa Vasq., & patet ratione; si enim licet desiderare, & expetere, cur nō liceat procurare? Ergo poterat admoneri, non esse idē formaliter obiectum desiderij, & cōplacentiæ licitæ de pollutione cū eo, quod est voluntatis illicitæ de eadem; sed primorum actuum, qui liciti sunt, obiectum esse pollutionem secundum se, prout

prout est simplex exitus seminis ; posterioris verò illicitæ voluntatis , seu intentionis obiectum esse procurationem pollutionis , atque adeo delectationem veneream , quæ nunquam licet ; atque adeo , quod in suo Argumento fiebat transitus de vno obiecto ad aliud.

5. Similiter dicendum est ad exempla de homicidio , & furto : hæc enim peccata non sunt passio occisi , aut iactura expilati , sed actio occidentis , & rapientis . Sicut autem non licet velle actionem occidendi , aut furandi , ita nec de ea delectari , quocumque etiam bono fine proposito . Hinc actio Iudæorum occidentium Christum displicuit Trinitati , vt ait Magister vltima distinctione primi , licet ex ea maximū bonum humano generi prouenerit . De passione , autem seu morte occisi , & priuatione bonorum eius , qui passus est furtum , neque licet gaudere ob bona temporalia nobis ex inde acquisita , & oppositum , quantum ad gaudium de morte damnatum est à SS. D. N. Innocentio Papa XI. in suo Decreto Propositione 13. , ex ordine enim charitatis tenemur magis diligere vitam proximi , quàm externa nostra bona ; & quantum ad gaudium de priuatione bonorum , patet eadem ratione , quia tenemur diligere proximum , sicut nos ipsos ; ergo , sicut non licet inferre , ita nec gaudere de malo temporali eius ob bonum temporale nostrum . Propter bonum autem spirituale occisi , quia , scilicet , consequutus est vitam æternam , vt accidit in Martyribus , & eius , qui furtum passus est , quia ablata est ei occasio peccandi , fortasse concedi potest , quòd liceat gaudere , quia potius est gaudium de bono , quàm de malo eorum . Quod tamen , neque promptè affirmauerim , Sancta enim Ecclesiâ , licet maximè gaudeat de redemptione mundi ex morte Christi , non tamen gaudet de eiusdem morte , immo potius deslet eam cum Beatissima Virgine , & sanctis mulieribus , quæ sedentes ad monumentum lamentabantur sistentes Dominum ; & , licet gaudeat de gloria Sanctorum Innocentium , deslet tamen necem eorum , vtens colore violatæ in eorumdem festo , & abstinens ab Hymno Angelico , Alleluia , & Ite Missa est in Missa , & ab Hymno Ambrosij , & Augustini in Officio . Sicut enim ex actibus illis non sequitur per se bonum passionis , ita neque ex passione sequitur ex natura rei bonum gloriæ , vel abstinentiæ a peccatis , aut aliud ; sed ex bonitate , & prouidentia Dei , a quo omne bonum etiam de malo descendit ; ergo non est necesse , vt gaudium de mundo redempto , de gloria Martyris , de peccato vitato , vel vitando sit gaudium etiam de morte , aut bonorum iactura , immo potest esse gaudium de illis , tristitia de istis . Consequens autem Vasquez prorsus intolerabile est , quod .s. intentio efficax operis mali faciendi possit esse peccatum , delectatio verò simplex de eodem actus virtutis . Quomodo enim delectatio etiam simplex de actu vitioso potest esse actus virtutis , cum ita repugnet inclinationem

vir-

virtutis esse ad actum vitiosum, sicut eandem inclinationem esse virtutem, & vitium? Certè delectatio etiam simplex est inclinatio voluntatis, vel eam sequitur, & includit; sed inclinare ad actum vitiosum repugnat virtuti; ergo, &c. Rursus: eòplacentia simplex nõ opponitur intèntionem efficaci, sed tantum est quid minus ea, quasi quædam inchoatio eius, quia intentio efficax dicit maiorem inclinationem voluntatis; sed inclinatio virtutis opponitur inclinationi peccaminosæ; ergo, cum complacentia simplex, & intentio efficax de eodem obiecto non opponantur, non potest vna esse peccatum, altera actus virtutis. Tandem: repugnat, quòd affectus conformis ad malum sit affectus virtutis, sicut è contra, quòd affectus conformis ad bonum sit vitiosus; virtutes enim, & vitia sunt in affectu, quem regulant, vel depravant, inclinando, & conformando eos ad bonum, vel malum; sed complacentia etiam simplex, vel est affectus voluntatis, vel illum includit; ergo repugnat, quòd complacentia etiam simplex de opere malo sit actus virtutis. Prorsus igitur reiiciendum est hoc dictum Vasquez, sicut, immo multò magis, illud, quod supra memorauimus cap. 49. num. 2., quòd .s. complacentia simplex de aliquo obiecto possit esse peccatum, intentio verò efficax minimè. Etenim, & hic militat ratiocinatio Augustini ibidem allata, scilicet, quòd non possit malus esse actus, & bonum desiderium illius: eadem enim regula est de complacentia, ac desiderio, quando actus est malus lege naturæ, id est, secundum se. Et in utroque dicto fallitur Vasq., quia accipit idè obiectum, quod non est idem, nisi materialiter.

Vniuersaliter ergo quandocumque videtur peccatum esse intentione efficax alicuius rei, non verò simplex delectatio de eadem, attendenda est ibi diuersitas obiecti formalis, licet obiectum materiale sit idem. Et intentio efficax quidem respicit actionem intendentis, quando obiectum ab eius actione dependet, vel alterius, quando obiectum non a se, sed ab alio est dandum; delectatio verò potest respicere ipsam rem, seu obiectum secundum se. Potest autem esse, vt actio sit peccaminosa, res autem secundum se minimè, immo non potest esse peccatum nisi actio; hinc ergo fit, vt intentio efficax circa aliquid sit peccatum, simplex verò delectatio minimè. Totum hoc apparet in exemplo de intentione efficaci pollutionis, & de simplici complacentia, aut desiderio eius, si acciderit, vel vt accadat in somno. Et fortasse notanda est hæc ratio, quæ est etiam a priori; non enim recolo, me illam legisse apud alios, etiam dum maxime versant discrimen inter intentionem efficacem, & simplicem complacentiam.

6. Quantum autem ad obiectionem Vasquez contra Nauarrum, dicendum est, licitam, & honestam esse complacentiam de bono sequuto ex peccato, illicitam tamen de ipso peccato, vt patet in exemplo allato
de

de redemptione mundi, & scelere Iudæorum: sicut enim non sunt facienda mala, ut inde eueniant bona, ita neque gaudendum de malo, quia inde euenit bonum, quod dixit etiam Auerſa loc. cit. Cum insuper bonum non descendat per se ex malo, nec enim potest, sed de omnipotentia boni Dei, qui nouit etiam de malis bona facere; ut sæpè ait Augustinus, gaudium de bono proueniente ex malo, seu, potius proueniente post malum, non est gaudium de ipso malo, sed de opere Dei eruentis bonum ex malo.

Cum autem subdit Vasquez, quod gaudens de utilitate sequuta ex morte, gaudet etiam de ipsa morte, quæ fuit medium utile, Respondetur, eodem modo posse dici, quod, gaudens de utilitate, gaudeat de peccato, quod fuit medium utile, & sic quod, & Trinitas, & Ecclesia gaudens de redemptione mundi, gaudeat etiam de scelere Iudæorum; quod impiissimum est. Posset quidem dici, quod gaudium de utilitate sit gaudium de morte, prout hæc significat passionem morientis, non prout significat actionem occidentis; sed neque hoc videtur dicendum, ut supra tactum est, cum nec ipsa utilitas causetur ex morte ex natura rei, sed ex dispositione legum transmittentium bona defuncti ad posteros, vel coniunctos; quare non est necesse, ut gaudium de utilitate sit gaudium de morte, etiam prout hæc dicit tantum passionem morientis. Dictum Narri falsum est, scilicet, quod gaudium de homicidio perpetrato propter utilitatem inde prouenientem non sit peccatum, præsertim cum videatur loqui de homicidio, prout dicit actionem occidentis, quia concedit peccatum esse ipsum facere, & velle; immo damnatum in terminis à SS. D. N. Innocentio XI. in suo decreto, ut supra etiam dictum est.

7. Obijcit 5. Si alicui ita displiceret audire Sacrum, ut hæc displicentia esset illi causa Sacrum omittendi in die de præcepto, peccaret mortaliter; si tamen sentiret displicentiam, & adhuc audiret, non peccaret mortaliter, etiam si displicentia haberetur in ipsa auditione Sacri: idemque est de ieiunio, aliisque operibus præceptis; ergo omnino diuersa est ratio de voluntate efficaci, ac de simplici complacentia, & displicentia. Idem est de displicentia operis præcepti lege naturæ. Cum enim quis succurrit proximo extremè indigenti, potest sentire displicentiam de ipsa subuentione, nec tamen peccabit mortaliter: sicut Christus citra peccatum tribabatur de morte. Ex opposito verò: si quis cogeretur ad fornicandum id efficaciter non volens, sed tantum affectu simplici delectatus, peccaret mortaliter; ergo aliunde affectus simplex, aliunde intentio efficax trahunt bonitatem, vel malitiam.

Respondetur, ex illis quatuor probationibus non amplius concludi, nisi quod de aliquo opere possit esse mala intentio efficax, non autem simplex complacentia, quod Nos non negamus; non verò concludi, intentionem efficacem malam desumere malitiam ab obiecto, non autem,

E e c

com-

complacentiam simplicem, quod est intentum Vasquez. Ad primam igitur Respondemus, auditionem Missæ esse præceptā ab Ecclesia; quare tristitia de ea pertinet ad tristitias de opere præcepto lege positiva, de quibus dicemus capite sequenti, non esse malas; quare non est querendum, unde desumat malitiam, quam non habet.

Ad secundam dicimus, erogantem eleemosynas cum tristitia esse, veluti proijcientem merces tempore naufragij, cuius actio est simpliciter voluntaria, secundum quid autem inuoluntaria, ut Libro primo huius Operis Cap. 5. dictum est; sic igitur illa tristitia non tollet, sed minuet bonitatem, & meritum eleemosynæ, quia non tollit, sed minuit voluntarium: bonitas autem voluntatis de eleemosyna eroganda desumitur a bonitate eleemosynæ. Si autem supponatur casus, in quo sola sit tristitia voluntatis de danda eleemosyna, quando urget præceptum dandi, illa erit peccatum, quia est tristitia de opere præcepto lege naturæ, & malitiam contrahet ex privatione operis præcepti illa lege; sicuti complacentia de eleemosyna, etiam quando non datur, bona est ex bonitate eleemosynæ.

Ad tertiam dicimus, quod, si præceptum Diuinum obligabat Christum ad neque habendam in voluntate tristitiam de morte, tristitia eius fuit tantum in appetitu sensitivo, quare non sumus in casu questionis, quæ est de complacentia, & displicentia voluntatis. Si autem ad illud non obligabat, sed more præceptorum humanorum tantum ad subeundam mortem, & consequenter ad voluntatem eam patiendi, tunc tristitia, etiam si fuisset in voluntate, non fuisset mala: intentio verò absoluta non patiendi fuisset mala; quare ex hoc non aliud concluditur, nisi adesse discrimen inter intentionem absolutam, & simplicem complacentiam, siue tristitiam.

Ad quartam dicimus, quod, sicuti intentio efficax fornicandi est peccatum, quia fornicari malum est, ita complacentia voluntatis de delectatione fornicationis est mala, quia fornicari malum est. Quare ex hac probatione concluditur oppositum eius, quod intendit Vasquez.

8. Obijcit 6. Ut efficax voluntas sit peccatum mortale, non opus est, ut directe, & explicitè feratur in obiectum, nam euentus aliquando imputatur efficaci voluntati, etiam si non sit explicitè volutus; sed peccatum simplicis delectationis non contingit, nisi obiectum actu moueat voluntatem; ergo malitia simplicis delectationis non deriuatur ex actu, vel opere exteriori, sicut malitia efficacis voluntatis, sed consummatur interiori.

Respondetur primò, ex Argumento non concludi Consequens, quod inferitur, sed tantum, esse aliquam differentiam inter voluntatem efficacem, & simplicem complacentiam, quatenus, scilicet, voluntas effi-

Cap. XLIX. Soluuntur Arg. Vasquez. 403

efficax, quia est causa operis, refertur etiam ad effectus non explicitè volitos, si ex opere aliquo modo procedant; simplex verò complacentia minimè; quod utique verum est, nec in præsentem disputationem cadit. Falsum verò est, quòd intentio efficax possit esse peccatum mortale, etiam si non habeat obiectum explicitè volitum, quod videtur indicari in Argumento; nam sine tali obiecto, neque intentio, neque villa volitio potest esse; aliud ergo est, quòd voluntas efficax dicatur peccaminosa etiam respectu effectuum, qui non sunt explicitè voliti; aliud, quòd, ut sit peccatum mortale, non est necesse, ut habeat obiectum explicitè volitum. Dicitur tandem, quòd idem reperitur in simplici complacentia; si enim ex simplici cōplacentia peccaminosa de rebus venereis oriatur pollutio etiā in sōnis deputatur ad culpā, quāvis nō fuerit explicitè volita; vnde notat Auerſa cū aliis, quòd, quāvis liceat desiderare, ut pollutio in sōnis adueniat ad finē tuendæ castitatis, tamen non est id licitū, quando tale desiderium esset causa, ut ipsa pollutio eueniret, vel de hoc timeretur; & idē est de quocūque effectū malo sequente simplicē delectationem. Ad Consequens etiam dicitur, malitiam simplicis complacentiæ consummari interiūs, quatenus ipsa non intendit opus exterius (aliter esset intentio efficax, vel desiderium, non complacentia simplex) non tamen indē sequitur, quòd eius malitia non desumatur ab opere externo, quod est obiectum eius; hæc autem duo videntur confundi à Vasq. in illo Consequenti.

9. Vltimò potest argui ex dictis eiusdem Vasq. disp. 112. cap. 2. Delectatio morosa cum rapta, consanguinea, vxore alterius, virgine Deo dicata est tantum in simplici specie fornicationis, nec in ea reperitur malitia contra alias virtutes, quæ tamen est in ipso opere, & in voluntate efficaci illud perpetrandi; ergo malitia delectationis morosæ non sumitur ex obiecto, sicut malitia voluntatis efficaciæ. Antecedens probat; qui delectatur de fornicatione cum rapta ex domo Patris, non delectatur de iniuria facta Patri, sed solum de actu fornicationis cum ea; quam cogitat habere raptam, & idem est de alijs; ergo tantum peccat peccato fornicationis, & non alio.

Respondetur, quòd etiam si illud Antecens verum esset, quod modo non determinamus, Consequentia non sequitur, ut ex probatione ipsa Antecedentis patet; ideo enim, ut dicitur, illa delectatio morosa habet malitiam fornicationis tantum, quia voluntas allicitur tantum à delectabilitate, quæ est in actu venereo, non verò à ratione iniuriæ, vel ab alijs, quæ in ipso opere, seu, obiecto secundum rem reperiuntur; ergo illa malitia fornicationis desumitur ab obiecto, seu opere, de quo est complacentia. Quòd verò non habeat cæteras malitias, quas habet actus externus, est, quia non habet eas pro obiecto, vel effectū; ergo ex

hoc non potest inferri, quod delectatio morosa non accipiat malitiam ex obiecto; nam eam accipit ex delectabilitate, quæ est obiectum eius, & ideo non accipit ab alijs, quia non sunt obiecta eius; possunt enim distinguere in obiecto delectationis, quæ in opere separari non possunt.

C A P V T L.

De Complacentia actus mali ex lege positiva.

1. **N**unc tandem videndum est: an simplex complacentia actus mali ex lege positiva sit mala. Et quidem rationes probantes malitiam complacentiæ actus mali lege naturæ, videntur etiam de hac complacentia probare, nam etiam hæc videtur includere affectum conformem deliberatè ad malum, & esse contra aliquam virtutem. Tamen, quia Vasq. exclamat, hanc sententiam esse intolerabilem, ridiculam insuper, ac periculosam, & quæ possit esse occasio gravis ruinae absque ullo probabili fundamento, idque nonnulli alij dicunt; videamus, an possit aliqua ratione defendi, complacentiam actus sola lege positiva prohibiti, non esse malam, quamvis oppositum verum sit, ut ostendimus, de complacentia actus mali ex lege naturæ.

Duæ sunt rationes, quibus id defendi solet. Prima ex Corduba, lib. 2. quæst. 30. dub. 1. Ea, quæ sunt mala lege positiva, possunt non esse mala, nimirum, si tollatur lex; ergo licet velle, & desiderare, ut non sint mala; ergo licet delectari de illis secundum se, ac si non essent prohibita. Oppositum est de malis iure naturæ, quia illa non possunt non esse mala.

2. Secunda ex Ledesma: Nullus Legislator etiam Ecclesiasticus intendit obligare suos subditos, ut non delectentur de opposito eius, quod præcipit; sed tantum intendit, ut seruent legem; ergo delectatio de opere prohibito lege positiva non est contra legem, atque adeo non mala, quia, nimirum, lege prohibetur opus externum, & per consequens voluntas efficax illud faciendi, non verò simplex delectatio illius.

3. Has rationes contemnit Vasq. Primam quidem; quia attendi debet status præsens rei, non status possibilis, vel conditionatus; cum ergo secundum statum præsentem opus sit prohibitum, & malum, non erit licitum delectari de eo, quamvis possit esse licitum, si tollatur prohibitio; aliter, inquit, liceret Religioso delectari de actu coniugali apprehenso sub stato Matrimonij; hoc autem admitti non potest.

Secundam verò; quia de intentione Legislatoris non constat; quâ-

uis

uis enim solum prohibeat actum externum, ex prohibitione tamen huius sequitur prohibitio intentionis efficacia ipsam faciendi; ergo videtur, quod similiter censenda sit prohibita delectatio illius. Quare concludit Vasq., quod, posito illo fundamento, quod Nos posuimus in antecedentibus, quod delectatio sit mala ex malitia obiecti, non potest vitari, quin delectatio de opere malo lege positiva sit mala.

Nihilominus allatae rationes non videntur contemnendae, quavis, ut iacent, non sint sufficientes, sed indigeant explicatione, & confirmatione.

4. Et quidem, si, ut diximus, cum opus est malum, & delectatio de illa mala est, quia delectatio habet bonitatem, & malitiam ex obiecto, necessario est ostendendum, vel supponendum, opus non esse malum secundum se, ut defendi possit, delectationem de illo posse non esse malam; & ideo Corduba memorat, quod, quae sunt mala lege positiva, possunt non esse mala, id est, non sunt mala secundum se: si enim essent mala secundum se, ut sunt ea, quae lege naturae mala sunt, nullo modo delectatio de ea posset non esse mala. Verum ulterius ostendendum est, quod, quia non sunt mala secundum se, delectatio de eis non sit mala; nam in promptu est oppositio, quod, quamvis non sint mala secundum se, adhuc actu mala sunt ex lege prohibente; ergo videtur, quod delectatio de eis sit mala. Ad hoc autem ostendendum, iuvat secunda ratio, quae est Ledesmae, sic ipsam explicando, & roborando. Ex prohibitione operis, licet sequatur ex natura rei prohibitio voluntatis de illo faciendi, non tamen sequitur prohibitio delectationis simplicis de illo: quod sic deducitur. Potestati, sicut, & iudicio Legislatoris humani non subiacet nisi ordo externus rerum, & ne perturbetur hic ordo subiacet consequenter voluntas subditi, ne feratur ad eum perturbandum; at delectatio simplex de opposito non tendit ad perturbandum ordinem rerum, quia non est voluntas, aut desiderium faciendi actum prohibitum, sed simplex complacentia; ergo ex prohibitione operis sequitur quidem ex natura rei prohibitio voluntatis efficacia, aut etiam, si placet, desiderii de illo, non tamen simplicis complacentiae; & hic modus defendendi hanc sententiam videtur satis aptus, & rationabilis. Hinc Catechismus Romanus in explicatione decimi Praecepti num. 5. *Hoc, inquit, inter diuinas, & humanae leges interest, quod haec rebus tantum externis contentae sunt; illae vero, quoniam animum Deus intuetur, ipsius animi puram, sinceramque castitatem, atque integritatem requirunt.*

Confirmatur valide exemplo Christi Domini: nam ex praeecepto Aeterni Patris de morte subeunda non fuit illi prohibita displicentia de eadem morte, nam de facto eam habuit, & utique absque peccato; ergo complacentia oppositi eius, de quo adest praeeceptum positivum, non est prohibita eodem praeecepto positivo, quamvis sit prohibita intentione

sentio efficax; ergo dicta complacentia non est mala.

5. Sed adhuc videtur militare difficultas ex doctrina Capituli præcedentis, ubi dictum est, quod delectatio sumat malitiam ex obiecto, de quo capitur; sed obiectum, nimirum, opus externum est malum, quia prohibitum lege positiua; ergo delectatio de illo necessario erit mala.

Respondetur distinguendo Minorem: est malum, & prohibitum, ut positum, vel ponendum exterius, conceditur; ut simplicis delectationis obiectum, negatur: non enim est malum secundum se, sed tantum ut perturbans ordinem externum rerum, qui statutus est à Legislatore; sed ut simplici delectatione attingitur non perturbat ordinem externum rerum; ergo tunc non habet illam malitiam, & prohibitionem, quam habet in re extra; & ideo dictum est, quod vis legis positiuæ non extenditur ad simplicem delectationem. Quare simplex complacentia non fertur in ipsum, ut malum, i. ut prohibitum, atque adeo non est mala.

Sed replicabitur; pariter poterit dici, quod furtum, aut simplex fornicatio, ut simplici delectatione attingita non sint mala, quia ut sic non inferunt damnum, nec polluunt corpus; ergo, si hæc simplici delectatione attingere malum est, nec alia ratione, nisi quia ipsa exterius mala sunt, idem dicendum est de delectatione ex operibus sola lege positiua prohibitis.

Respondetur, quod furtum, & fornicatio secundum se mala sunt, quia ex natura sua damificant, & polluunt, atque adeo affectus, seu, complacentia in ipsa necessario est affectus ad malum, seu peccaminosus; at quæ prohibentur sola lege positiua non sunt mala secundum se, sed quatenus prohibita; prohibitio autem non extenditur ad internas delectationes, ut dictum est; ergo ipsa ut sic attingita non sunt mala. Et ex hoc remanet soluta difficultas initio huius Capituli proposita, quæ dicebatur, complacentiam de opere malo lege positiua dicere affectum deliberatè conformem ad malum.

6. Probatur secundò hæc sententia; quia non solum licitè, sed etiam aliquando laudabiliter possumus desiderare, ut oppositum eius, quod præcipitur, non sit peccatum, desiderando, nimirum, ut tollatur præceptum, quando ipsum euadit perniciosum, vel inutile: tunc enim, quamuis non liceat facere contra præceptum, licitum tamen est rogare, ut tollatur; ergo licitè potest haberi delectatio de opposito eius, quod præcipitur. Probatur Consequentia; tum quia plus est desiderare aliquid, quàm simpliciter sibi in illo complacere; tum quia hoc desiderium vix potest contingere sine delectatione erga oppositum eius, quod præcipitur; ac nec vix quidem, quia tunc adest displicentia de
ope.

opere præcepto à lege secundum se considerato, siquidem adest desiderium, ut tollatur obligatio eius; atqui hæc displicentia est saltem virtualiter complacensia de opposito; ergo complacensia de opposito eius, quod præcipitur, non est peccatum.

Probaturs tertio. Quia alias sequeretur, eum, qui videt egrotum vesci carnibus in die ieiunii, & delectatur, tamquam si ipse comederet, peccare mortaliter. Similiter; si alicui prohibitum esset arma deferre, & delectaretur interius, ac si armatus incederet, peccaret mortaliter, & innumera his similia, quæ nimis dura, ac seuera apparent. Hanc sententiam tuentur Gabriel, Ledesma, Adrianus, Corduba, Vasq., multiq; ex modernis. Itaque pro eius veritate tuenda restat argumenta in oppositum soluere.

C A P V T L I.

Soluuntur Argumenta pro ratione peccati in simplici delectatione de actu prohibito sola lege positiua.

QUOD vero omnis delectatio etiam simplex de actu malo lege positiua sit peccatum, opinatur Medina Codice de Restit. qu. 20. §. *Nihil tamus*; refertur etiam Nauarus in summa c. 16. potestque pro hac sententia argui.

Primo sic: Quilibet talis delectatio est contra aliquam virtutem; ergo est mala. Antecedens probatur primo; quia videtur esse contra virtutem obedientiæ, siquidem in illa delectatione voluntas subditi non conformatur voluntati superioris. Secundo: videtur esse contra illam virtutem, in cuius materia est actus prohibitus. Dictum est enim sæpè, hanc esse vim legis positiuæ, reponere actum præceptum, vel prohibitum in specie virtutis, vel vitii, respectu iuxta materiam eiusdem actus; ut præceptum Domini ad Adam de non edendendo ligno, posuit negationem comestionis in specie virtutis abstinentiæ, & comestionem in specie vitii; Gulæ; unde peccatum Adæ dicitur fuisse peccatum gulæ; & idem est in præcepto Ecclesiastico inhibente comestionem carnum in diebus Veneris, & Saturni; ergo delectatio de opposito eius, quod lege positiua præcipitur, vel prohibetur, est contra illam virtutem, in qua ex vi legis repositus est actus, vel negatio eius; sed omnis delectatio contraria virtuti est mala; ergo, &c.

Respondetur, negando Antecedens, ad probationem negatur primo;

mo; quod talis delectatio sit contra obedientiam; nam lex, ut dictum est, non extenditur ad internam delectationem; ergo delectatio de opposito legis non est contra præceptum legis, atque adeo non est contra obedientiam. Item: virtus obedientiæ inclinatur, ut conformemur voluntati superiori in volito; non quocumque, sed quod vult nos velle; non enim tenemur ex obedientia velle quaecumque superior vult, sed tantum velle ea, quæ vult nos velle; atqui superior voluntate sua præceptiva non obligat actus internos simplicis delectationis, ut supponitur; ergo delectatio interna de opposito legis non est contra virtutem obedientiæ. Tertiò: Hæc delectatio stat cum proposito efficaci observandi legem, seu, obediendi; ergo non est contra virtutem obedientiæ, maxime quia resolvitur, ut diximus, in voluntatem conditionatam de faciendo, vel non faciendo opere, si non esset præceptum, vel prohibitum respectivè; id autem certè non est contra obedientiam. Patet tandem hoc, quia displicentia Christi de morte nullo modo fuit contra obedientiam erga præceptum Patris.

2. Sed neque talis delectatio est contra illam virtutem, in cuius materia est actus præceptus, vel negatio actus prohibiti, propter eandem rationem; nam actus, vel negatio eius reponitur in specie virtutis ex vi legis, sed lex non extenditur ad internam simplicem delectationem; ergo hæc non est contra virtutem. Adam ergo in externa comestione commisit contra virtutem abstinentiæ, quia a delectabili incibo allectus fuit ad frangendam legem; sed si habuisset simplicem internam delectationem de cibo, hæc, quantum erat ex vi præcepti, non fuisset contra virtutem abstinentiæ, eodem prorsus modo, ad si non extaret præceptum de non comedendo: supposito, scilicet, quod præceptum illud Divinum non se extenderet ad internas delectationes, sicut non se extendunt præcepta humana. Sic, quamvis permissio mortis in Christo fuerit opus fortitudinis, tamen timor mortis, & displicentia eius non fuit contra hanc virtutem, quantum erat ex vi præcepti de morte subeunda. Oppositum reperitur in delectatione actus mali ex lege naturæ, quia, cum talis actus ex natura sua sit contra virtutem, etiam affectus deliberatus in ipsum est contra eandem virtutem.

3. Sed contra! Simplex delectatio de eo, quod prohibetur à lege, saltem est dispositio ad frangendam legem; ergo aliquo modo contra legem; ergo videtur mala. Antecedens videtur notum ex terminis, & experientia manifestum; nam ex delectatione, de opere prohibito à lege solet nasci desiderium illud perpetrandi, & exinde etiam propositum efficax, & opus ipsum, quod insinuat etiam Scriptura Gen. 3. in peccato Euxæ dicens: *Vidit mulier, quod bonum esset lignum ad vescendum, & pul-*
chrum

ebrium oculis, aspectuque delectabile (hic insinuatur interna delectatio de comestione) & *culit de fructu illius, & comedit*; ecce, propositum efficax opere consummatum.

Respondetur, etiam si sit dispositio ad frangendam legem, esse remotam, non proximam, neque semper, neque ut plurimum inferentem effectum, immo talem, ut cum ipsa stet propositum efficax adimplendi legem: proinde non est peccatum: aliter etiam cognitio obiecti, maximè si illud sit allectiuum, dicenda esset peccatum, quia solet esse occasio, vel causa peccandi, quod etiam insinuatur in allatis verbis de peccato Euz. Insuper Christus peccasset habendo tristitiam de morte. Conceditur autem, quòd aliquando ex simplici delectatione de eo, quod prohibetur à lege, oritur desiderium frangendi legem, atque etiam propositum efficax; sed ex hoc non sequitur, quòd illa sit peccaminosa, sed tantum, quòd sit periculosa. At illa delectatio frequenter vincitur à timentibus Deum; ad summum ratione periculi posset admitti peccatum in illa delectatione, id quod etiam plerique censent; sed hoc periculum non est proximum in omnibus, atque adeo non est vniuersaliter damnanda peccati illa delectatio; plurimi enim sunt, qui in diebus ieiuniorum, exempli gratia, tristantur de necessitate abstinendi à carnibus, & tamen non erumpunt ad frangendam legem, sed abstinent. Attamen propter fragilitatem humanam consilium est abstinere à simplici delectatione rerum etiam sola lege positina prohibitarum, maximè, si filie tales sint, quæ desiderium operis trahere possint. In Christo autem Domino, in quo nullo modo poterat esse peccatum, tristitia de morte præcepta à Patre nullo modo fuit periculosa, neque dispositio ad peccandum; non enim potest dari dispositio, aut periculum ad actum impossibilem.

4. Sed adhuc potest dici. Saltem est imperfectio voluntatis habere affectum deliberatè conformem ad ea, quæ prohibita sunt lege positina; tum quia est dispositio saltem remota ad frangendam legem; tum quia importat imperfectam conformitatem voluntatis subditi ad voluntatē superioris: conformitas autem perfecta illius ad istum, quod idem est, ac abnegatio propriæ voluntatis, maxima perfectio, & laus obedientiæ est; unde Sancti Patres, & Magistri viæ spiritualis maximè eam extollunt, ac requirunt.

Respondetur, quòd quauis sit imperfectio, non proinde est peccatum; sicuti imperfectio est non obleruare consilia Euangelij, nec tamen est peccatum.

Dicitur secundo, quòd habere talem affectum conformem ad ea, quæ sunt prohibita, nec est imperfectio, si sit propter bonum finem; quia, scilicet, apparet melius fore, si non adesset tale præceptum. No

autem exinde videamur admittere aliquam imperfectionem in voluntate Christi sentientis tristitiam de morte præcepta, dicimus, quod etiam in hac tristitia se Christus conformavit voluntati Æterni Patris, quia, nimirum, sicut Æternus Pater volebat, ut efficaciter vellet mori pro salute hominum; ita quoque, ut sentiret tristitiam de eadem morte; atque id docent plures Theologi admittentes illam tristitiam in parte, seu ratione superiori voluntatis. strictè sumpta, id est, in ea, quæ operatur secundum regulas æternas; de qua re potest videri Vasquez 3. par. qu. 18. ar. 6.

5. Obijci potest secundò ex Medina loco citato. Qui videt Presbyterum prætermittentem officium Ecclesiasticum, & de eo delectatur, peccat, & tamen prætermissio officij Ecclesiastici est mala iure positivo tantum; ergo delectatio de re mala iure positivo est peccatum.

Respondet Vasquez 1. 2. disput. 110. cap. 2. quod, si delectatio est de prætermissione officij quatenus est contra præceptum, proculdubio peccatum est; si autem est ratione alicuius commodi coniuncti, si aliquid esset, non est peccatum, sicuti non est peccatum tristiari de observatione ieiunii ratione laboris adiuncti.

Hæc Responsio videtur præferre, vel supponere illam sententiam, quò liceat etiam de peccatis gaudere propter bonum inde promanans, quam, ut falsissimam exposuimus suprà cap. 48., eam autem, non obscurè indicat Vasquez tota disput. 111. Dicendum ergo aliter, nimirum, quòd ille simpliciter peccat; quia non possumus sine peccato gaudere de peccato alterius, seu gaudere, quòd alter peccauerit, est enim hæc delectatio contra virtutem charitatis; & licet alter contra solam legem positivam peccauerit, tamen peccat contra legem naturalem, qui gaudet de peccato alterius, vel proprio: unde licet asseramus, non esse peccatum delectari de comestione carnis in die Veneris, tamen peccatum mortale est delectari, quòd peccaminosè comedimus carnes in die vetito; & ratio discriminis est, quia licet comestio carnium, vel aliud opus sola lege positiva prohibitum non sit malum secundum se, sed tantum ex vi legis, quæ non extenditur, ut monstrauimus, ad delectationes internas, unde delectari de illò secundum se non est prohibitum; tamen comestio carnium facta in die vetito, vel aliud opus prohibitum, quod est positum in esse, iam est, vel fuit peccatum; ergo delectari de tali opere facto, est delectari de peccato, quod utique peccatum est.

6. Obijci potest tertio. Bonum est delectari de actu præcepto lege positiva; ergo malum est delectari de opposito. Antecedens videtur certum, & Consequentia nota ex natura oppositionis.

Respon-

Respondetur distinguendo Antecedens: Bonum est delectari de actu, &c. quatenus præcepto, id est, de obseruantia præcepti, vel etiam de ipso actu secundum se ob bonum finem, conceditur; bonum est delectari de ipso actu secundum se, & non ob aliquem bonum finem, negatur; talis enim delectatio est indifferens ex obiecto, & secundum sententiam negantem actus indifferentes in indiuiduo, quam Nos supra probauimus, est etiam mala, vt otiosa. Ita consequenter: malum est delectari de opposito, quatenus contra præceptum, id est, delectari de inobseruantia præcepti, conceditur; malum est delectari de opposito secundum se, & quantum est ex natura obiecti, negatur: Cum enim, actus sola lege posituius præceptus non necessario sit bonus secundum se, sed possit esse indifferens, consequenter delectari de ipso secundum se non est bonum quantum est ex ratione obiecti, sed debet attendi finis delectationis; & sic è conuerso, cum actus sola lege posituius prohibitus non sit malus secundum se, neque delectari de eo secundum se est malum, sed debet attendi finis delectationis.

7. Obiici potest quartò contra principale fundamentum nostræ Assertionis. Si enim illud verum est, sternitur via ad defendendum, quòd si quis habuerit propositum absolutum non adimplendi præceptum positum, puta, non ieiunandi, aut non recitandi officium, si tamen mutata postea voluntate adimpleat illud intra tempus statutum, non peccauerit in priori illo proposito, quod videtur nimis laxum, & non admittendum. Probatur sequela; quia, vt ibi dicitur, præcepta posituius humana immediate sunt de actibus externis, seu concernunt ordinem rerum externum, extenduntur autem ad internum propositum, nè libertate humana turbetur ordo externus; ergo quando internum propositum non peruenit ad turbandum ordinem externum, quantumuis in seipso fuerit absolutum, & efficax, non prohibetur a lege, neque est contra vim eius; ergo habere propositum absolutum non adimplendi legem, dummodo postea intra definitum tempus mutata voluntate adimpleatur, non est peccatum.

Respondetur negando sequelam; ad probationem dicitur, quòd licet tunc internum propositum non peruenerit ad turbandum ordinem externum; tamen ad hoc tendebat, & quantum est ex se perueniebat, quòd sufficit ad rationem peccati contra legem posituius humanam. Non enim potest ratio peccati in priori illo proposito dependere ab euentu, siue a persistencia, vel mutatione propositi intra statutum tempus, itaut, posito actu externo contra legem, illud fuerit peccatum, non posito autem, non fuerit, atque interim fuerit suspensum inter vtrumque; nam peccatum est in voluntate, & per voluntatem, & tunc committitur, quando fit actus; ergo illud propositum absolute fuit

peccatum, etiam si postmodum mutatum sit. Quod probatur ratione evidenti: quia, velle peccare, peccare est; at velle facere actum prohibitum, vel omittere actum præceptum est velle peccare; ergo id ipsum est peccare. Evaduntur quidem pænæ præscriptæ legibus humanis, quædo non ponitur actus externus prohibitus, quia interna voluntas ab homine, sicut sola non potest cognosci, ita nec puniri; sed ratio peccati in ipsa voluntate est.

8. Obijci potest quinto id, quod tactum est supra cap. 48. Religiosus non potest licite delectari de magnis sumptibus autoritate propria faciendis; & tamen fieri hoc modo sumptus à Religioso non est contra ius naturæ; ergo delectatio de opere malo, etiam quod non est contra ius naturæ, peccatum est.

Respondetur, transmissa Maiori, & quidquid etiam sit: an obligatio Religiosi reducenda sit ad ius naturæ, an ad ius positivum, assignando disparitatem inter delectationes, quæ sunt de opere, quod est contra votum, & eas, quæ sunt de opere præcepto humano prohibito; nam præcepta humana non extenduntur ad simplices delectationes, ut Capite præcedenti probatum est; at votum etiam ad illas se extendit: potest enim quis sua voluntate etiam delectationes internas sibi interdicere, atque ad id voto se obligare; immo hoc intendunt Regulares, dum votum emittunt de paupertate, interdicere, scilicet, sibi etiam affectum ad bona temporalia, ut mens expeditius ad perfectionem spiritua-lem perveniat, ad quam tendunt; non enim substantia temporalis nocet, sed affectus ad ipsam, ut ait Bernard. Declamat. in Verba Evangelii Matt. 19.

C A P V T LII.

De Delectatione de opere malo præterito, vel futuro.

1. **S**pecialiter aliquid dicendum est de simplici delectatione cadente supra actum malum præteritum, vel futurum; quia, & si aliquod opus secundum se, seu, quantum est ex ratione obiecti, possit esse indifferens, tamen si adsit lex prohibens, vel præcipiens, opus factum, vel faciendum non est indifferens; quare specialiter videndum est: an delectatio simplex de opere prohibito facto, vel faciendo sit peccatum.

Respondetur affirmativè, siue illud opus sit malum lege naturæ, siue lege positiva tantum. Et de operibus malis ex lege naturæ patet; quia etiam

Cap. LII. De Delect. mali præt. vel fat. 413

etiam delectatio simplex de tali opere secundum se est mala, quia opus secundum se est malum; ergo multo magis delectatio de ipso, ut facta, vel faciendū erit mala.

2. De operibus vero malis lege positiva tantum probatur ex insinuatīs Capite præcedenti, obiectione ultima: quia contra legem naturæ est gaudere de peccatis factis, vel faciendis, etiam si illa opera non sint peccata ex natura sua, sed tantum ex vi legis positivæ. Hinc Proverb. 2. de impijs dicitur, quod lætantur, cum malefecerint; & legibus Divinis indicitur peccatoribus penitentia, & dolor de peccatis, atque adeo prohibetur delectatio de illis: hæc enim delectatio est veluti approbatio peccati commisi, & quasi novus consensus in ipsum; & certe nulus auderet excusare a peccato gaudentem, quod transgressus sit, vel transgressurus sit leges præcipientes, vel prohibentes.

Adest hic aliqualis difficultas propter illa opera mala, quæ in actuali commissione excusata fuerunt a ratione culpæ propter ignorantiam invincibilem, vel aliam rationem: an, scilicet, liceat de illis delectari, vel liceat desiderare, ut redeant, exempli gratia: si quispiam, vel dormiens, vel alia ratione mente alienatus commisit homicidium: an possit licite gaudere de homicidio sic perpetrato, & an liceat desiderare, ut dormiens occidat hominem. Affirmant Vasquez disp. 115, Adrianus in 4. quæst. 4. de Euchar. 6. *His præmissis*. Et Salas disput. 6. de Peccatis, sect. 32.

3. Sed est omnino negandum cum Paludano in 4. dist. 9. quæst. 3. art. 1. num. 7. Soto in 4. dist. 12. quæst. 1. ar. 2. Medina 1. 2. quæst. 74. ar. 6. Aueria quæst. 19. sect. 2. ipsoque Adriano Quodl. 10. ar. 2. conclus. 4., & alijs, atque id Nos etiam diximus Cap. 1. huius Libri. Probatur; quia, licet ignorantia invincibilis excusaverit tunc opus a ratione culpæ, adhuc illud opus reuera fuit malum, & contra ordinem rerum præfixum siue ab Authore naturæ, siue a Legislatore, sed libere delectari, aut velle, aut desiderare, quod facta, vel futura sint a se opera contra ordinem rerum, peccatum, & culpa est; ergo peccatum est gaudere, quod fecerimus, vel faciuri simus huiusmodi opera etiam cum mentis compotes non sumus; ignorantia enim illa, quæ tunc excusavit, vel excusabit a culpa, dum committebatur, vel committeretur opus, non excusat tunc, cum volumus, vel gaudemus, quia non adest tunc; verbi gratia, peccat qui desiderat, se obliuisci, esse diem ieiunij, ut comedat carnes, vel qui delectatur, se oblitum esse, quando comedit. Peccasset Iacob, si gauisus esset se ignoranter cognovisse Liam, nodum sibi desponsatam; peccasset Lot, si gauisus esset, se per ignorantiam incestasse filiam: peccaret, qui gaudeat, se coluisse idola, etiam si per ignorantiam invincibilem id fecisset.

Confirmatur; quia hoc perinde est, ac desiderare, & velle ignorantiam

tiam legis, ne ad sit obligatio eam adimplendi, quæ ignorantia dicitur affectata; ac hoc sine dubio peccatum est; ergo, &c.

Confirmatur 2. Quia alias possemus licite petere à Deo, ut nobis per ignorantiam, aut in somno per ebrietatem contingat occidere hominem; nam quæcumque licet desiderare, licet quoque, regulariter loquendo, petere à Deo; sed hoc nemo dicere audebit; ergo neque illud est dicendum. Tandem SS. D. N. Innocentius XI. damnauit hanc propositionem: *Licitum est filio gaudere de patricidio parentis à se in ebrietate perpetrato propter ingentes diuitias inde ex hereditate consequens*. Quare, neque vlla ratione boni finis, aut motui potest excusari à culpa talis delectatio, vel desiderium; quia vniuersaliter nulla voluntas mala ex obiecto potest honestari ex bono fine, ut hoc eodem libro cap. 33. probatum est; quia, sicut non sunt facienda mala, ut inde eueniant bona, ita nec volenda; quare non licet desiderare, ut in somno, aut ebrietate occidamus hominem eo quia est scandalosus, aut Republicæ perniciosus.

4. Obijcit Nobis hic Valquez tres contradictiones. Prima: simplex delectatio de esu carnum in die prohibito non est peccatum secundum. Nos; ergo neque erit peccatum delectari de esu carnum facto tali die ex ignorantia inuincibili. Huic obiectioni satisfactum est Capite præcedenti obiectione 2., & cæteris.

Secunda: Lex positua humana non extenditur ad simplices interinas delectationes, ut Nos etiam diximus; ergo planè sequitur, delectationem de opere malo facto ex ignorantia inuincibili non esse peccatum. Ad hoc etiam dictum est ibidem, quod talis delectatio est contra legem naturæ; licet opus sit malum lege positua; sicut enim, licet præcepta sint positua, & ipsa electio Superiorum humana voluntate facta, tamen obedientia erga Superiores præcipientes est de iure naturæ; ita, licet opus habeat rationem peccati ex lege positua, tamen delectatio de peccato est contra legem naturæ.

Tertia: Malitia delectationis secundum Nos oritur ex obiecto, sed in tali opere sic excusato non fuit malitia; ergo neque erit in delectatione de illo. Ad hoc etiam virtualiter responsum est per supra dicta; falsum est enim, quod in illo actu non fuerit malitia, immo Nos assumptimus, quod tales actus sint contra ordinem rerum, licet excusentur à culpa.

5. Sed potest replicari; Quia etiam ratio culpæ in delectatione videtur sumenda ab obiecto; ergo, si in obiecto non fuit culpa, neque erit in delectatione de eo.

Respondetur, non alia ratione, rationem culpæ desumi ab obiecto, nisi in quantum ab eo sumitur ratio malitiæ; culpa enim supra malitiam addit libertatem; hæc autem non potest esse primo in obiecto, quod est

est actus externus, sed in ipso actu voluntatis : actus autem externus denominatur liber à libertate voluntatis; ergo quamvis, ideo interna delectatio sit mala, quia actus externus, de quo est, malus est, non tamen, ideo interna delectatio est culpabilis, vel alius actus internus, quia actus externus est culpabilis, sed è contra, ideo actus externus deputatur ad culpam, quia actus internus, à quo procedit, est culpabilis; non ergo in actu interno potest desumi ratio culpæ ab externo, nisi quatenus ab eo desumitur malitia, secundum id autem, quod culpa addit supra malitiam, id est in actu externo per dependentiam ab interno.

C A P V T LIII.

De delectatione copula præterita, vel futura in Vidua, vel Sponsa.

1. **D**E his delectationibus, est specialis ratio dubitandi. Delectationem ergo veneremur (de hac enim loquimur) viduæ de copula præterita cum viro: non esse peccatum mortale, sed ad summum veniale putat Paludanus in 4. dist. 9. quasi. 3. art. 1. num. 9. Angel. in summa verbo Cogitatio, num. 2. Caiet. tom. 1. opusc. tract. 14. dub. 2. & in summa tit. De delectatione, §. Secundum. Armilla eodem titulo, nu. 3. Siluester eodem titulo quasi. 3. Litant tamen Siluester, & Corduba, dummodo ex tali delectatione non adsit periculum pollutionis.

Sponsam vero de futuro non peccare in delectatione veneremur de copula futura sentis Paludanus loc. cit., peccare vero putant Caiet., Armilla, Corduba, Nauar., licet oppositum putent de Vidua.

2. Dicendum tamen peccare mortaliter utramque, scilicet, & viduam, quæ delectatur venerè de copula præterita cum coniuge defuncto, & similiter sponsam, quæ sic delectatur de copula futura cum futuro coniuge. Hæc Conclusio est ferè communis, utque asserit Valquez disput. 114. cap. 2. nullus est, qui in præterito non damnet peccati mortalis viduam, quæ eo modo delectatur; de sponsa verò de futuro nullus etiam est, qui oppositum asserpet, præter quosdam Recentiores. Ratio de utrisque communis est; quia omnis delectatio venerea mala est, etiam mortaliter, præterquam inter coniuges; sed vidua non est amplius coniux, sed fuit, & itidem sponsa non est, sed erit; ergo non licet illis de presenti capere veneremur delectationem de copula præterita, vel futura.

3. Fundamentum Aduersariorum est: Copula præterita cum coniuge,

iuge, de qua delectatur vidua; non fuit peccatum, & similiter copula futura, de qua delectatur Sponsa, non erit peccatum; ergo delectatio de ipsis non est peccatum. Hinc Vasq. arguit Nos contradictionis; nam secundum Nos delectatio est mala ex malitia obiecti; sed illud obiectum, nimirum, copula non est malum; ergo non possumus dicere, delectationem de eo esse malam.

Respondetur primo, quod si Argumentum valeret, pariter probaret, non esse peccatum delectationem veneream Religiosi de copula apprehensa sub statu matrimonij, si ante ingressum Religionis habuit uxorem; hoc autem nullus affirmare audebit.

Respondetur secundo, negando Consequentiam: pleraque enim aliquando etiam facere licet, de quibus alio tempore nec licet delectari: coniugibus licet etiam copula; ceteris, nec delectatio venerea de ea: sicut enim peccarent non coniuges exercendo copulam, ita peccant, dum de ea, etiam quæ pro tempore coniugij fuit licita, venereè delectantur. Quare inferri potest, non solum nullam in nostris dictis deprehendi contradictionem, sed etiam ex his confirmari: ideo enim non licet delectatio venerea de copula non coniugi, quia non licet copula; si ergo hæc liceret, liceret, & illa; ergo malitia delectationis sumitur ab obbectio, i. a copula illicita. Sed de hac re plura dicta sunt supra cap. 48. num. 6.

4. Arguit. 3. Caietanus. Licet approbare actum coniugij præteritum, & futurum; ergo etiam delectari; nam plus est illud, quam istud.

Respondetur, quod etiam Religioso, qui habuit uxorem, licet approbare actum illum præteritum; nec tamen licet de eo venereè delectari; quare Consequentia nulla est. Ergo, si approbatio illa est iudicium intellectus de honestate actus; verum est, atque adeo non malum; si autem est complacencia voluntatis de eadem propter eandem honestatem, neque est mala, sed fortè periculosa. Delectatio autem venerea de eo est quid diuersum, & hæc dicimus malam; quare nulla est comparatio. De hoc etiam aliquid tactum est supra cap. 49. au. 2.

C A P V T LIV.

De Voluntate conditionata circa actus bonos, vel malos.

1. **V**Ltimò agendum est de voluntate conditionata iuxta distinctionem datam supra cap. 46., supponendo dari huiusmodi actus conditionatos ex parte obiecti, quæ est communis sententia, & patet

tet experientia in exemplis eodem capite adductis; vt: facerem eleemosynam, si pauper occurreret: comederem carnes, nisi esset dies ieiunij.

Dari ergo voluntatem conditionatā bonam, dum est de obiecto bono, & voluntatem conditionatam malam, dum est de malo, est communis sententia, quæ potest sic probari. Actus conditionatus voluntatis de obiecto bono, vel malo, indicat, vel includit affectum deliberatē conformem ad bonum, vel malum, seu ad actum virtutis, vel vitij; ergo est bona, vel mala respectiuè. Antecedens probatur; qui enim, vult facere eleemosynam, si pauper occurrat, habet affectum deliberatē conformem ad bonum, idest, ad actum externum misericordiæ: & qui vult occidere inimicum, si occasio detur, habet affectum deliberatē conformem ad malum, idest, ad actum vindictæ; & hoc est satis elarum.

Difficultas hic est de voluntate conditionata, in qua conditio tollit ab obiecto prohibitionem, vel malitiam; vt cum dicitur: comederem carnes, nisi esset dies ieiunij; vel, furarer, nisi esset prohibitum; an, scilicet, huiusmodi voluntates sint malæ, nec ne. Et communis quidem sententia, quam referunt Salas disput. 6. de peccatis sect. 27. Vasquez disp. 116. Auerſa qu. 19. sect. 3. vniuersaliter defendit, hos actus non esse malos.

2. Mihi videtur distinguendum de opere malo: an, scilicet, sit malum ex lege naturæ, an ex lege positiua. Et si voluntas sit de hoc ultimo, cenſeo non esse malam; quod facile probatur; quia opus malum, ex lege tantum positiua, non est malum secundum se, vt patet ex terminis; sed tunc voluntas fertur in opus sub conditione auferente prohibitionē legis; ergo sub conditione auferente malitiam; ergo non fertur in malum, atque adeo non est mala.

Confirmatur ex dictis in Capitibus præcedentibus. 1. simplicem delectationem de istis operibus non esse malam, quia non tendit ad perturbandum ordinem rerum externum statutum a lege; at neque voluntas conditionata tendit ad perturbandum illum ordinem, nam expresse ibi est, quod vellet opus non absolute, sed nisi obſtaret prohibitio; ergo non est mala. Declaratur magis; quia, si illa voluntas esset mala, maximè quia esset contraria legi, aut voluntati de ea adimplenda, sed non est illi contraria, nam ſtant ſimul hæ duæ voluntates: volo abſtinere, quia præcipit lex, & vellem non abſtinere, nisi præciperet lex; immo hæc ſecunda voluntas est ſignum permanentiæ, & efficaciæ voluntatis de adimplenda lege; ergo non est mala.

3. Quantum verò ad opera, quæ ſunt mala ſecundum ſe, exiſtimo; voluntatem conditionatam de illis eſſe malam, niſi apponatur talis

G g g

condi-

conditio , per quam extrahatur opus à sui natura . Explicatur , & probatur simul hoc: quia, cum opus illud ex natura sua sit malum, non potest voluntas ferri in illud secundum eius naturam, nisi feratur in malum: unde, quia occidere hominem propria authoritate est secundum se malum , & propriè peccatum homicidii, mala est voluntas licet conditionata de homicidio, quia est affectus deliberatè conformis ad malum; cumque tollere ab homicidio malitiam, sit tollere ipsum homicidium, implicatoria est illa voluntas, itaut simul velit, & non velit homicidium, neque potest dari, nisi ex errore præcedente intellectus, quo putetur, malitiam homicidii esse quid ei superadditum. Si autem dicatur: facerem homicidium, si Deus id mihi concederet, tunc apponitur conditio extrahens homicidium a sui natura; non enim committitur homicidium, quando occiditur homo auctoritate legitima superiorum, maxime Dei, qui est supremus Dominus vitæ, & mortis; non enim carnifex dicitur homicida, neque Abraham habuit voluntatem homicidij, dum paratus fuit occidere filium ex præcepto Diuino. Similiter; cum dicitur: furarer, nisi Deus prohiberet, id est, si Deus daret mihi facultatem accipiendi bona alterius, extrahitur opus à sui natura; non enim committitur furtum, cum accipiuntur bona alterius ex concessione Dei, qui est supremus Dominus bonorum nostrorum; nec enim furati sunt Hebræi, qui acceperunt vasa Ægyptiorum concedente Domino; & fortasse ita intelligunt, qui huiusmodi voluntates conditionatas habent.

Confirmatur hoc ab opposito: non enim potest vlllo modo dici; odio haberem Deum, nisi Deus prohiberet, quia odium Dei nulla mutatione rerum, aut conditione potest abstrahi a sui natura, itaut non sit voluntas mali Diuini. Simile est de blasphemia, periurio, atque idololatria. Ergo, si in aliis actibus potest habere locum illa voluntas conditionata, hoc ideo est, quia per mutationem conditionum possunt extrahi à sui natura, secundum quam sunt mali. Hæc doctrina consonat communi, qua docetur, Deum non posse dispensare in præceptis secundæ tabulæ, quia opera contra ipsam sunt mala secundum se, seu, de iure naturæ, posse tamen mutare conditiones, itaut opera non sint contra illa præcepta.

4. Obicit Auerfa illud Psalm. 50.: *Si voluisses sacrificium, dedissem, utique*; quod ait sic exponi: Si voluisses, ut meipsum tibi in sacrificium offerrem, maciando, scilicet, meipsum, fecissem; & tamen est malum, secundum se, seu, contra legem naturæ occidere seipsum; ergo voluntas illa conditionata, etiam si sit de opere malo secundum se, non est mala.

Respondetur, quòd, etiam si admittenda sit illa expositio, nihil sequitur

quitur contra nos; nam, ut patet ex dictis, occisio sui ipsius ex voluntate Dei non est homicidium; atque adeo per appositionem talis conditionis, nimirum, voluntatis Diuinæ, actus homicidij extrahitur à sui natura, qua malus est.

Obijciunt secundò idem Auersa, & Vasq. Talis actus conditionatus fertur in obiectum ut denudatum à malitia; ergo non est malus.

Respondetur ex dictis, non posse ferri in obiectum denudatum à malitia, nisi per conditionem extrahentem illud à sui natura, quando, quidem tale obiectum secundum se est malum.

C A P V T LV.

De quibusdam proprietatibus consequentibus Actus bonos, vel malos.

1. **A**ctum humanum bonum esse laudabilem, esse gratum Deo, esse dignum præmio, siue mercede, malum verò esse culpabilem, seu reprehensibilem, esse offensam Dei, esse dignum pœna; seu poenæ, creaturæ rationali propter huiusmodi actus hæc omnia convenire, communis hominum sensus fatetur, quæ, non esse ipsam essentiam actus boni, vel mali, sed quid consequens, inde sit manifestum, quia valet dicere: ideo actus est laudabilis, est Deo gratus, est dignus præmio, quia est bonus; & ideo est culpabilis, offensa Dei, dignus pœna, quia est malus, & non è contra. Verùm laudabilitas, & culpabilitas non conveniunt cuicque actui humano bono, vel malo, sed tantum libero, nam, quæ necessariò fiunt, sunt quidem rectè facta, & peccata, etiam moraliter, ut cap. 1. & 2. huius Libri ostensum est, sed non laudabilia; unde Théologi, qui negant primum velle Angeli potuisse esse liberum, negant pariter potuisse esse culpabile, aut laudabile; & mala, quæ necessariò committuntur, non deputantur ad culpam, neque ad reatum, pœnæ. Est igitur actus laudabilis, & culpabilis, qui est liberè elicitus; unde tantum in creaturis rationalibus potest reperiri, quia tantum creaturæ rationales liberè operantur. Verum hic aduertendum est, nomen culpæ, seu actus culpabilis, dupliciter usurpari posse; primo pro ipso actu malo liberè elicito, & sic distinguitur à peccato, non per proprietatem superadditam, sed tamquam inferius à superiori: omnis enim culpa est peccatum, non autem omne peccatum est culpa. Secundò: prout dicit condignitatem, seu, meritum ad reprehensionem; & sic dicit proprietatem; nam actus ex eo, quia malus est, & liberè elicitus, dignus est,

vt reprehendatur; sicut actus ex eo, quia bonus est, & liberè elicitus, dignus est laudari.

2. Rursus: actus eo ipso, quo bonus est, est Deo gratus, & honorificus, & cedit in laudem, & obsequium eius. Sed hoc verum est etiam in actibus necessarijs; nam etiam creaturæ irrationales, immo insensibiles, dicuntur laudare, & benedicere Deum suis motibus eo ipso, quo illi sunt secundum ordinem institutum à Deo. Si autem actus boni sint etiam liberi, alio quoque modo sunt Deo grati, & honorifici. Insuper: actus mali eo ipso, quo mali sunt, offensa Dei sunt, quia sunt contra ordinem institutum à Deo; quælibet enim perturbatio ordinis displicet Auctori ordinis, quare id etiam valet de actibus malis necessarijs; quod patet, tum ratione allata, tum ex paritate de actibus bonis; tum quia ex charitate erga Deum moti sunt Apostoli, & Prædicatores ad tollendam à Gentibus ignorantiam legis, nè ex illa peccarent contra Deum, quæ ignorantia in plerisque erat invincibilis; ergo etiam mala ex necessitate facta, sunt offensa Dei. Si autem actus malus sit etiam liber maiori ratione tunc est offensa Dei. Immo, si actus malus fiat absque cognitione Dei, adhuc est offensa Dei, quia hoc est ex natura ipsius actus mali quatenus malus est, quia ut sic est contra ordinem rerum à Deo statutum.

3. Quantum autem ad rationem meritoriam præmij, & pænæ Vasq. disp. 77. cap. 3. confundit eam cum dignitate laudis, & vituperij. Sed, ut rectè ait Auerſa, aliud est laudari, aliud recompensari. Immo laudare est potius approbare actum virtutis, & asserere meritum eius ad obtinendum præmium, proceditque ex amore virtutis; remunerari vero est dare mercedem pro actu virtutis, & spectat ad iustitiam. Hinc D. Thom. 1. 2. qu. 21. prius quærit de ratione laudabilis, & culpabilis in actu, postea de ratione meriti, & demeriti. Potest tamen ipsa laus habere rationem præmij, & pretij, ut si quis conueniat obsequi, vel seruire alteri, ut ab eo laudetur. Quæcumque ergo opera bona liberè facta sunt meritoria alicuius præmij etiam apud Deum; quia cuiuscumque operanti secundum suam virtutem debet Princeps recompensare secundum plenitudinem suæ virtutis, quod, ut patet, extenditur etiam ad Deum, aliter Deus non haberet curam de actibus humanis, ut ait D. Thom. 1. 2. qu. 21. ar. 3. & 4. Cuius autem, vel quanti præmij sint meritoria opera nostra bona, & quæ de congruo, quæ de condigno, & quænam conditiones requirantur, non pertinet ad præsentem locum examinare. Iam enim terminatus est hic Liber, qui inscriptus est, DE BONITATE, ET MALITIA HUMANORVM ACTVVM, atque adeo totum opus DE ACTIBVS HUMANIS, quem in tres Libros distinximus sub correctione Sanctæ Matris Ecclesiæ, omniumque meliora sapientium.

CONTRA



CONTRA VSVM
PROBABILITATVM.

Elucubratio

FR. BARTHOLOMÆI RICCI
NEAPOLITANI AVGVSTINIANI.

VERITVR

An liceat operari ex Opinione probabili de im-
munitate actus à peccato.

CAPVT I.

Explicatur quid sit Opinio, quid Probabile.

I.



CONTROVERSIA de licito, vel illicito Vsu Pro-
babilitatum, non quidem magnæ, quantum video,
aut abstrusioris est indaginis, sed inde grauissima,
quia de principio est vniuersali, ex quo innumera-
bilitum operum libertas, vel inhibitiõ, innocentia,
aut culpa dependent; quare iactanda præ cæ-
teris moralibus Controversiis, quàm maximè, &
quàm verissime dici potest, agi causam honoris Dei, agi integritatis con-
scientiæ, rectitudinis operum, salutis animarum: &, quòd grauius est,
agitur omnis hæc causa contra licentiam voluntatis humanæ, eiusque
cupiditates, & commodà. Proinde, compositum potius, Deoque, ac ve-
ritati subditum animum, quàm acutum ad perspicendum ingenium re-
qui-

422 *Contra Vsum Probabilitatum.*

quirit. Inde enim erroris-periculum præsentius adest, ne amoris proprii nubilo iudicij sinceritas perturbetur, neque, quod facillimum est, æquiores se quisque sibi, quàm legibus, aut veritati præbeat, erigens, ut Augustinus loquitur, cornua falsæ libertatis. Quantæ enim molis sit proprium subigere amorem, tum vniuersi Patres, vitæque spiritualis Magistri, tum maximè idem ostendit Augustinus, denunciâns, extremam eius umbram nusquam in hac caligine vitæ, sed illo tantum meridie absorbendam, cum de clara Dei visione perfecta charitas inardescet; de Natura, & Gratia cap. 31. Addit nonnihil ad intelligendum difficultatis, quod præsens ætas licentiam Probabilitatum tamquam sætum suum amplexa, eidem nutriendæ, fouendæ, ornandæ, armandæ intensissimè, ac strenuè laborauit; pluribus, pluribusque subtilitatibus, distinctionibus, glossis, doctrinisque excitatis, & productis, quæ ad veritatis normam, lucemque reuocare aliquid negotij est, Hanc igitur tanti momenti Controuersiam, nullo partium studio, sed solo veritatis zelo ductus, iuxta vires, quas Deus largiri dignabitur, breuiter, ac dilucidè explicandam aggredior.

2. Opinio quandoque sumitur pro simplici cognitione Conclusionis ex principiis probabilibus, quandoque pro assensu erga talem Conclusionem tamquam veram: quæ duo diuersa sunt; possumus enim cognoscere illationem conclusionis ex probabilibus, nec tamen illi assentiri, ut veræ, immo suspendere assensum: & similiter cognoscere oppositas conclusiones ex oppositis principiis probabilibus, nec tamen possibile est assentiri vtriusque, ut veris. Possumus quidè assentiri vtriusque, ut probabilibus, sed hic assensus stat cum dubio de veritate vtriusque, post enim assensum, seu iudicium de probabilitate quaeritur veritas. Quare possunt distingui tria, simplex cognitio conclusionis ex probabilibus, assensus, seu iudicium de eadem tamquam probabili, & assensus de eadem, ut vera. Opinionem autem quandoque sumi pro simplici cognitione, vel assensu conclusionis ex probabilibus per contradistinctionem ab assensu erga eandem, ut veram, patet maximè in illo Diui Bernardi de Consideratione ad Eugenium lib. 5. cap. 2. *Opinio, si habet assertionem, temeraria est. Assertionem, inquam, veritatis.* Et, quandoque sumi pro assensu erga conclusionem tamquam veram idem indicat ibidem dicens: *Opinio est quasi pro vero habere aliquid, quod nescias esse falsum.*

3. Cæterum propriè, & strictè opinio sumitur pro assensu ergo aliquam Conclusionem ex probabilibus tamquam veram: ideo in Deo non adest opinio, neque in Angelis, ut docet D. Tho. 2. sent. dist. 11. art. 5; immo nec in Adam, & Eva in statu integritatis ex eodem quæst. 18. de Verit. ar. 6., non quia isti, & maximè Deus non cognoscant dependentiam conclusionis ex principiis probabilibus, immo hanc certissimè, & cla-

Cap. I. Quid sit Opin. quid Probabile. 423

clarissimè cognoscunt; sed quia non perinde assentiuntur conclusioni, vt veræ; posset eum tunc cadere in eos falsitas, quia opinio contingens est ad verum, & falsum. Ex quo magis clarescit, opinionem propriè non dicere simplicem cognitionem conclusionis ex probabilibus, neque assensum erga eandem, vt probabilem: nam, nec veritas, & falsitas est propriè in simplici apprehensione, sed in iudicio, seu assensu; & assensus erga conclusionem, vt probabilem, quando reuera ex probabilibus elicitur, non est contingens ad verum, & falsum, immo est verus, & certus; ergo opinio propriè sumitur pro assensu erga aliquam Conclusionem deductam ex probabilibus tamquam veram. Insuper. Assensus opinatiuus est cum formidine oppositi, sed non cum formidine probabilitatis, nam duæ probabilitates oppositæ possunt stare simul, & esse æquè certæ, & opinans certus est, oppositum suæ opinionis esse probabile; ergo cum formidine de veritate oppositi, ergo est assensus, non de probabilitate, sed de veritate; huic enim repugnat veritas opposita. Hinc Bernard. de Consideratione lib. 5. cap. 2. *Opinio, inquit, est, quasi pro vero habere aliquid, quod nescias esse falsum.*

4. In præsentī quæstione videtur sumenda opinio pro simplici cognitione, vel etiam assensu conclusionis ex probabilibus; nam hæc ipsa videtur esse quæstio, quæ agitur: An dum cognoscimus, & assentimur probabiliter, aliquem actum non esse malum, possumus tuta conscientia illum exercere, ita ut cognitio illa, vel assensus probabilis de immunitate actus à peccato, & dictamen ex illa formatum reddat nos immunes à culpa in eo exercendo. Si autem aliquis contendat, sumendam esse pro assensu erga conclusionem tamquam veram, in hoc certè, vt sententia Augustini utar Lib. 2. contra Crescon. cap. 2. cum nihil meæ causæ minuatur, me facillimum præbere possum. Videat tamen, qui hoc contendit, an subsistere valeat, non solum propter rationem allatam, sed etiam, quia tunc illa exoritur quæstio: An rectum sit ex principiis probabilibus assentiri conclusioni tamquam veræ? Si enim hoc rectum est, rectum quoque erit iuxta eandem operari. Sed hoc ad illam videtur ignorantiam pertinere, quæ tenet incerta pro certis; vel ad eam temeritatem, de qua supra Bern. Sed de hoc plenius infra cap. 4. Quidquid autem de hoc sit, certum est, assensum opinatiuum esse incertum, utque solum dici, cum formidine oppositi, & contingentem ad verum, & falsum, vt docet Philosophus 2. Pbst. tex. 194. 195. & 196. & hæc pro notatione vocis *Opinio*.

5. Quantum verò ad *Probabile* idem sonat, ac *opinabile*, seu obiectum opinionis, & ita communiter sumitur in Scholis, quare contingens est ad verum, & falsum; hinc Augustinus 3. contra Cresconium cap. 75. *Probabile quando dicitur, non consequenter verum*. Sed quandoque apud Au-

tho-

chores tum sacros, tum prophanos, immo etiam in Diuinis litteris sumitur pro eo, quod est approbandum, siue recipiendum, sicut amabile, laudabile, venerabile sumitur quandoque pro eo, quod dignum est, seu debet amari, laudari, venerationi haberi. Ita Ecclesiastici cap. 42. 8.: *Eris eruditus in omniibus, & probabilis in conspectu omnium virorum*, idest, approbatione dignus. 2. Timothei cap. 2. 15.: *Sollicite cura te ipsum probabilem exhibere coram Deo*. In Cap. Pro humani de Homicidio in 6. dicitur de Homicidio commisso per Assassinos: *Postquam Probabilibus constituit argumentis, aliquem scelus tam execrabile commississe, nullatenus alia excommunicationis, vel depositionis, seu diffidationis aduersus eum sententia requiratur: Vbi ly Probabilibus argumentis*, non potest sumi pro argumentis puram generantibus opinionem, nam super his non potest fundari sententia Iudicis, quæ requirit certitudinem, sed pro argumentis approbandis, quæ, scilicet, certitudinem moralem causent apud ipsum. Eodem sensu accipiendum est Probabile, cap. Sacro de sententia excommunicationis, vbi Innocentius Tertius decernit, puniendum excommunicatorem iniustum, nisi forsitan errauerit ex causa probabili; & similiter conquerentem iniustum, nisi forsitan, & ipsum probabilis error excuset. Accipiendum, inquam, ly *Causa probabilis* non pro motiuo puram generante opinionem, sed pro motiuo meritò, seu prudenter probando, & acceptando: & similiter ly *Error probabilis* pro errore causato ex argumentis rationabilibus, & meritò probandis. Sic etiam in Cap. *Fraternitatis* de Frigidis, & malefaciatis idem Innocentius dicit: *Sententiam Diuortij per errorem, licet probabilem nouimus esse prolatam*; probabilem, idest, ex motiuis meritò, & prudenter mouentibus, vt patet ex facto ibi narrato; nam sententia Diuortij prolata erat propter testimonium matronarum prouidarum, & honestarum, quæ, inspecta muliere, in fide sua constanter asseruerant, eam nunquam esse posse Matrem, vel Coniugem, quia ei naturale deerat instrumentum. Hoc autem testimonium, non puram opinionem, sed certum, prudenque iudicium generabat. Maxime autem in prædicto sensu sumi Probabile apparet ex Cap. *Super hoc* de Renunciatione, vbi Pontifex eam declarat Probabilem renunciationem, quæ nec vi, nec metu, nec oppressione, nec promissione pecuniæ, est extorta; vbi planè Probabile sumitur pro probando, non pro opinabili. In 6. Synodo actione 10. Georgius Episcopus Constantinopolitanus: *Sanctos, inquit, ac probabiles Patres, quorum sententias Sancta Synodus sequuta fuerat*. Probabiles, 1. probandos, non opinabiles. Et Leo Tertius Epistola ad Imperatorem confirmans acta eiusdem Synodi: *Sancta, inquit, vniuersalis, & magna sexta Synodus Apostolicam in omnibus regulam, & probabilium Patrum doctrinam sequuta est*. Probabilium, idest, probandorum. Ambrosius 3. Officiorum, cap. 14.: *Ea amicitia probabilis*

Cap. I. Quid sit Opin. quid Probabile. 425

bilis est, quæ honestatem tuetur, ubi manifestè Probabilis idem est, ac probanda. Nazianzenus oratione 20. de Machabæis ait, sibi adesse rationem valdè probabilem, neminem eorum, qui ante Christum pro lege passi sunt, id sine fide in Christum consequi potuisse. Cum autem fide Diuina certum sit, neminem in lege consequi potuisse salutem, nedum Martyrij gloriam, sine fide in Christum, oportet, quòd ly valde probabile sumatur pro valde probandum. Prudentius Tricassinus epistola ad Hincmarum, ait: summum Pontificem Bonifacium probabiliter, & honorabiliter suscepisse responsum D. Augustini ad epistolas Pelagianorum; ubi ly Probabiliter non sonat cum opinione bonitatis, sed probando, laudando; aliter id non cederet in gloriam Augustini, quem ibi commendare intendit Prudentius. Similiter Eugippius Abbas de Floribus Paradisi ad Probam ait: Omnes Orthodoxi in toto terrarum Orbe venerantur, præcipuè tamen Apostolica Sedis Antistites scripta eius (Augustini) sua probabili auctoritate firmantes, idest probanda, recipienda. Tandem ex prophanis Authoribus Valerius Maximus lib. 3. de Fortitudine cap. 3. de Patientia exemplo 3. Pompeij, inquit, Probabilis virtus, idest probanda. Et de Liberalitate lib. 3. cap. 4. Huius, inquit, virtutis duo sunt maxime probabiles fontes, idest, probandi.

Hoc necesse fuit adnotasse, quia nonnullus Probabilitatum defensores, etiam ex hac forma loquutionis Authorum infert, probabile, idest, opinabile esse probandum, & acceptandum. Agnoscenda est igitur hæc duplex acceptio Probabilis, & recolendum; in hac quæstione sumi Probabile pro Opinabili, idest, pro eo, quod generat assensum opinantium, qui incertus est, ac formidolosus.

6. Cum insuper duplex distinguatur probabilitas, alia intrinseca, quæ pendet ex principijs intrinsecis, idest, quorum termini ingrediuntur conclusionem opinatam, alia extrinseca, quæ desumitur ab auctoritate docentium, quæ utique extrinseca est ipsi conclusioni; hic sumitur probabilitas utroque modo, idest, etiam quatenus dependet ex auctoritate docentium, quæ fundat fidem humanam. Cardo enim controuersie est: An Cognitio incerta, licet probabilis, vnde cumque habeatur probabilitas, licetè assumatur pro regula directiua nostrorum actuum.

Notandum tandem est, non idem esse incertum, ac ineuidens: ut enim dimittam fidem Diuinam, quæ certissima est, & tamen ineuidens, in humanis habetur de multis certitudo, de quibus non habetur euidencia: eaque certitudo dicitur moralis ad distinctionem certitudinis physice, quæ fundatur in euidencia. Quare non est idem esse ineuidens, ac esse purè probabile, quod credere videntur Doctores Probabilitatum, de quibus videtur loquutus Caietanus in Summa verbo Opinioni vsus; qui, scilicet, non discernentes inter certitudinem Mathematicam, &

H h h

mo-

moralem omnia non euidencia sub opinionibus locant. Et per hæc quidem videtur rectè, & clarè constitutus, & explicatus sensus præsentis Controuersiæ.

7. Sed recentes quidem Assertores Probabilitatum aliter illum contendunt statuendum; dicunt enim, non esse Controuersiam de Opinione absolutè, an liceat illi inniti in operando. Concedunt enim non licere inniti Opinioni absolutè, quia est obnoxia periculo falsitatis, sed de opinione probabili, inquit, est quæstio. Ita Madernus de Act. Hum. quæst. 4. ar. 6. num. 3., qui explicans num. 2. differentiam inter scientiam, fidem, suspensionem, dubium, scrupulum, & opinionem ait, scientiam, quæ est cognitio euidens rei per causam necessariam, in præcticis, & moralibus accipi pro cognitione moraliter certa, ita vt non sit prudētis formidare; e.g. quod forma baptismatis sit: Ego te baptizo in nomine Patris, & Filij, & Spiritus Sancti: quod materia Sacramenti Eucharistiæ sit panis triticus, & vinum de vite: hæc enim, inquit, sunt certa ex se, nec ullus dubitat. Cum igitur dicat, certitudinem moralem esse euidenciam, & communiter opinio probabilis contradistingatur à certitudine morali, videtur sumere opinionem probabilem pro qualibet cognitione non euidenti, aut saltem pro qualibet cognitione rei non subiectæ, aut expositæ dubio, sicut non est exposita dubio forma baptismi, & materia Sacramenti Eucharistiæ. Quo admissio adeo mutatur, & inuertitur status rerum, vt idem, vel plus exigant ad licitam operationem Assertores Probabilitatum, quàm exactores certitudinis morali; siquidem illi requirunt euidenciam de rectitudine, vel immunitate operis à peccato, vel saltem talem certitudinem, vt excludat omne dubium, quæ non requirunt isti. Sed, cum ipse Madernus eodem art. nu. 5. dicat, posse opinionem esse probabilem, etiam si adsint rationes æquæ fortes, immo fortiores pro parte opposita, non videtur sumere Opinionem Probabilem pro cognitione certa, atque adeo, nec quem instituat statum præsentis Controuersiæ. Eminentissimus etiam Cardinalis à Lauræa to. 2. in 4. sent. disp. 1. art. 4. definiens Opinionem Probabilem: *Quæ euidenter vera non apparet, sed habet pro se in intellectu eam considerante rationem aliquam fortem, opposita verò contrariè vel nullam, vel leuem.* videtur eam appellare Opinionem Probabilem, quæ communiter dicitur Probabilior, immo certa moraliter; nam talis est Opinio, cuius oppositum, vel nullam, vel leuem habet rationem.

8. Cæterum ex communi sensu antiquorum, & recentium, præter paucos, quælibet Opinio, eo ipso, quo Opinio est, probabilis est, quia eo ipso habet motiua probabilia, quibus innititur, & à quibus sic denominatur, & redditur etiam probabilis, quia .s. potest probari. Quare tollere ab opinione probabilitatem est tollere ab eo sui naturam. Potest qui-

Cap. I. Quid sit Opin. quid Probabile. 427

quidem una Opinio esse probabilius altera, quia habet grauiora motiua, unde potius probanda venit; sed, quod datur Opinio non Probabilis, impossibile est, tunc enim non esset Opinio, sed coniectura, vel iudicium, aut scrupulus, aut credulitas. Quamuis ergo in hac Controversia veritanda non dicatur absolute Opinio, sed addatur Probabilis, id ad maiorem expressionem fieri dicendum est, non ad distinguendam Opinionem Probabilem a non Probabili. Quod si Madernus, vel alius quispiam velit, ideo ly Opinioni addi in hac Controversia ly Probabile, quia non de quacunque Opinione quaeritur, an possimus sequi, sed de Opinione Probabiliore, vel moraliter certa, possunt ipsi certe uti terminis, prout libet, & instituire quaestiones, quas volunt. Sed cum, & illa quaestio merito agitari possit: an licite sequi possimus Opinioni, seu: an Probabile, ut Probabile recte assumatur pro regula humanorum actuum, fateri debent, se hanc quaestionem praetermittere, quod est contra integritatem doctrinae, & tantum illud versare, an licite sequamur probabilius, & hoc se definire, cum asserunt, licere sequi Opinione Probabilem. Quae quaestio diuersa est a praesenti, & ab omnibus, ipsoque Maderno agitur post praesentem, proque ea diuersae sunt sententiae, altera affirmans, altera negans, ipseque Madernus negat necessitatem sequendi probabilius. Quid ergo tunc negat? aut de quo disputat? Si enim per ly Probabile additum Opinioni, non venit, ut ait, ea Probabilitas, quae est de natura Opinionis, sed, vel maior probabilitas, vel certitudo moralis, vel etiam euidencia, non potest aliud intelligi, cum quaerit: an teneamur sequi probabilius, nisi: an teneamur sequi certitudinem maiorem, quam sit certitudo moralis, vel euidencia, vel maior probabilitas. At certitudo naturalis maior euidencia dari non potest: requiri autem certitudinem maiorem ea, quae moralis dicitur, nec ullus asseruit, nec est possibile, quia non est possibilis certitudo ea maior: si verò distinguit gradus maioris probabilitatis, ut, scilicet, teneamur sequi probabilitatem maiorem ea, quae inest opinioni ex natura sua, sed tamen sufficiat, si uno, vel altero gradu ea probabilitas excedatur, non verò requiratur, ut pluribus, vel omnibus: Si hoc, inquam, dicit, valde quidem minute gradus Probabilitatis distinguit, sed valde difficile in praxi reddit suam doctrinam, nec eo sensu agitur ea quaestio à cæteris Scriptoribus. Cum autem dicit, non esse quaestionem de probabilitate, quae inest opinioni ex natura sua, quia hæc est exposita periculo falsitatis, atque adeo certum est, non licere eam sequi, certè eodem periculo subest opinio probabilior, quam ipse vocat probabilem, dum non pertingit ad certitudinem moralem, adeoque nec de ea erit instituenda quaestio. Sed & huic ipsi difficultati Madernus operosè respondet per distinctionem actus, & obiecti, ut infra referemus Cap. 4. a. nu. 4.; ergo non videtur constare in Doctrina. H h h 2 ergo

428 *Contra Vsum Probabilitatum.*

9. Sit ergo constitutum, illum esse sensum præsentis controuersia: an licitè possimus sequi opinionem probabilem, seu probabilitatem, quæ ex natura sua inest opinioni, an verò teneamur sequi maiorem, certiorēque cognitionem, quàm sit Opinio; nam & ipse Madernus, alijque ex fundamentis, quæ iaciunt, ex responsionibus, quas adhibet, & ex quæstionibus, quas connectunt, cōvincuntur hoc sensu intelligere, & versare quæstionem: aliusque ille sensus videtur tantum initio propositus, ne nimis laxare videantur disciplinam morum, dum licitum docent vsum Opinionis Probabilis. Sed non debet prætermitti, falsum esse, quod ait Madernus, scientiam, siue cognitionem rei euidentem per causam in moralibus, & practicis accipi pro certitudine morali; nam, etiā in istis distinguitur euidentia ab ea certitudine, & de quibusdā veritatibus moralibus habemus euidentiam, de quibusdā moralem certitudinem. Falsum etiam esse, quod ea euidentia, vel certitudine noscatur forma Baptismi, vel materia Eucharistiæ: noscantur enim certitudine Fidei Diuinæ; quæ omnem euidentiam, nedum moralem certitudinem, superat: nec etiam rectè dici, quod hæc sint certa ex se: illud enim est ex se certum, cuius veritas patet ex terminis, quod dicitur etiam per se notum; at certitudo earum veritatum nullo modo ex terminis, neque ex discursu, sed ex Fide habetur.

Tandem, si Madernus, aliusue putat, ne reuocandum quidem in dubium, quod nō liceat inniti probabilitati in operando propter periculum, quod adest, erroris, & peccati, multò certius, ac feruentius sequitur Conclusionem, & veritatem, quam in sequentibus Capitulis Nos proponemus, & propugnabimus.

10. Sic explicato sensu Quæstionis duæ referri debent de ea sententia. Prima plurimorum, qui hoc sæculo scripserunt, quorum antesignanus refertur Medina l. 2. qu. 19. ar. 6. dubio penultimo, ut proinde Caramuel in suo Apologemate vniuersalissimam eam vocet, affirmans, sufficere cognitionem probabilem. Authorem Cathalogum, quia plurimi sunt, & obuii texere omitto. Altera sententia negat sufficere cognitionem probabilem, immo requirit certitudinem moralem, quam sanè pauci ex modernis hucusque docuerunt: Antonius Merenda, Antonius Marinarius, Philippus Faber, Thomas de Afflicto, Paulus Comitulus, Candidus Philalethus, seu Andreas Blanchus, Julius Mercorus; sed omnium fusissimè Ragnanus in Caput *Ne innitatis de Constitutionibus*; est autem omnium Antiquorum, non enim nisi vnicus Gerson pro aduersa Sententia citatur in tract: *De Preparatione ad Missam* considerat. 3. alphab. 37. litt. S., qui tamen hæc secundam sententiam apertè docet de Regulis moralibus: *Exponere se, inquit, periculo peccati mortalis est peccatum mortale, si tale sit incertum, quod tale sit mortale, non solum per consuetudinem;*

iccturas leues, aut ex suspitione trepida, & scrupulosa, proueniente ex nimio timore cadendi in *uia Dei*; sed intelligitur, dum tale est vehementer, & probabiliter incertum, aequè sicut oppositum, vel magis; tunc enim illud, quod agitur, non carebit mortali culpa: Hæc Gerson; vnde nescio, quo iure Caramuel in supradicto Apologemate suam sententiam appellet antiquissimam.

Cum his igitur censeo dicendum: numquam licere vti opinione, probabili de immunitate actus à malitia, sed omnino requirendam certitudinem moralem; quare nec licere vti probabiliori, nisi ad eam certitudinem perueniat.

C A P V T II.

Ostenditur illicitus Vfus Probabilitatum auctoritatibus, & exemplis Diuinarum Scripturarum, & ex Patribus.

1. **I**gitur contra vsum probabilitatum afferimus primo illud Ecclesiastici 37., quod affert etiam Fagnanus: *Ante omnia opera verbum verax præcedat te, & consilium stabile* (huic videtur accinere David in Psalmo dicens: *Ne auferas de ore meo verbum veritatis vsquequaque*.) Verbum autem verax, & Consilium stabile, quod debet præcedere omnia opera, est dictamen rationis de opere faciendo; at dictamen rationis ex motiuo purè probabili non est nec verax, nec stabile; ergo non est illud, quod debet præcedere opus, atque adeo non licet operari ex dictamine sequente opinionem probabilem, Maior patet. Minor probatur; quia opinio est contingens ad verum, & falsum, & potest ab eodem diuersis temporibus reputari vera, & falsa. Ergo tum ipsa, tum dictamen super ea fundatum non est verbum verax, nec iudicium stabile. Qui ergo operatur iuxta eam non est vir sapiens, qui ædificat supra petram, sed potius stultus, qui ædificat supra arenam, iuxta similitudinem Christi Domini Matt. 7.

2. Secundò afferimus illud Ecclesiastici cap. 32. 22. *Vir consilij non disperdet intelligentiam, alienus, & superbus non pertimescet timorem.* Probabilistæ autem non pertimescunt timorem, idest, periculum peccati, quod inest in operando ex opinione probabili; imò illum calcant, & spernunt, formantes sibi illud suum iudicium certum reflexu, quòd operando ex motiuo probabili non peccent.

3. Afferimus tertio Parabolam de Virginibus Prudentibus, & fatuis

fatuis Matth. 24. Fatuæ enim putantes probabiliter, se non indigere oleo ad concinnandas lucernas, quia fortè sponsus venturus esset in die, & non in nocte, vel quod habituræ essent spatium temporis ad illud comparandum, non sumpserunt illud secum: prudentes verò securitatem non probabilitatem spectantes sumpserunt oleum secum, quasi dicerent: Quid, si sponsus veniat de nocte, vel adeo repentinè, ut desit nobis tempus ad oleum comparandum? Non debemus nos periculo exponere. Ipsæ igitur appellatæ sunt Prudentes, illæ verò Fatuæ. Non enim alia huius rei ratio afferri potest, nisi quia illæ periculo se exposuerunt, ut imparatæ reperirentur in aduentu sponsi: quamvis esset disputabile, atque adeo opinabile, an sponsus venturus esset in die, an nocte, & probabiliter apparere posset, quòd in die propter maiorem temporis opportunitatem. Ex quo patere potest, quàm sit recta illa opinionis probabilis definitio, quam tradunt Probabilistæ: *Est opinio prudenti fundamento innixa.* Et quàm sit vera illa eorundem propositio, quòd, cum agimus ex motivo probabili prudenter agimus, cum a Christo Domino Virgines sequentes opinionem probabilem appellatæ sint fatuæ, per contradistinctionem à prudentibus. Sed de hac re plura infra.

Fortè dicetur, Virgines illas fatuas appellatas, non quia in universum imprudenter fundetur iudicium certum super probabilitate, sed quia tempus aduentus sponsi, earumque admissio ad nuptias non dependebat ex earum probabilibus rationibus, sed ex voluntate sponsi. Ex quo ad summum sequitur, quòd, cum veritas facti non dependet ex nostra probabilitate, tunc imprudenter fundetur iudicium super probabilitate.

Sed certè factum ipsum, idest, aduentus sponsi in die videbatur probabile, seu, de voluntate sponsi quantum ad ineundas nuptias de die aderat probabilitas propter maiorem temporis opportunitatem; ergo, si super hac probabilitate imprudenter Virgines illæ formarunt iudicium de aduentu sponsi in die, & imprudenter ex eo operatæ sunt, sequitur, non esse prudentis fundare iudicium super probabilitate, & ex illa operari.

Sed etiam hoc transmissio, & approbata responsione ruit generaliter usus probabilitatum. Nam, sicut veritas temporis aduentus sponsi non dependebat, ut dicitur, ex rationibus probabilibus ab illis Virgibus excogitatis, ita generaliter reatitudo, vel irreatitudo actuum non dependet ex nostris probabilitatibus, sed ex conformitate, vel difformitate actus ad legem, quæ nascitur ex natura actus, ex ex ratione legis, quæ etiam lex non dependet à nostris probabilitatibus, quod patet maxime in peccatis commissis ex ignorantia, quæ vinci non potest, tunc enim

enim agens, non solum probabiliter, sed & certò putat se non agere, malè, & tamen actus natura sua ex relatione ad legem est malus. Ergo, sicut Virgines illæ malè iudicarunt, & operatæ sunt, meritòque fatuæ appellantur, quia innixæ sunt probabilitati in re, cuius veritas ex probabilitate suæ ratiocinationis non dependebat, ita quisquis iudicat, & operatur ex opinione probabili.

Item in eadem Parabola, cum fatuæ à prudentibus petijissent oleum reiectæ sunt ab illis, cauentibus sibi, ac dicentibus; *Ne forst non sufficiat nobis, & vobis*; ergo non est prudentis operari cum *ly forst*, idest, cum periculo damni; quod tamen periculum audacter fubeunt sectatores probabilitatum, cum in probabilitate semper adsit.

4. Afferimus quartò exemplum Isaac, & Iacob Genesis 27. Iacob quidem, quia nolebat acquiescere consilio Matris, suadentis ei, ut se diceret Esau: *Timeo enim*, inquit, *ne pater meus putet me sibi voluisse illudere, & inducam super me maledictionem pro benedictione*, cauens, nimirum, prudenter periculum damni. Isaac vero, quia quamvis testimonio ipsius Iacob, et exhibitione ministerij, quod Esau imposuerat, duceretur, utique probabiliter, ad credendum, quod præsens, & loquens sibi esset Esau, voce autem duceretur etiam probabiliter ad credendum, quod esset Iacob; positus, inquam, inter duas probabilitates ex neutra ipsarum determinauit se ad benedicendum, neque in illis fundauit iudicium suum, sed explorauit per tactum, qui omnium sensuum est certissimus, (vox enim fallere potest, præcipue senes subdastros.) an præsens sibi esset Iacob, an Esau; & licet errauerit, nò tamen iudicauit ex mera probabilitate, sed ex certitudine morali; modo autem valde extraordinario deceptus est, propter quod non potest illi imputari ad imprudentiam; ergo non debemus operari ex opinione probabili, sed requirere certitudinem.

5. Afferimus quintò exemplum David 2. Regum cap. 23., qui, cum Urbem Ceilam maximo sibi beneficio deuinxisset, nimirum, liberatione à Philisthæis, audiens tamen, quod Saul ad eam descenderet, ut ipsum caperet, consuluit Dominum, num Cæilitæ essent eum defensori, an in manus Saul tradituri. Sanè pro vtraque parte aderant argumenta probabilia, pro traditione timor, vel amor subditorum erga Regem: pro defensione, recens beneficium; non tamen ex his probabilitatibus inductus est ad determinandum aliquid David vir prudentissimus, ut de eo dicitur primo Regum 18. & alibi; ergo non est prudentis operari ex motiuo probabili.

6. Afferimus sextò verba Christi Domini Lucæ 14. 31. *Quis Rex iturus committere bellum aduersus alium Regem non sedens prius cogitat, si possit cum decem millibus occurrere ei, qui cum viginti millibus venit ad se?*

Vbi

432 *Contra Vsum Probabilitatum.*

Vbi Christus relinquit tamquam imprudens factum, & absurdum, vt Rex habens decem millia militum congregiatur cum viginti millibus; *Sed potius, inquit, legationem mittens rogat ea, quæ pacis sunt.* At probabile est, & multoties accidit, vt minor militum numerus superet maiorem; ergo non est prudentis operari ex motiuo probabili; atque hoc argumentum specialiter probat, non licere operari ex opinione probabili relicta probabiliore.

7. Afferimus septimò Apostolum ad Ephesios 5.: *Videte itaque fratres, quomodo cautè ambuletis, non quasi insipientes, sed vt sapientes: Noli te fieri imprudens, sed intelligens, quæ sit voluntas Dei.* Qui autem operatur innixus probabilitati nō ambulat cautè, exponit enim se periculo dāni, idest, peccati: nō ambulat, vt sapiēs, immo vt insipiēs, & imprudens; tum propter rationem mox adductam, tum quia opinio non est sapientia, nec prudentia: non intelligit, quæ sit voluntas Dei præcientis, aut consulentis, nam opinio non est intelligentia, quæ non est nisi veri, opinio autem est contingentis ad verum, & falsum; & certè aliud est opinari, aliud intelligere; quare ambulans, siue operans secundum probabilitates non ambulat iuxta præceptum Apostoli; qui Apostolus paulò supra citata, quasi admonens nos, ne ducamur probabilitatibus ait: *Nemo vos seducat inanibus verbis.* Inanes enim sunt probabilitates, quæ non reddunt nos tutos à periculo peccati.

8. Idem quoque probamus ex Patribus, quorum sententiæ, sopitis controuersijs Doctorum, tenendæ sunt, vt dicitur Cap. *Apostolicam* de Presbytero non baptizato; & primò ex Augustino Homilia 41. ex quinquaginta in vltimis verbis, & refertur cap. *Si quis il secundo de Pœnit. dist. 7, Tene certum, dimitte incertum.*

Respondent Probabilistæ, hæc verba non continere præceptum, sed consilium.

Sed contra; quia Augustinus ibi intendit inducere peccatores ad penitentiam ante extremam periodum mortis, ideoque ingerit timorem, quia, scilicet, incertum est, an tunc remittantur peccata ex defectu necessariæ dispositionis in illo articulo; ex quo fit, vt differens penitentiam vsque illuc, exponat se periculo damnationis æternæ; sed non in simplici consilio, sed in præcepto est vitare periculum damnationis æternæ; ergo illa verba non continent purum consilium, sed præceptum.

9. Secundò ex eodem lib. primo de Baptismo contra Donatistas c. 3. *Etiā si dubium quis haberet, non illic (apud Donatistas) rectè accipit Baptismum, quod in Catholica rectè accipi certum haberet, grauiter peccaret in rebus ad salutem animæ pertinentibus, vel eo solo, quòd certis incerta præponeret.* Et cap. 5. *Accipere Baptismum in parte Donati, si incertum est, se pec-*

se peccatum, quis dubitat certum esse peccatum, non ibi potius accipere, ubi certum est, non esse peccatum? Madernus tract. 5. de Act. Human. qu. 4. ar. 14. nu. 11. hoc loco Augustini utitur ad probandum, in Sacramentis conferendis non licere uti opinione probabili de valore Sacramenti. Sed certè Augustinus hic non loquitur præcisè de dubio valoris Baptismi, sed, an rectè accipiatur, & sententiam generalem profert de omnibus pertinentibus ad salutem animæ. Ex quo patet, quàm longè ab Augustini mente abierint recentes Probabilistæ; dum, ubi Augustinus docet, neminem dubitare, certum esse peccatum, &c. ipsi non tantum dubitare, sed omni molimine contendere audent, certum esse, nullum adesse peccatum in operando ex probabilitate. 1. cum incertitudine peccati. Apparet etiam, quàm longè progressa sit licentia opinandi, ne dicam, viuendi, dum veritas pertinet ad morum disciplinā, quæ adeo certa visa est Augustino, ut neminem de ea, vel dubitare posse putauerit, hoc sæculo à tam multis, tam apertè, tam contentiosè oppugnetur, & de opposito, non se saltem dubitare, sed planè certos esse affirmare audeant.

10. Adhuc ostenditur ex disputatione Augustini contra Academicos, tribus libris contexta tomo primo. Hi enim omnem certitudinem etiam sensus eliminantes vivebant tantum ex probabili, idest, sequèdum docebant, quod videbatur probabile, ut habetur ibi ex Augustino, & ex Tullio in Dialogo *Lucullus*. Nimiùm autem extendebant probabile, etiam ad leuem credulitatem, siue suspicionem, in quo ab ipsis discordant Doctores probabilitatum, cum quibus agimus. Sed quantum ad id, quod isti docent, non necessario sequendum certum, sed sufficere probabile conueniunt cum Academicis; quare contra eos militant duo argumenta Augustini. Primum ex lib. 3. cap. 15. ubi sic ait: *Non solum puto, cum errare, qui falsam vitam sequitur, sed etiam eum, qui veram non sequitur.* Sed probabilistæ non sequuntur, nec sequi curant verum, sufficit enim eis probabile, quod est contingens ad verum, & falsum; ergo errant, eorumque error patet, cum probabile, quod sequuntur, cōtingit esse falsum. Cumque talis error sit ipsis voluntarius, sequitur, quod sit etiam illis culpabilis. Secundum ex eodem lib. cap. 16. Si enim sufficit sequi probabile, licita erunt furta, homicidia, fornicationes, si probabile videatur, esse licita; quod argumentum aliquàlter militat contra præsentis Probabilistæ; nam exceptis quibusdam actibus euidenter malis, de aliis propter, vel vbertatem, vel licentiam ingeniorum adsunt ferè semper contrariæ opiniones, aliis censentibus eos licitos, aliis illicitos: putant autem Probabilistæ, vnius tantum Doctoris docti, & pii autoritatem reddere opinionem probabilem, cuius etiam doctrinam, & pietatem sufficiat esse probabilem; ergo ex parte sequitur in-

conueniens, illatum ab Augustino; & ita videmus multa opera à modernis Probabilistis iustificata, quæ antiquitus ex ipso naturali dictamine rationis putabantur peccata; immo de hoc laudat etiam Dianā, tamquam plurium peccatorum ablutorem, vel abolitorem Caramuel epistola ad ipsum scripta in Theologia Fundamentali edita Francofurti, vocans proinde eum ex opinandi mansuetudine agnum, quem ipse libenter sequatur quocumque ierit, seueriores verò Christianæ disciplinæ Assertores leones, & tigrides: sic enim illi in hac re ludere placuit. Et ex hoc apparere potest, exploratiùs ne, an confidentius protulerit Madernus qu. 4. ar. 8. nu. 7., in libris Augustini contra Academicos nihil contineri aduersus probabilitates.

Rursus idem Augustinus 1. de Ciuit. cap. 6. docens, licitum esse homini se ipsum occidere, si Deus iubeat, subdit: *Tantummodò videat, verum Diuina iussio nullo nutet incerto*. Et paulò ante dixerat: *Cum Deus iubet, seque iubere nullis ambagibus intimat, quis obedientiam in crimen vocet?* Ergo Augustinus requirit certitudinem de rectitudine operis, omni incertitudine remota, ut simus immunes à peccato; ergo non sufficit probabilitas.

11. Secundò ostenditur ex Gregorio lib. 8. epist. 30., & refertur in Cap. Graue 11. qu. 3. Graue, inquit, *satis est, & indecens, ut in re dubia certa detur sententia*. Sed Probabilistæ in re purè probabili .i. incerta, & dubia dant sententiam certam, formantes sibi iudicium certum reflexū, quòd sequentes probabile non peccent; ergo repugnant Gregorio.

12. Tertiò ostenditur ex Chrysostomo Homilia 22. in Epist. 2. ad Corint. cap. 10. *Multis, inquit, dedit Deus spatium, ut in vltima senectute confiterentur. Quid igitur? Num tibi dabit? Fortasse dabit, inquis; cur dicis fortasse? Contingit aliquoties? Cogita, quod de Anima deliberas; proinde etiā de contrario cogita, & dic, quid autem si non det? Quid autem si det, inquis. Estò, dat quidem ipse, verum tamen hoc illo certius, & tutius*. Hæc Chrysostomus. Sed Probabilistæ innituntur probabilitati vnius partis, supra eam fundantes iudicium certum de immunitate à peccato, & non curāt de probabilitate alterius partis; ergo repugnant Chrysostomo.

13. Quartò ostenditur ex Bernardo lib. 5. de Considerat. ad Eugenium cap. 2. vbi sic eleganter, & subtiliter loquitur: *Intellectus rationi innititur, fides authoritati, opinio sola verisimilitudine se tuetur. Habent illa duo certam veritatem; ceterum opinio certi nihil habet, verum per verisimilia querit potius, quàm apprehendit; & hoc sciendum, quia opinio, si habet assertionem, temeraria est. Multi suam opinionem intellectum putauerunt, & errauerunt. Possumus singula hæc definire. Opinio est quasi pro vero habere aliquid, quod nescias esse falsum*. Hæc Bernardus. In quibus tria præcipuè consideranda sunt. Primum, opinionem non habere,

acc

Cap. III. *Improb. ex Sacris Iuribus.* 435

nec certitudinem, nec veritatem. Secundum, opinionem esse temerariam, si habet assertionem, quod, scilicet, conclusio opinata sit vera. Ex quo sequitur, temerarium esse iudicium illud certum reflexum, quod super motiuo merè probabili fundant probabilistæ; excedit enim vim motiui, quod, ut purè probabile, non est aptum causare certitudinem, atque adeo illa certitudo non est à ratione, sed à voluntate, & per consequens temeraria, de qua re plura dicentur infra. Tertium, quam longè distet definitio opinionis tradita à Bernardo ab illa, quam tradunt Probabilistæ; nam Bernardus explicat defectum essentialem opinionis, quæ non fertur in absolutè verum, sed tantum habet pro vero, quod non apparet esse falsum. Probabilistæ autem dicunt, opinionem inniti fundamento prudenti; cum tamen prudentia feratur non in dubium, sed in moraliter certum. Sed etiam de hac re plura inferius.

C A P V T III.

Ostenditur illicitus vsus probabilitatum ex Sacris Iuribus, Decretisque Pontificum.

1. **P**rimò affertur Regulà illa pluribus Canonibus tradita: *In dubijs tutior pars est eligenda.* Vbi ly *Tutior* non sumitur comparatiuè ad *tutum*, quati in dubijs non sufficiat eligere tutum, sed eligendum sit tutius, sed aduersatiuè ad *non tutum*; significatur enim, quod in dubijs non debeamus exponere nos periculo peccati, sed amplecti, quod tutum est iuxta illud Augustini cap. præcedenti relatum; *Tene certum; dimite incertum*; ut enim docet idem Augustinus lib. 3. contra Cresconium c. 73. 74. & 75. & lib. 4. cap. 55. gradus comparatiuus non semper auget, quod antea positum est, sed aliquando superfertur tantummodò contrario, seu improbat, quod antea positum est. Vnde cum, vel excramur aliquod malum, vel cupimus auerti solemus dicere: *Dij meliora* ut apud Virgilium in *Georgicis*: cuius rei alia exempla profert Augustinus, & passim occurrunt apud Authores. Sic igitur ly *Tutior* in illa regula aduersatur *non tuto*, & reddit sensum, quem explicauimus. Habetur hæc regula in Clementina: *Exini de Paradiso* de Verborum significatione, in cap. *Inuenis* de Sponsalibus, & Matrimonio, in c. *Inquisitioni* de sententia excommunicationis, in cap. *Significasti* il 2. de Homicidio voluntario, vel casuali, in c. *Ad audientiam* de Homicidio in 6. & alibi. Sed quod est purè probabile, non est tutum, immo periculosum; ergo

436 *Contra Vsum Probabilitatum.*

non licet operari iuxta opinionem probabilem.

2. Probabilistæ multiplici explicatione hanc regulam, quam Fagnanus vocat insignem, eludere, vel euertere conantur.

Primò dicunt, eam valere tantum in dubio puro, idest, quando nullę adfunt probabiles rationis pro vtraque parte contradictionis; tunc enim fatentur, eligendum esse id, quod tutum est; quando autem adfunt rationes probabiles, posse operantem sequi probabile, quia id sufficit, ut operetur rationabiliter, & prudenter; atque hanc dicunt fuisse mentem Pontificis in dicto cap. *Significasti*: Canonicus enim ille omnino nesciebat, an percussio ab ipso inflicta latroni fuisset causa mortis illius, nec ullam habebat rationem probabilem pro parte affirmatiua, vel negatiua, ideo Pontifex definiuit, habendum tamquam homicidam, & quod in tali casu tutius erat cessare, quam temere celebrare. Dicunt ergo Probabilistæ, distinguendum esse dubium ab opinione; quia dubiū propriè est, quando nulla adest ratio probabilis pro vna, vel altera parte, quo casu dicunt, amplectendum esse tutum, quia aliter operatio non est prudens, cum nullo motiuo probabili fiat; at opinio dicit assensum, erga vnam partem ex aliquo motiuo probabili; ergo cum quis ex eo operatur, rationabiliter, & prudenter, atque adeo licitè operatur.

3. Hæc Responso eueritur. Primò; quia gratis in citatis Iuribus restringitur significatio dubij ad solum dubium ex pura ignorantia, idest, ex defectu rationum, seu motiuorum pro vna, vel altera parte; nam propriissimè vocatur, & est dubium etiam illud, quod causatur ex motiuis, seu rationibus contrarijs, quæ reddunt animum suspensum, fluctuantem, & indeterminatum, immo hoc est propriè dubium, nam illud ex pura ignorantia potius vocandum est nescientia. Dubium enim definitur à Baldo: *Equalitas contrariarum ratiocinationum, seu contrariorum motuum mentis*. Et D. Thomas 3. sent. dist. 17. *Dubium est contrariarum rationum equalitas*. Et dist. 18. ar. 14. ad 4. *Dubitatio, inquit, causatur quando aliquis rationem eius, quod querit, & de quo contraria apparent, videre non potest*. Hin Siluester verbo *Dubium*, & verbo *Opinio*: *Propriè, inquit, homo dubitat de aliquo, & circa aliquid, quando habet rationes ad vtramque partem equaliter, vel quasi equaliter mouentes*. Et reuera, quāt do sunt opposita motiua æquè, vel quasi æquè trahentia tunc habetur motus indifferens ad vtramque partem, idest, non determinatus in vnā potius, quàm in aliam, & hoc reuera est dubitare; ergo perperam Probabilistæ sumant ly *Dubium* in prædictis Iuribus pro simplici nescientia, vel ignorantia. Certè de Academicis refertur, quod omnia dubia esse contenderent: sed non eo sensu, quasi in nulla re adessent rationes probabiles pro vtraque parte contradictionis, immo Academici vivebant ex probabili; sed, quia nihil putabant posse certò comprehendi; ergo in cō-

munī

muni significatione dubium sumitur pro incerto, non pro eo, de quo nulla habetur ratio ad aliquam eius partem; ergo gratis, & ad effugendam vim Iurium Probabilistæ dicunt, dubium in prædictis textibus pro eo sumi, de quo nulla habetur ratio ad aliquam partem; & patet, eos Academicorum sectâ in Ecclesiam Christi intulisse, dum licitum docet vivere ex probabili, &, quod deterius est, non desperatione veritatis, ut illi, sed contemptu veritatis pro licentia vitæ.

4. Secundò. Ideo Pontifex ibi declarat, Canonicum illum repellendum ab Altari, quia in hoc casu, inquit, tutius est cessare, quam temere celebrare, pro eo quod in altero nullum, in reliquo verò magnum, periculum timeatur; sed hæc ratio etiam militat in dubio ex contrarietate rationum, semper enim, ut supponitur, adest periculum peccati in vna parte; ergo regula illa militat etiam in prædicto dubio. Et eadem ratio affertur in Clementina: *Exiui de Paradiso*, ubi Pontifex ait: *Attendentes, quod in his, quæ Anima salutem respiciunt, ad vitandos graves remorsus conscientie pars securior est tenenda.* Sed graves remorsus conscientie adsunt non solum in dubio puro, sed etiam quando adsunt motiua opposita, immo tunc maximè adsunt, quia urgent motiua specificantia actum pro peccaminoso, nec possunt vitari, nisi claudendo oculum ad ea motiua, quod videntur facere Probabilistæ; ergo illa regula valet etiam in dubio causato ex motiuis probabilibus oppositis. Declaratur hoc exemplo. Si quis sciat in altero duorum panum esse venenum, & nullum motiuum probabile habeat, quod potius sit in vno, quam in altero: Alter vero habeat motiua probabilia pro utroque, certè uterque debet sequi tutum, idest, abstinere ab utroque pane; sic in proposito; nam in altera parte dubij adest periculum peccati.

Ex quo patet, inanem esse in proposito distinctionem illam dubij puri, & dubij causati ex rationibus probabilibus oppositis.

5. Secundò euertitur responsio: quia Regula ipsa non videtur posse habere locum in dubio facti. Cum enim quis dubitat, an fecerit, an non fecerit, non potest in eo cadere tutum, vel non tutum, quod cadit tantum in eo, quod faciendum est; nec etiam in tali dubio debet quis credere se fecisse, ut eligat tutum; immo hoc stultum esset; ergo illa regula valet quantum ad lus, quod nascitur ex dubio facti, ut scilicet, si factum est peccaminosum, vel etiam obnoxium censuris, ita se gerat dubitans, ac si fecisset, eo quia in hoc nullum est periculum, in opposito magnum. Ergo per se, & directè illa regula valet in dubio iuris; sed in tali dubio parum durare potest dubium purum, sed quoadusque adhibeatur consideratio, vel consulantur doctores; ergo nimis restringitur, & parum utilis redditur à Probabilistis illa regula; dum eam dicunt valere tantum in dubio puro.

6. Respon-

438 *Contra Vsum Probabilitatum.*

6. Respondent secundò Probabilistæ, illam regulam esse de consilio, non de præcepto. Ita Suarez de Censuris parte 5. disp. 40. sect. 6. nu. 9. Sanchez in Decalogo tom. 1. lib. 1. c. 10. num. 11. & 64. Malderus 1. 2. disp. 84. qu. 19. ar. 5.

Sed euertitur. Primò per Clementinam *Exiuit* de Verborum significationibus, vbi dicitur, esse tenendam partem securiorem ad euitandos graues remorsus conscientiæ; sed euitare tales remorsus est de præcepto non de consilio, aliter liceret operari reclamante conscientia; ergo, &c. Item: Non sequi consilia, non inducit remorsum conscientiæ; hic enim non habetur nisi de peccato, non sequi autem consilium non est peccatû, aliter consilium esset præceptum: ergo est de præcepto sequi partem tutiorem.

Secundò euertitur per Caput *Significasti* de Homicidio, vbi dicitur, tutius esse illi Canonico cessare, quàm celebrare, pro eo, quòd in altero nullum, in reliquo vero magnum periculum peccati timeatur; sed nullum est periculum peccati, si non recipiatur consilium; ergo illud non est consilium, sed præceptum. Item: vitare periculum peccandi est de præcepto, non de consilio; ergo de præcepto tutior pars est eligenda in dubio; & hi duo textus adeo clari sunt, vt non possint eludi.

7. Euertitur 3. per Caput: *Illud Dominus* de Clerico excommunicato, deposito, &c., vbi dicitur de quodam Episcopo; quod erat ei abstinendum à celebratione Diuinorum, quamuis per solam famam audisset, se à Iudice, neque ordinario, sed Delegato, & neque monitione præmissa, excommunicatum; vnde de pura misericordia Pontifex relaxat ei pœnam à Sacris Canonibus in eos inflictam, qui post excommunicationem diuina officia celebrare præsumunt; & afferitur ratio, quia in dubijs via tutior est eligenda. Sed nulla infligitur pœna à iure iis, qui non seruant consilia; ergo non de consilio, sed de præcepto in dubijs via tutior est eligenda. Quod ipse Episcopus agnouit, dum, vt ibi dicitur, non iudicium, sed misericordiam postulauit; quia, scilicet, nondum exorti erant Probabilistæ, ipsum in sui defensionem armantes, & erigentes, quia, scilicet, cum ei non constaret de sententia suæ excommunicationis, erat vtique in possessione sui iuris, & libertatis, qua non debebat censere se expoliatum, & in dubijs melior est conditio possidentis, quare ex motiuo probabili prudenter iudicare poterat, se non esse excommunicatum, atque adeo diuina officia celebrare posse.

Idem habetur in Caput *Sicut nobis* de sententia excommunicationis, vbi dicitur, quòd semel excommunicatus semper debet censeri talis, nisi legitime probet, se absolutum. Et addit Glosa, quòd, etiam si accesserit ad Curiam Papæ, & inde rediens dicat, se absolutum, non est ei credendum, nisi litteras proferat absolutionis, non obstante, quòd nullus de-

debeat præsumi immemor suæ salutis, & quòd viro honesto videatur credendum; ergo, quamvis sit dubium, aut probabile, quòd ille fuerit absolutus, tamen habendus est tamquam non absolutus, idque non de consilio, sed de præcepto, quia in dubijs via tutior est eligenda.

8. Præterea. Non de consilio, sed de præcepto est, vt ordinati ab Episcopis, de quibus dubium erat, an verè essent Episcopi, debeant iterum ordinari, cap. *Presbyteris*, dist. 68. Item; quòd paruuli, de quibus ignoratur, an sint baptizati, debeant iterum baptizari, cap. *Paruulos* de consecr. dist. 4. Similiter, quòd constituti iu minoribus ordinibus, & dubij, an sint baptizati, non solùm debeant baptizari sub conditione, sed etiam iterum ordinari sub conditione, si non erant baptizati, quando primò ordinati fuerunt cap. *Veniens* de Presbytero non baptizato, & cap. *Si Presbyt.* 1. qu. 1. & ex decreto Sacræ Congregationis Concilij ad interrogationem Vicarij Generalis Viennensis. Rursus; quòd sine datione iterum debeat consecrari Ecclesia, de qua dubitatur, an fuerit consecrata, capite *Solemnitates* de Consecr. dist. prima. Quorùm omnium decisionum eadem Ratio est, quòd, scilicet, in dubijs tutior pars sit eligenda: si autem supradicta modo dicto iterentur, nullum est peccatum, si verò minimè, magnum est periculum peccati; ergo, quòd in dubijs tutior pars sit eligenda non est de puro consilio, sed de præcepto.

9. Respondens 2. Probabilistæ; quòd illa regula valeat in dubio facti, non in dubio iuris, dubia autem, quæ recensuimus, sunt facti: Ita Suarez tomo 5. de Censuris disp. 40. sect. 5. num. 18. & 19. Sanchez in Decalogo, tomo primo, lib. primo, cap. 10. nu. 42. 46. & 47.

Hæc Responsio præter id, quòd paulò ante diximus, euertitur; quia nulla potest assignari ratio, cur valeat in dubio facti, & non iuris; immo neque, cur valeat in dubio facti, si non valet generaliter in quocumque dubio: Non enim id referendum est in voluntatem Pontificum ita statuentium; nam materiæ, de quibus decreuerunt, non tales sunt, vt nihil intersit, an ita, vel aliter fiat, vt sunt pleraque, de quibus non alia ratio assignari potest, nisi voluntas Principis; & hoc patet ex consideratione ipsarum materierum. Non, inquam, potest assignari ratio, cur in dubio facti tutior pars sit eligenda, id est, vt ita se gerat aliquis, ac si commisisset peccatum, nisi ad euitandum periculum damnationis, agendo pœnitentiam, vt reconcilietur Deo. Sed eadem ratio militat in dubio iuris, nè fortè, scilicet, operando peccet; ergo regula illa valere debet in vtroque dubio.

Secundò: in Capite *Veniens* de Presbytero non baptizato dubium erat iuris, an, scilicet, non baptizatus, habens tamen fidem Christi, esset capax cæterorum Sacramentorum, & aderant argumenta probabilia pro vtraque parte, quæ à Pontifice ibidem referuntur, & tamen Pontifex

fecit

lex: *Quod tutius est*, inquit, *sequentes mandamus quatenus ipsum per singulos ordines usque ad Sacerdotium promouere procures*. Ex quo patet, in dubio Iuris sequendum esse tutius, non sufficere probabile. Item. Dubium Iuris fuisse in capite *Illud nobis de Clerico excommunicato*, &c. ostendit Fagnanus num. 212. & tamen ibi dicitur, quod in dubijs tutior via est eligenda.

10. Respondent 4. Probabilistæ non iam exponendo, sed obijciendo contra prædictam regulam: opponunt enim regulam Iuris ciuilibis, quæ habetur L. *Res alienas*, C. de Rei vendicatione; & L. *Sine autem*, §. *si duobus*, ff. de publica in rem actione, vbi Baldus, & alij: *In dubio melior est conditio possidentis* (textus habet *In pari causa, uel delicto*, sed Probabilistis placet legere *In dubio*) Cum ergo, inquirunt, vnusquisque sit in possessione suæ libertatis, non debet iudicare, se nexu alicuius obligationis innodatum, aut culpabilem; quare in dubio potest yti sua libertate, & post factum iudicare se immunem à culpa. Ita Suárez de Cens. tom. 5. disp. 40. sect. 6. num. 4. & de Relig. tom. 2. lib. 4. c. 15. Sanchez in Decalogo tom. 1. lib. 1. cap. 10. num. 11. & 64. Layman lib. 1. tract. 5. c. 5. §. 4. num. 38. Azorius tom. 1. Institutionum moralium, lib. 2. cap. 19. quæst. 12. Emanuel in verbo *Casus reservati*, Enriquez in summa lib. 1. de Eucharistia, cap. 4. nu. 3. Vasquez prima 2. quæst. 19. art. 2. disp. 62. cap. 6. in fine. Salas tract. 8. disc. vnica, sect. 17. nu. 154. in fine, Noster Villalobos in summa, tom. 1. tract. 1. diff. 21. num. 7., & alij, qui omnes ex hoc principio plures, grauesque difficultates in fauorem humanæ libertatis definiunt.

11. Sed contra primum. Nam, vel isti volunt duas hæc regulas reuera ad inuicem opponi, & sic obijciunt contrarietatem Iuribus, ex qua perplexitas in operando, immo necessitas peccandi exoritur; vel nolunt reuera ad inuicem opponi; & tunc malè vnā obijciunt contra aliam: debent potius reperire modum, quo ambæ concilientur, & vtræque saluetur; at, si in dubijs melior est conditio possidentis, & possessio stat pro humana libertate, non potest consistere regula Canonum, quod in dubijs tutior pars sit eligenda; ergo regula illa Iuris ciuilibis alio sensu est intelligenda, vt non militet contra regulam Canonicam. Sed, & si contraria essent illa Iura, in pertinentibus ad disciplinam morum potius Iuri Canonico, quàm Ciuili standum est, quia hoc, cum non habeat pro fine, nisi pacem, siue felicitatem politicam, non prohibet omnia peccata, bene autem Canonicum, quod respicit æternam salutem.

12. Sed, admissa illa regula Ciuili, falsa est Minor subsumpta, scilicet, quod possessio stat pro libertate humana: immo stat pro Deo, & Lege; hæc est enim vis Legis restringere libertatem, quæ antea soluta erat: hinc post eam latam, & nascimur, & viuimus obnoxij obligationi Le-

gis

gis non solum ad eam seruandā, sed etiam ad inquirendum, ubi dubium confurgit; aliter liceret sub prætextu ignorantiae Legis, & possessionis libertatis viuere, ut lubet; ergo possessio stat pro Lege, non pro libertate; quia ipsa Lex deijcit nos de possessione libertatis. Neque, quia Lex ab aliquo ignoretur, vel de ea dubitet, ipse manet in possessione libertatis contra Legem, ut non saltim obligetur ad inquirendum de ea. Ridiculum enim esset opinari, quod tantum bonum libertatis ei pariat ab ignorantia, & tollatur à scientia. Indubiè autem antiquior est Lex æterna Dei, quam libertas humana; & plurimæ Leges antiquiores sunt, quam homines, qui in dies nascuntur, qui proinde sub Lege nascuntur; ergo nullo pacto possessio stat pro libertate humana contra Legem latam.

13. Hinc in cap. *Dominus* de secundis nuptijs dicitur de fæmina, quæ post secundas nuptias dubitabat de morte viri prioris, dicitur, inquam, quod non possit exigere debitum à secundo viro, licet sit in possessione exigendi. In cap. *Inquisitioni* de sententia excommunicationis fæmina dubitans probabiliter de impedimento dirimente inhibetur debitum exigere, non obstante possessione exigendi. In cap. *Significasti il 2.* de Homicidio statuitur, ut Sacerdos dubitans, an ex sua percussione alter interierit, debeat tamquam homicida abstinere à diuinis, quamuis sit in possessione illa celebrandi. Et in cap. *Illud nobis* supra relato dicitur de Episcopo dubitante, an esset excommunicatus, quod d. beat se gerere, ut excommunicatus. Si autem Leges humanæ prævalent libertati humanæ, multo magis Lex Diuina, maximè naturalis; ergo regula illa Iuris Civilis habet tantum locum in materia Iustitiæ, & in foro externo, ut pluribus argumentis probat Fagnanus à num. 194. vsque ad 206. (& certè causæ de possessione, ac de meo, & tuo sunt in materiæ Iustitiæ, nec nisi methaphoricè possessio transferri potest ad materias aliarum virtutum) ex quibus tria tantum breuiter referemus.

14. Primum: Iudicium debet constare ex Actore, Reo, & Iudice. Si ergo de libertate hominis adest lis inter Deum, & ipsum hominem, quis erit Iudex? An homo contra Deum? Hoc sanè nec inter ipsos homines admittitur, ut in propria causa vna pars sit Iudex aduersus alteram. Probabilistæ autem constituunt hominem Iudicem pro sua libertate aduersus Deum.

Secundum. Regula illa procedit tantum in dubio; ut ipsi Probabilistæ asserunt, idest, cum lura partium sunt obscura; at respectu Dei nihil est obscurum; an ergo propter sui obscuritatem poterit homo manutene se in possessione suæ libertatis aduersus Deum omnia scientem?

Tertium. Regula illa valet quando lura ex vtraque parte sunt paria, ita enim habet: *In pari delicto, vel causa potior est conditio possidentis;*

K k k

at

at quis dicat parem esse causam inter Deum, & Hominem, Legem, & Subditum, cum Deus sua lege coercere possit hominis libertatem?

Valet igitur illa Regula in materia Iustitiæ, & in foro externo tantum; ea ratione, quia Iudex iniuriam faceret possessori, si ante cognitam causam spoliaret ipsum. Etenim in Iudicio nec Absolutio, nec Damnatio periculo vacat ante cognitam causam. Si enim Iudex damnat innocentem, peccat in proximum; Si absoluit criminofum, peccat in Rempublicam, cuius interest delicta puniri; ergo debet retinere possidentem in sua possessione, donec cognoscat causam, ne damnet, siue spoliet immeritum. Et hoc non est novam proferre sententiam, sed manutenere, quod factum reperit, quod est præsumendum rectè factum; ut enim ait D. Thomas 2.2. quæst. 60. art. 4. *Vbi non apparent manifesta indicia de malitia alienis, debet unusquisque eum, ut bonum habere, in maiorem partem interpretando, quod dubium est; alioquin iniuriatur ei, & contemnit ipsum.* Et Augustinus 3. contra litteras Petilianæ, cap. 39.: *Neminem rectè puto iudicari innocentem, qui hominem non convictum crediderit innocentem.* Et in Cap. Ex parte de Scrutinio dicitur: *Illum, quem indignum esse non novit, dignum debet estimare.* Quare Iudex, manutenendo aliquem in sua possessione, sequitur quod tutius est, non se exponens periculo peccati. Ex quo apparet, non tantum regulam illam Iuris Civilis non opponi Canonica; sed potius fundari in hac. At in foro conscientie non militat hæc ratio; non enim iniuriam facit, aut contemnit seipsum, qui in dubio, an teneatur facere, vel abstinere, & an peccauerit in aliquo opere, iudicat, se teneri, & peccasse; immo tunc rectè consulit sibi ipsi, ne incurrat in periculum peccati, vel damnationis.

15. Ex quo soluitur argumentum Suarez loco citato de Censuris, disp. 40, sect. 6. num. 3. & Sanchez in Decalogo lib. 1. cap. 10. num. 42. adducentium paritatem fori externi, & interni. *Iudex, inquit, non cogitur imponere penam latam à lege, donec in suo foro certus sit de delicto; ergo nec reus cogitur in foro conscientie exequi in se penam legis, donec in eodem foro certus sit de suo delicto.*

Quod Argumentum non est directè ad propositum: non enim quaeritur in præsentī: an quis in foro conscientie teneatur exequi in se penam legis, dum non est certus se commississe delictum; sed: an teneatur iudicare, se obnoxium legi servandæ, etiam si adsint rationes probabiles pro sua libertate; &]: an teneatur iudicare, se peccasse, quando ex ratione probabili operatus est contra legem. Diverſa est autem ratio de pœna subeunda, & de commissione peccati. Verum, & si illud Argumentum trahatur ad præſens propositum, patet discrimen inter forum internum, & externum. Vbi enim vertitur periculum Animæ præsumendum est in deterioſorem partem ad ipsum periculum evitandum, ut patet

ex

Cap. III. *Improb. ex Sarrs. Iuribus.* 443

ex capite Iuuenis de Sponsalibus, & ex cap. Presbyteri, dist. 68., & hanc esse regulam generalem dixit Glossa in cap. vnico, verbo *estimare de* Scrutinio; vtque ait Hostiensis in cap. de *Observantia Ieiunij*: *In obligationibus, qua concernunt Deum, tutius est, presumere aliquem ligatum, quàm solutum, licet in alijs facienda sit benigna interpretatio, ne quis, scilicet, sit obligatus in dubio.* Quod præstitit Innocentius III. in cap. Cum tu de Testibus, vbi benigne interpretatur dicta Testium, ne quidam Canonici tenerentur excommunicati; cum tamen idem Pontifex alibi censuerit, in foro conscientiae sequendam esse partem tutiorem. Rectè autem considerantibus apparet, in foro conscientiae partem tutiorem esse benigniorem, quia ibi non agitur ad infligendam pœnam, sed ad procurandam salutem, magis autem consulitur saluti, cum inceditur per viam tutam. Patet, inquam, discrimen inter forum internum, & externum, quia Iudex externus non solum non cogitur, sed nec potest infligere pœnam in dubio delicti; nullus autem, nec ipsi Probabilistæ, dicunt, non posse hominem gerere se, vt obligatum in dubio obligationis: Quare Inconsulrè adducitur illa paritas.

16. Qui autem regulam illam Iuris Ciuilis etiam ad forum conscientiae, & ad alias virtutes, præter Iusticiam, extendunt, plerasque ex illa conclusiones deducunt nimium audaces, atque adeo periculosas. Prima. Qui dubius est: an inciderit in excommunicationem, siue sit dubium Iuris, siue facti, non debet se gerere pro excommunicato, immo nec petere absolutionem; quia est in possessione communicandi cum fidelibus. Ita Suarez, & Layman. Quod tamen est contra determinationem Capituli Illud Dominus de Clerico excommunicato, &c., & contra alia Iura supra adducta.

Secunda. Dubitans, an lex imponens pœnam excommunicationis pro aliquo delicto sit vsu recepta potest operari contra legem, nec incidet in excommunicationem. Ita Azorius.

Tertia. Dubitans, an Casus sit referuatus potest ab illo absoluerè: Ita Suarez, & Emmanuel Sà.

Quarta. Dubitans, an commiserit peccatum mortale non tenetur illud confiteri. Ita Ioannes Præpositius, & Enriquez. Quod est contra antiquissimam regulam Confessionis, per quam peccata certa præscribuntur aperienda, vt certa, dubia, vt dubia.

Quinta. Dubitans de legitima potestate Prælati non tenetur illi obedire. Ita Vasquez, & Salas. Ex quo sequitur bellum iustum ex vtraque parte inter Prælatum, scilicet, & subditum, etiam si Prælatus non sit certus, immo dnbius de sua potestate; si enim in dubio potest subditus non obedire, quare in dubio non pöterit Prælatus præcipere?

Sexta. Dubitans, an beneficium sit tenue non tenetur recitare officium. Ita idem Salas.

K k k 2

Sep-

Septima. Dubitans, an in die Iouis transacta sit media non potest tuta conscientia vesci carnibus: at dubitans de eadem re in die Sabbati non potest; quia in die Iouis est in possessione vescendi carnibus, nam autem in die Sabbati; quam rationem, planè ridiculam merito appellat Fagnanus num. 180.

Has, similesque Conclusiones educunt Probabilistæ ex illa regula sic extensa, propter quod non immerito Caramuel pronunciauit: *In dubio beatam conditionem possidentis*. Verum hæc extensio, vel propter hoc ipsum, quod tam audaces, & Christianæ disciplinæ relaxatiuas, inobedientiamque fouentes Conclusiones inducit, etiam si non alia contra ipsam suppeteret ratio, esset reprobanda.

17. Sed etiam dato, quod illa extensio rectè fiat, adhuc falsò dicitur, quod in dubio legis homo sit in possessione suæ libertatis; Cum enim ex lege restringatur hominis libertas, vt non amplius liceat, quod antea licebat, ex dubio, an extet lex, non sequitur, quod homo sit in possessione suæ libertatis, sed ad summum, quod dubium sit, an sit in sua libertate, an hæc ei sit ablata per legem; ergo non potest operari tamquam possidens suam libertatem, quia hoc ipsum dubium est, an illam possideat. An fortè propter hoc, quia est dubius, debet certò iudicare, se esse in possessione suæ libertatis? Hoc quidem mirabile est, vt dubium sit ratio certitudinis de eadem re. Augustinus quidem epist. 131. ad Memorium loquens de his, qui in libertatem spiritus à Christo vocati sunt, sic ait: *Non habent congruum libertati, nisi quod habent congruum veritati*. Opinio autem non est vera, sed contingens ad verum, & falsum; ergo libertas, quam ex opinione, immo ex dubio sibi tribuunt sectatores Probabilitatum, non est libertas spiritus, in quam a Christo vocati sumus, sed libido mentis, vel carnis. Et hæc dicta sint pro hac Canonum regula, qua præscribitur, in dubio tutiorem partem esse eligendam, atque adeo vsus Probabilitatum eliditur.

18. Secundò afferimus Regulam trigessimam Iuris in 6. *In obscuris minimum est sequendum*. Cuius regulæ ea ratio est ex Glossa ibi, quia de minimo non potest esse dubium, benè autem de maximo; etenim in maximo includitur minimum, sicut pars in toto, non autem è contra. Exemplum Glossæ: Si in aliqua regione sint duo mensurarum genera, vnum maius, alterum minus, & quis leget Ecclesiæ decem mensuras, non explicans, de quo genere, interpretandum est de mensuris minoribus, quia hoc certum est, non posse esse contra mentem legantis, qui ad minus debuit intelligere de minoribus; & si fortè inuellerit de maioribus, cum vtique in illis includantur minores, non sit contra mentem eius, quamvis non impleatur omnis voluntas eius: at, si fiat interpreta-

tio

tio de maioribus, periculum est, ne sit contra mentem legantis, si forte intellexit de minoribus; ergo hæc regula planè supponit, in dubio tutiorem partem esse eligendam.

19. Tertiò afferimus regulam quadragesimam primam Iuris in eodem 6: *Inspicimus in obsuris, quod est vero similis*; quæ regula habetur etiam in Iure Ciuili Pauli libro 9. ad Edictum. Et fundatur in Iure Naturæ, quo tenemur, quantum possumus, sequi veritatem; ait enim Augustinus cap. præcedenti relatus lib. 3. contra Academicos capite 15. *Non solum puto eum errare, qui falsam vitam sequitur, sed etiam eum, qui veram non sequitur.* Proculdubio autem idem est *Probabile, & Verosimile, Probabilius, & Verosimilius*; ergo in obscuritate dubij non sufficit sequi merè probabile.

Quartò afferimus Innocentium III. capite *Licet quibusdam* de Regularibus, & transeuntibus; ubi dicitur, quòd si probabiliter dubitetur, an ex charitate, an ex temeritate quis velit ad strictiorem ordinem transire, superioris iudiciùm est requirendum. Ergo Pontifex non permittit vsum probabilitatum, sed remittit ad iudiciùm Superioris.

Quintò afferimus Decretum 2. Alexandei VII., in quo damnatur hæc propositio: *Omnes officiales, qui in Republica corporaliter laborant, sunt excusati ab obligatione ieiunij, nec debent se certificare, an labor sit compatibilis cum ieiunio*; ergo Pontifex requirit certitudinem incompatibilitatis, atque adeo declarat, non sufficere probabilitatem, & per consequens, neque iudiciùm certum reflexum fundatum supra probabilitatē. Quod autem definitur in materia ieiunij, ex paritate rationis ad omnes alias materias trahendum est.

20. Afferimus vltimò Decretum SS. D. N. Innocentij Papæ XI. 2. Martij 1679., ubi primo loco damnatur Propositio asserens: Non esse illicitum in Sacramentis conferendis sequi opinionem probabilem de valore Sacramenti, relicta tutiore, nisi id vetet lex, conuentio, aut periculum grauis damni incurrendi. Ergo decernitur, quòd, etiam si id nō vetet lex, neque conuentio, neque adsit periculum grauis damni, non licet in ea materia vti opinione probabili. Ergo quæritur: quare nec tunc liceat. Nec vidéo quid responderi possit, nisi quia adest periculum peccati in conferendo, seu conficiendo nulliter Sacramento, quod periculum necessariò inest vsui opinionis probabilis, quæ non est certa, seu tuta; sed idem periculum adest in vsu opinionis probabilis in quacunque materia, vt nempe fiat actus malus, seu contra legem; ergo numquam licet vti opinione probabili. Quod Argumentum vrget, etiam si admittatur Doctrina Aduersariorum, quòd, scilicet, vtens Opinione probabili sit certus de honestate formali sui actus, licet non de obiectiua, id est, sit certus, sibi non imputandum ad culpam actum, quem facit, licet se-

cet secundum se malus sit; quia, cum, ut aiunt, hæc certitudo nascatur ex vi ipsius probabilitatis, quia, nimirum, agens ex probabilitate agit prudenter, habetur etiam à conferre Sacramenta ex probabilitate de eorum valore; & tamen decernitur, non licere ea conferre ex tali probabilitate; ergo hæc certitudo non reddit actum licitum, vel potius nulla est, utpote non de ratione descendens, sed de voluntate.

Fortè dicetur, vitandum esse periculum irritæ confectionis, aut collationis Sacramenti propter specialem iniuriam, quæ tunc fieret Deo, idque decreuisse summum Pontificem; periculum verò alterius actus mali faciendi non esse curandum, vel tolli ex vi probabilitatis.

Sed hoc certè non potest dici: quamvis enim actum quidam sint grauioris malitiæ, quidam leuioris, quælibet tamen malitia est offensa Dei, ipsiq; displicet; ergo quodlibet eius periculum est vitandum. Si insuper probabilitas non tollit peccatum, aut periculum ex irrita collatione Sacramenti, neque potest tollere peccatum in periculo actus mali faciendi. Ideo enim non tollit in collatione Sacramenti, quia veritas materiæ, vel formæ Sacramenti non dependet ex nostra probabilitate, immo ex institutione Christi; sed neque bonitas, vel malitia actus dependet ex nostra probabilitate, sed ex conformitate, vel difformitate actus ad legem; ergo probabilitas non potest tollere ab actu malitiam, si eam habet secundum se ipsum ex difformitate ad legem.

21. Secundò loco damnatur Propositio asserens, Iudicè posse iudicare etiam secundum opinionem minus probabilem. Si autè hoc non licet Iudici in causa, vel iudicio publico, neque licebit cuique privato in causa, seu iudicio privato suæ conscientiæ: non enim ratio publici facit, ut illud non liceat Iudici, sed quia generaliter malum est, utpote expositum periculo peccati, sequi opinionem minus probabilem. Et sicut probabilitas, & certitudo in ipsa fundata de honestate formali actus, non reddit immunem à peccato Iudicem ferentem sententiam ex opinione minus probabili, ita neque cæteros operantes ex probabilitate. Itaque ex hoc saltem infertur, non licere sequi opinionem minus probabilem in concursu probabilioris.

22. Tertiò loco damnatur Propositio asserens, quòd generatim, dum probabilitate, siue intrinseca, siue extrinseca, quantumvis tenui, modò à probabilitatis finibus non exeat confusè aliquid agimus, semper prudenter agimus. Ex quo fateor, non expressè damnari generaliter vsum probabilitatum, ut nonnulli credunt, sed tantum declarari, quòd non sit generaliter licitus, id enim est contradictorium Propositionis damnatæ, quare relinquitur locus, quantum est ex vi huius damnationis, asserendi, aliquando illum vsum esse licitum. Sed nihilominus adhuc ex vi illius damnationis infertur nunquam esse licitum; nam

Pro.

CAPUT IV.

Ostenditur illicitus usus probabilitatum ex ratione.

1. **Q**uamuis superioribus capitibus, dum falsitas doctrinæ probabilitatum ex Scripturis, Patribus, sacrisque Iuribus ostenderetur, pleræque, nec, ut arbitror, leues rationes contra eam sint adductæ, placet tamen specialiter eandem rationibus, si fieri possit, euertere.

Primo igitur adest ratio obuia, quam virtute vnâ per plura fundamenta latissime versat, distribuitque Eagnanus. Sic autem eam proponimus. Deliberatè exercere opus, de quo operans dubitat probabiliter, vel dubitare debet, an sit peccatum, peccare est; sed operans ex opinione probabiliter deliberatè exercet opus, de quo dubitare debet, immo dubitat probabiliter, an sit peccatum; ergo peccat. Maior communiter conceditur; & nihilominus probatur; primo à priori. Quia exercere tale opus est non curare de peccato, quod in eo probabiliter dubitatur adesse, atque adeo est magis æstimare delectationem, vel utilitatem ex illo opere procedentem, quàm Deum, vel amicitiam eius, quod certè offensâ Dei est. Secundo. Quia quærere, versari, immo non fugere occasionem proximam peccandi, etiam quando adest causa utilis, vel honesta eam non fugiendi, immo etiam, cum exinde speratur bonum spirituale, vel temporale, siue nostrum, siue proximi, peccatum est, ut in suo Decreto definit S.D.N. Innocentius Papa XI, damnans propositiones 61. 62. & 63. oppositum asserentes; ergo multò magis peccatum est, dum exercetur ipsum opus, de quo dubitatur probabiliter, esse peccatum. Neque dici potest, has definitiones intelligi de occasione proxima peccandi certa, non probabiliter; nam qui nixus probabilitati, quòd talis occasio non erit illi proxima ad peccandum, vel, quòd constitutus in ea non peccabit, eam quæsiuerit, vel non euitauerit, incidere videtur in aliam propositionem ab eodem S.D.N. damnatâ, quæ est in ordine tertia, nimirum, quòd: *Dum confisi probabilitate aliquid agimus, prudenter agimus.* Appositum est autè in hac Maiori, dubitat probabiliter, ad maiorem euidentiam; nã reuera nō solū probabilis cognitio, sed etiâ simplex scrupulus ex credulitate leui, & temeraria de peccato in aliquo opere, adstringit reatu culpæ operantē, etiâ si illud secundū se non sit peccatum. Patet hoc primò ex capite *Inquisitioni* de sententia
excom.

excommunicationis, ubi dicitur, quod si alter coniugum ex credulitate leui, & temeraria credat, ad esse impedimentum matrimonij, explosa ad consilium sui Pastoris conscientia levis, & temerariae credulitatis, potest licite reddere, & exigere debitum. Vbi Pontifex docet, explodendam esse conscientiam ex credulitate leui, & temeraria, ut actus possit esse licitus. Secundò ex capite *Pertuas il 2.* de Simonia, ubi de Monacho ordinato ab Episcopo, quem Monachus post sui ordinationem ex relatione aliquorum credidit simoniacum, unde nec volebat in suscepto ordine ministrare, nec ab eodem ad superiores promoveri, dicitur; quod in ordine suscepto poterat securè ministrare, sed ad superiores ordines contra conscientiam ne ascenderet, ne fortè ædificaret ad gehennam, licet in huiusmodi difficultatem collapsus sit ex eo, quod conscientiam habuerit nimis scrupulosam, quam difficultatem euadere non poterat, nisi deponeret errorem. Si ergo facere opus, quod scrupulosè tantum ex credulitate leui, & temeraria dubitatur esse peccatum, peccare est, quanto magis facere opus, de quo ex ratione probabili dubitatur, esse peccatum? Illius autem rei ratio est, quam supra adduximus; quia, & is, qui cum dicto scrupulo operatur, præponit illud opus amicitiae Dei, & non curat, si peccet, atque adeo peccat. Sic igitur patet illa Maior.

2. Minor verò probatur; quia dum tantum probabiliter cognoscitur opus, ut rectum, assensus de rectitudine eius non est certus, sed cum formidine de opposito, eaque etiam probabili; nam, si rectitudo est tantum probabilis, consequens est, ut oppositum sit etiam probabile, aliter illa non esset probabilis, sed certa; ergo eo ipso, quod rectitudo opinanti est tantum probabilis, ipse formidat de probabilitate opposita; ergo operans ex sola probabilitate rectitudinis exercet opus, de quo ipsemet dubitat, an sit peccatum; ergo peccat. Cum autem operans cognoscit utramque probabilitatem, tunc manifestius operatur cum dubio probabili de peccato in suo opere, atque adeo manifestius peccat.

Ad hanc rationem, quæ, ut dixi, obuia est, respondent Doctores Probabilitatum, concedendo incertitudinem, & dubitationem in iudicio directo de rectitudine operis, negando autem in iudicio reflexo. Dicunt enim, quod, licet iudicium cadens directe supra rectitudinem operis, dum fundatur in principiis tantum probabilibus, non possit esse certum, immo sit purè probabile, tamen stante hoc iudicio non certo, sed probabili potest operans formare sibi iudicium reflexum certum, quod utendo ea probabilitate cognita, & asserta per iudicium directum non peccat, quia licitum est operari iuxta opinionem probabilem. Et hoc est totum effugium, siue refugium Probabilistarum.

3. Contra igitur certitudinem huiusmodi iudicij reflexi, diligen-

tissime agendum est, & tria probare intendimus. Primum; quod talis certitudo est impossibilis ex fundamento rationis. Secundum, quod si adest, est voluntaria. Tertium; quod sit temeraria.

Quantum ad primum consideramus primò absurditatem dicti. Intolerabile enim esset, si diceretur: *Operare cum dubio peccandi*, sed intolerabilius dicitur: tene pro certo, te non peccare in opere, quod est dubium, an sit peccatum: illud enim solummodo esset contra timorem, vel amorem Dei, hoc etiam contra lumen rationis. Cum enim cognitione, seu iudicio directo iudicetur illud opus non absolvi a periculo peccati, quomodo potest rursus haberi iudicium certum, quod fiat sine periculo peccati. Nec refert, quod dicantur esse diuersa iudicia, vnum, scilicet, directum, aliud reflexum; nam iudicium, quod dicitur certum, fundatur in primo, quod est incertum; ideo enim dicunt, certum esse fieri opus sine periculo peccati, quia indicatum est, ipsum probabiliter vacare periculo peccati; at hoc idipsum est, ac opus esse probabiliter expositum periculo peccati; ergo ideo certum est ipsum fieri sine peccato, quia incertum est ipsum non esse peccatum. Non enim hæc duo iudicia se habens, vt duæ cognitionis de eadem conclusione, quarum vna sit per medium demonstratiuum, atque adeo certa, & scientifica, altera per medium probabile, atque adeo incerta, & opinativa, quas cognitiones plerique, cum quibus, & Nos, concedunt, posse simul haberi de eadem conclusione ab eodem intellectu; sed vna cognitio, seu iudicium est fundamentum alterius; cumque primum iudicium, id est, directum sit incertum, non potest dare certitudinem iudicio reflexo, nisi incertitudo sit fundamentum certitudinis, quo nihil implicatius.

4. Sed ne dicant Probabilistæ à Nobis, vel non candidè referri, vel non plenè intelligi vim suæ Doctrinæ, seu Responsionis, referemus eam verbis recentis Scriptoris Moderni de Actibus Humanis qu. 4. ar. 7. nu. 6.; quamuis enim id prolixius fortasse videri possit, toleranda tamen prolixitas est pro veritate, & claritate in re tanti momenti.

Sic ergo loquitur Madernus. *Aliud est, quod operans possit errare materialiter circa obiectum, iudicando bonum, quod re ipsa malum est: aliud est, quod possit errare circa operationem, existimando facere operationem bonam, & re ipsa faciendo operationem formaliter malum; primum concedo posse sequi (sequendo probabile); at secundum est impossibile, etenim eo ipso, quod prudenter operatur, inuincibiliter excludit omnem malitiam ab operatione; exclusa autem malitia, certum est non peccare.* His dictis obli-
cit sibi. *Vbi est eadem ratio de obiecto, & de operatione idem iudicium debet fieri de utroque; sed eligens opinionem probabilem potest errare circa obiectum iudicando bonum, quod re ipsa malum est; ergo potest errare circa opera-*

operationē, iudicanda bonā, quā malā sit. Et subdit: Respondeo distinguendo Maiorē, quā dico, esse verā, si sit eadē ratio, & sub eadē ratione sumatur, non verō, si eadē ratio quidē sit, sed diverso modo, seu sub diversa ratione sumatur. In proposito, igitur est eadem ratio de obiecto, & operatione, si directē, & obiectum, & operatio concipiuntur: at verō si ratio obiecti accipitur directē tantum, & ratio operationis reflexē, diverso modo sumitur, & sic potest variare iudiciū, & facere, quod illud de obiecto sit tantum probabilē de honestate ipsius, iudiciū autem de honestate operationis sit certum, ut patet in hoc argumento, quod apud me certissimum est, & demonstrativum. Operari secundum iudiciū prudens est licitum, & honestum; sed electio opinionis probabilis est operari secundum iudiciū prudens; ergo operari eligendo opinionem probabilem est operari licitē, & honestē. Quod Argumentum, inquit, non minus videtur concludere, quā quod mox pono, quod in omnium sententia demonstrativum est: Omnis syllogismus topicus constat ex probabilibus; sed syllogismus generans opinionem est topicus; ergo constat ex probabilibus. Sicut enim iste syllogismus, si consideretur directē ratione materiae, & obiecti, non habet generare nisi opinionem, at reflexē est vera, & propriissima demonstratio; ita, & de Argumento antecederet posito, cum sit omnino eiusdem rationis, fatendum est. Hucusque Madernus.

5. Hic video distinguere operationem ab obiecto, & ita distinguere, ut obiectum possit esse malum, operatio verō minime. Sed, si sermo sit de obiecto operis externi, & de ipso opere externo; ex. gr. de pane, & vino in comestione, & potatione, nullum tale obiectum est malum, quia omnis creatura Dei bona est, nec opus habet ex illo bonitatem, siue malitiam moralem, ut supra cap. 19. monstratum est. Et, etiam si adstruatur in rebus bonitas, & malitia moralis obiectiva intrinseca, non potest tamen opus habere malitiam à re, nisi ut mala est; ergo etiam iuxta hanc suppositionem non potest obiectum esse bonum, & opus malum. Si autem sermo sit, ut esse debet, de obiecto actus interni (nam sermo est de obiecto iudicii intellectualis, cuius obiectum est opus externum, de quo iudicat, an sit bonum, vel malum) non video, quomodo hic possit distinguere obiectum ab opere, cum opus sit obiectum: potius possent distinguere duo obiecta, alterum opus externum, alterum obiectum operis externi, illud obiectum proximum, hoc remotum, si super utrumque feratur iudicium intellectus. Sed de obiecto operis externi non potest, nec debet iudicari, an sit malum, quia nullum tale malum est, ut diximus: ergo non potest hic distinguere opus ab obiecto: nisi fortē distinguatur inter facere opus, & opus factum, & primum vocetur opus, secundum obiectum; quod prorsus vanum, immo chymæricum est, nam ipsum operari est opus operantis, ut comedere, bibere, furari, fornicari sunt opus comedentis, bibentis, furantis, fornicantis, quæ etiam no-

minibus substantiis vocantur, comestio, potatio, furtum, fornicatio. Et quamvis etiam vocentur opera res factæ, quæ remanent post operationem, vt statua, vel domus factæ ab artifice, tamen, neque in hoc sensu modò loquimur de opere, & obiecto eius, neque in his rebus, vel in operibus, quibus fiunt, prout ad hæc facienda terminantur, habet locum bonitas, vel malitia moralis, sed tantum rectitudo secundum artem. Quid ergo hic distinguitur de opere, & obiecto? An fortè de agente, & opere eius, vt ex. gr. comestio quidem serotina in die ieiunij sit mala, comedens autem in ea facienda non peccet? Sed nec agens debet vocari opus, et prorsus impossibile est, vt actio sit mala, & agens in ea facienda non peccet, cum id sit peccare, facere actionem malam, seu potius malè facere.

Video ipsum Maderum de Act. Hum. qu. 4. ar. 6. nu. 8. distinguere opinionem in formalem, & obiectiuam, opinionem formalem vocando assensum intellectus, obiectiuam verò rem opinatam. Fortasse ergo eodem sensu distinguit opus, & obiectum, scilicet, actionem, & rem, circa quam exercetur actio; ex. gr. comestionem, & panem, qui comeditur.

Verum, etiam si admittatur ille improprius, immo absurdus modus loquendi (neque .n. obiectum opinionis debet vocari opinio, sed opinabile, aut opinatum, sicut generaliter nullum obiectum actionis dicitur actio, sed agibile, aut actum) nihil habetur ad propositum de certa bonitate operis, & incerta obiecti. Nam obiectum ipsum, ex. gr. panis in se ipso certè bonum est, neque hoc cadit in dubium; vt autem est obiectum comestionis, si habet, vel potest dici habere bonitatem, vel malitiam moralem, eandem habet, quàm actus comestionis; idem enim est, rectè, vel malè comedere panem, ac panem rectè, vel malè comedere; ergo non potest haberi certitudo de recta comestione panis, & incertitudo de pane rectè comesto. Igitur consideratis omnibus dictis Maderni, nulla in eis apparet vis doctrinæ, aut responsionis.

Cum autem dicitur, operantem prudenter non posse malè operari, verum est; sed petitur principium, & assumitur falsum, cum supponitur, operantem ex probabili operari prudenter.

Ex quo patet, Argumentum, quod contra se proponit Madernus, non rectè procedere; in eo enim supponitur distinctio operis ab obiecto, quæ nulla est; quare non debet dici, quod eadem sit ratio de obiecto, & de opere, sed quod prorsus idem sint obiectum, & opus, ideoque reuera de ijs eadem ratio est. Indeque responsio Maderni ambagibus, & inuolucris est plena. Ait enim: Si obiectum, & operatio sumantur pariter directè, eadem est ratio de utroque; sed si obiectum sumatur directè, actio reflexè, potest obiectum esse dubium, quantum ad bonitatem, & malitiam, operatio verò esse certò immunis à malitia. Hic primò non

mò non video, quomodo acceptio, idest, cognitio directa, vel reflexa, possit transferre res de bonitate in malitiam. Secundò. Non video, quomodo rebus ipsis conuenire possit dubietas, vel certitudo, cum hæc sint differentia cognitionum, non rerum, itaque saltem ibi adest loquutio impropria, quæ pluries solet esse causa difficultatis, & erroris. Sed preficius ad rem nostram. Non video explicatum quid sit, obiectum sumi in recto, operationem in reflexo; neque quomodo id fiat; neque quomodo exinde sequatur, obiectum remanere sub dubio, operationem verò fieri certæ bonitatis. Nam neque ex syllogismo, qui affertur, id colligitur. In primis enim eius Minor est falsa, & est petitio principij, dum assumit, vt verum illud ipsum, de quo est controuersia. Deinde infert quidem, quòd licitum sit operari iuxta opinionem probabilem, sed nò explicat distinctionem operis ab obiecto, neque quòd obiectum sumatur in recto, opus in obliquo, & quòd ex hac diuersa acceptione fiat, vt opus sit certò immune à malitia, obiectum verò minimè; immo indiuisibiliter infert, quòd operari, & opus factum ex opinione probabili sit immune à peccato.

6. Neque etiam id explicatur ex secundo Syllogismo, quem dicit in omnium sententia esse demonstratiuum. Quod enim dicit, illum consideratum directè, & ratione materiae, seu obiecti generare tantum opinionem, reflexè verò esse demonstrationem, & generare scientiam, vel falsum est, vel non ad propositum. Generat quippe ille propriè, & absolute scientiam, quamuis de materia, siue subiecto, quod est syllogismus topicus: nulla enim res est, quæ non habeat certas, & determinatas veritates, quæ sciri possint, quia nulla res est, quæ non habeat certam, determinatamque naturam, & proprietates, licet quantum ad esse, aut aliquas comparationes, vel effectus sit contingens, vnde, & de rebus corruptibilibus, deque ipsa corruptione, & motu, ac de syllogismo non solum Topico, sed & Elencho nonnullæ inuariabiles, certæ, ac necessariae veritates per syllogismos demonstratiuos sciuntur: nec tamen propterea dicitur, quòd tales syllogismi, si sumantur directè, & ratione materiae generent opinionem, reflexè verò generent scientiam. Quare in eo modo loquendi est insignis improprietas, vel æquiuocatio, dum materia, vel subiectum, vel res, de qua aliquid demonstratiuè concluditur, vocatur obiectum, supra quod cadat directè demonstratio, veritas verò ipsa, quæ concluditur, dicitur reflexè considerari; non enim supra aliud directius cadit syllogismus, quàm supra veritatem conclusionis illatæ.

Verum etiam omnibus his admissis, non plus sequitur, nisi, quòd possit aliquid certò, & determinatè sciri de operatione hominis, quamuis ipsa fiat contingenter; vt, quòd possit esse tuta à peccato, &c.; quòd nec est in dubio, nec pertinet ad præsens propositum. Nusquam verò

CQR.

concluditur, quòd operatio facta ex puro probabili possit esse certò immunis à peccato (quod est punctum præsens controuersiae) maximè ex eo ipso, quia fit ex probabili; cum potius ex hoc sequatur oppositum, quia probabile non est certum. Proindeque sequitur, in verbis tantum consistere distinctionem illam, quàm promptissimè in ore habent Probabilistae dicentes: Operantem ex probabili esse certum de honestate formali sui actus, licet sit incertus de obiectiua.

7. Consideramus. 2., quòd hæc Responso irrita, & ridicula reddit omnia Iura, omniaq; dicta Scripturarum, & Patrum, quibus definitur certum, & tutum esse eligendū. Si enim in pura probabilitate rectitudinis potest fundari Iudiciū certū, quòd in exercitio operis nō peccemus, in omni dubio, vel cōtrouersia, in qua p. vtraq; parte ad sint rationes probabiles, vtraq; pars erit certa, quòd, scilicet, in ea amplectēda nullū cōmittatur peccatū; quare numquam reperiet locum illa regula, quòd tenendum sit certum, dimittendum incertum; ergo redditur irrita. Vnde miror, quòd Probabilistae aduersus eam opponant operosas illas responsiones, quòd sit de consilio, non de præcepto; quòd valeat in dubio facti, non iuris; quòd valeat tantum in dubio puro; quòd opponatur alteri regulæ de potiori conditione possidentis, quas supra retulimus, & reiecitimus: omnem hunc laborem lucrari poterat, compendio respondentes: Quòd iuxta eorum doctrinam semper in dubijs eligitur certum, quia super quacumque probabilitate de rectitudine operis fundatur Iudiciū certum, quòd in eo exercendo nullum committatur peccatum. Sed non ita est. Ideo enim Iura definiunt, tenendum certum, dimittendum incertum, quia pro certo habuerunt, non posse in cognitione purè probabili, id est, incerta de rectitudine operis fundari certitudinem operantis de immunitate à culpa, siue, peccato in eo faciendo: multòque minùs propter oppositas probabilitates posse haberi duo iudicia certa, quòd siue facias hoc, siue illud, vel, siue facias, siue non facias immunis sis à peccato, dum versamur, ut supponitur, in materia non consilij, sed præcepti; & quòd pari libertate, ac securitate possis modò facere hoc, modò illud: quod sanè mirum est, quemquam credere, nedum docere; operum enim oppositorum non potest vtrumque esse rectum, & similiter nec actus positivus, & omissio eius; immo alterum necessariò est non rectum, siue peccatum, dum, ut diximus, versamur in materia præcepti; ergo in altero faciendo peccamus, & dum hoc scientes facimus, etiam in culpa sumus.

8. Tertiò arguitur. Certitudo illius Iudicij reflexi innititur principio illi vniuersali, quòd, scilicet, liceat operari iuxta opinionem probabilem; sed hoc principium est incertum; ergo nulla est certitudo illius Iudicij. Maior est doctrina Probabilistarum; Minor probatur primò ex hac ipsa disputatione, in qua agitur de veritate, vel falsitate illius principij;

capituli; nos enim contendimus esse falsum; ergo propter hoc ipsum non debent Probabilistæ dicere, esse certum, quamuis contendant esse verum.

9. Respondet Madernus de Actibus Humanis, qu. 4. art. 11. num. 15. haberi certitudinem in illo iudicio reflexo, non quia reflectitur super aliquod principium extrinsecum, nam certitudo inquit debet haberi ex ipsa probabilitate, prout probabilitas est, aliter deferitur causa probabilitatis: neque, quia certum sit illud principium vniuersale, quod potest dici intrinsecum cuique probabili, nempe, licitum est operari ex opinione probabili; sed, quia reflectitur supra ipsum motiuium probabile, considerando illud esse rationabile, & prudens; quare reflectitur supra ipsum motiuium intrinsecum, sed vt à ratione, & prudentia directum, vt patet, inquit, in hoc Argumento, quod apud me est demonstratio: Omnis assensus à prudentia regulatus certissimus est, & tutissimus in conscientia; sed pictori licitum esse pingere in die festo, cum sit assensus probabilis, est à prudentia regulatus; ergo pictori licitum esse pingere in die festo certissimum est, & tutissimum in conscientia.

10. Hæc Responsio nulla est. Primò supponit, vt verum, & certum id, de quo est tota controuersia; nempe, quod motiuium probabile sit fundamentum ad prudenter operandum, quod falsum esse, & pluries probauimus, & adhuc dicemus cap. 5. Quod autem dicitur, tale motiuium esse rationabile, verum est, si rationabile dicat apprehensum, vel assertum per rationem, non autem sit dicat, recto rationis iudicio sequendum, nam id ipsum est in questione, & eius oppositum probatur per Argumentum, quia, scilicet, quod non est certum, non prudenter iacitur, vt fundamentum ad operandum; sed & quod certitudo possit haberi ex reflexione supra motiuium probabile, considerando illud esse probabile, & prudens, omnino vanum est. Neque enim reflexio potest tribuere motiuium id, quod in se non habet; vel ergo illud motiuium est ex se prudens ante reflexionem, & tunc non opus est reflexione, vt possit ex eo prudenter, & tutò elici operatio, vt patet, quando motiuium est moraliter certum, vel euidens, non enim tunc opus est reflexione supra certitudinem, & euidenciam eius, vt operatio prudenter, & tutò eliciatur; vel non est ex se prudens; & tunc non potest id ei præstari à reflexione; quid enim est reflectere supra motiuium probabile; nisi denuò considerare ipsum, vt probabile? at hæc consideratio non potest illi tribuere, quod in se non habet, nisi denominationem extrinsecam denuò considerati. Patet id ipsum in cæteris similibus; non enim, vt operatio sit fortis, iusta, temperata, requiritur reflexio supra motiuium, denuò considerando illud inducere ad actum fortem, iustum, temperatum, sed sufficit, vt à principio sit cognitum tale, idemque est in actionibus prauis; ergo inaniter dicitur, quod reflexio supra probabilitatem motiui requiratur, & præstet,

456 *Contra Vsum Probabilitatum.*

ut illud sit prudens, seu fundamentum ad prudenter operandum : immo hoc prorsus videtur patrocinium causæ desperatæ . Argumentum illud, quod dicit apud se esse demonstratiuum, Minorem habet falsam; & falsitatis ratio est ea ipsa, quæ ibi affertur, ut ratio veritatis, ut potest patere consideranti, quæ dicta sunt; quare reuera illa Minor repugnat in terminis.

11. Verum ipse Madernus eodem Tract., & Quæst. art. 7. num. 6. respondens Argumento, quodd, scilicet, non sit certum, posse eligi probabile, sed tantum opinio, quæ potest esse falsa; ergo eligens illud non est certus, se non peccare: respondens, inquam, huic Argumento fundat certitudinem immunitatis à peccato in eo opere in acceptatione, & electione opinionis probabilis. Sic enim loquitur: *Licet sit tantum opinio probabilis, quodd quis possit eligere opinionem probabilem, nihilominus, si semel acceptetur, & prudenter eligatur tamquam regula operationum, implicat, talem operationem esse malam.* Et tamen iuxta superiorem doctrinam dicere debuisset, quodd si reflectatur supra ipsam probabilitatem opinionis, non potest actio in ea fundata esse mala. Quare, vel non constat in doctrina, vel nomine reflexionis intelligit acceptationem, siue electionem voluntatis, ac proinde dicit, ideo motium probabile esse rationabile, & prudens, certumque reddere operantem à peccato, quia acceptatur, & eligitur à voluntate, quodd absurdissimum est, & contra omnem rationem: non enim ex acceptatione voluntatis fieri potest, ut motium, & actio secundum ipsum elicitæ sit prudens, & recta, sed ex iudicio rationis conformis ad legem; cum & ipsa acceptatio voluntatis, ut sit prudens, & recta, debeat conformari iudicio recto rationis. Verum ex hoc apparet, id quodd pluries dicemus infra præsertim cap. 4. nu. 7. Doctrinam de licito vsum probabilitatum, & certitudinem immunitatis à peccato in ea sequenda esse mere voluntariam. Præterea; nimium, & intolerabile est asserere, quodd, ex quo opinio probabilis semel acceptata est pro regula operationum, implicet operationem ex ea procedentem esse malam: quanta enim est certitudo probabilitatis, ut oppositum eius implicet contradictionem? Certè nec certitudo moralis, neque euidencia physica ad tantam firmitatem peruenit; neque negantes licitum vsum probabilitatum traducendi sunt tamquam non percipientes vim contradictionis, seu repugnantia. Ipse Madernus locis cit. art. 7. nu. 3. tantam probabilitatis certitudinem refundere videtur in auctoritatem Doctorum. Sic enim loquitur: *Si verò sustineamus secundum (id est, quodd sit vera sententia de licito vsum probabilitatum) cum per authores, qui illam sustinent, implicet, aliquem operari ex opinione probabili, & peccare, certissimum erit, &c.* Verum neque veracitas, siue auctoritas Dei reuelantis præstat, ut oppositum eius, quodd reuelat, implicet contradic-

tionem, quamvis contradictionem implicet, Deum mentiri, aut falsum asserere.

12. Probatur 2. incertitudo illius principij vniuersalis. Quia ex principijs probabilibus determinatis, idest, proprijs, & particularibus eius materiae, siue conclusionis agibilis, de cuius rectitudine habetur opinio probabilis, non certò inferitur rectitudo operis; ergo non est certum vniuersaliter, quòd liceat operari iuxta opinionem probabilem. Antecedens patet ex terminis, & conceditur à Probabilistis. Consequentia probatur: Si enim nulla principia probabilia propria particularium agibilium probant certò rectitudinem agibilis, eo ipso, quo tantum probabilia sunt, non potest esse vniuersaliter certum, quòd liceat operari iuxta opinionem probabilem, vt potest patere ex opposito; si enim principia propria particularium agibilium probarent certò rectitudinem illorum, non posset esse incertum vniuersaliter, an liceat secundum illa operari; ergo, si principia propria agibilium non probant certò rectitudinem illorum, non potest esse vniuersaliter certum, quòd liceat illa operari.

13. Probatur 3. Quia Probabilistae non aliunde probant illud suum principium, nisi, vel quia agens iuxta opinionem probabilem agit prudenter, vel, quia Deus non amplius requirit à nobis. Sed primum est falsum, vt potest patere ex dictis, & amplius patebit in Capite 5., quo argumenta Probabilistarum diluentur. Secundum, verò, quoadusq; aliquam reuelationem sibi factam non proferant, non est credendum; ergo illud principium non est certum, immo falsum.

Fortè dicetur, quod incerta quidem est rectitudo operis, dum tantum innuitur principijs probabilibus; at certum est, operantem illud opus esse immunem à peccato propter certitudinem illius principij vniuersalis. Sed hoc est relabi eòdem: etenim illud ipsum principium non est certum. Et rursus: non est possibile, operantem esse certum, se non peccaturum in eo opere, de quo incertum est, an sit peccatum; nam haec incertitudo non est de opere in abstracto, veluti de aliquo per se existente, sed de eo, vt faciendò ab operante, idest, incertum est, an liceat fieri: peccatum enim idem est, ac peccare; ergo planè implicat, quòd de opere adsit incertitudo, an sit peccatum, & de operante certitudo, quòd non peccet in illo exercendo; vt, quòd incertum sit, e. g., an dispensatus in carnibus possit cænare in die ieiunij, & certum sit Titio dispensato in carnibus posse cænare in die ieiunij. Sic igitur probata remanet impossibilitas certitudinis illius iudicij reflexi, quantum est ex vi rationis.

14. Probatur modò secundum, idest, quòd talis certitudo sit merè voluntaria. Si enim non est ex ratione, non aliud restat, nisi vt sit ex vo-

M m m

lun;

luntate, sicut Philosophus dicit de ijs, qui adhærēt suis opinionibus tamquam demonstrationibus. Cum verò voluntas non du cta ratione sit libido, vt habetur ex Augustino lib. primo de Libero Arbitr. ca. 1. & sequentibus, sequitur, quòd talis certitudo sit ex libidine.

17. Sed, & idipsum positiuè probatur. Nam motiua contraria, æquæ, vel serè probabilia simul applicata eidē intellectui nō possunt causare assensum determinatum, vtrumq; scilicet, ad seipsū, immo illū mutuo impediunt, solumque ex voluntate potest causari talis assensus respectu illorum; non enim adest ratio, cur præstetur assensus vni potius, quam alteri, dum sunt æquæ fortia, & æquæ mouentia; immo tunc necessariò intellectus remanet immobilis, atque suspensus, consimili ratione, ac de immobilitate terræ censebant antiqui Philosophi, quos refert Aristoteles 2. Cæli tex. 93., quòd, scilicet, ideo terra staret in medio mundi, quia, cum equaliter distet à qualibet parte eius, non adest ratio, vel causa, cur moueatur potius ad vnam, quàm ad aliam. Quam rationem, quamuis reprobet Aristoteles, quia, scilicet, per eam non assignatur causa, cur pars terræ existens extra centrum moueatur ad centrum, non, tamen reprobat quantum ad illud, quòd stantibus æqualibus motiuis nulla sit causa, cur res moueri debeat potius ad vnum, quàm ad aliud. Idem dici solet de capillo æqualiter distento, quòd, scilicet, ex nulla parte frangatur; & de bruto famescente constituto inter esculenta, & proculeta æqualiter distantia, & æqualiter allicientia, quòd, scilicet, ad nullum mouebitur. Hinc plures Doctores, quāuis admittant libertatē electionis inter media equalia, id est, equaliter cōducentia ad finem, eam tamen dicunt procedere, non ex vi consultationis præcedentis, id est, non ex ratione, sed ex libertate voluntatis, de quibus omnibus dictum est Lib. II. De Act. Hum., Cap. 12., ergo intellectus inter motiua æquæ probabilia non potest ex ratione determinare se potius ad vnum, quàm ad aliud, immo anxius, & suspensus fluctuabit ex consideratione vtriusq; ergo, si se determinat potius ad vnum, quàm ad aliud, hoc non procedet à ratione, sed à voluntate, vel quia cessat à consideratione alterius motiui. Hinc Philosophus dicit, quòd ad pauca respicientes de facili enunciant, id est, determinant facili se ad assensum, propter hoc ipsum, quia non considerant omnia. Hinc Viri graues, Docti, & Cordati inter equalia momenta rationum non proferunt, immo suspendunt iudiciū, atque sententiā; vt patet maximè in Augustino, quem propterea Antonius Nebeiffensis vocat discipulum Academicæ nihil affirmantis, & de eo dicit Secundinus Manichæus, quòd armatus sit contra omnia, affirmet verò nihil, Lutherus etiā, quòd vbique disputet, nusquam affirmet. Hinc in Angelis non cadit opinio, id est, assensus erga conclusionem tamquam veram, dum ea probabiliter tantū deducitur, vt do-

cet

cet D. Thomas 2. sent. dist. 11. ar. 5. & 1. parte, quæst. 38. ar. 5. suspendunt enim tunc Iudicium, nec se mouent ad assentendum, ne errent habendo pro certo incertum, & pro vero falsum. Cuius oppositum contingit in Dæmonibus ex irrationabili eorum furore, & incon-sulta ratione, ut ait D. Dionysius; ergo iudicium illud certum reflexum, quod formant Probabilistæ erga vnam partem contradictionis inter æquales probabilitates, est merè voluntarium.

16. Tertiò probatur, quòd illa certitudo sit temeraria. Si enim habetur ex negligentia, & inconsideratione motuorum, siue rationu, quæ sunt in oppositum, descendit ex vitio inconsiderationis, quod cõ-tinetur sub imprudentia, ut docet D. Thom. 2.2. qu. 63. ar. 4; id quod accidit, cum quis contemnit, vel negligit attendere ea, ex quibus rec-tum iudicium procedit; immo est vitium præcipitationis, quia de-scenditur ad determinationem, atque ad opus non per gradus rationis, sed ex impetu voluntatis, ut docet idem D. Thomas eodem loco art. 3. Hinc Tullius Academicus. 1. sectator, non certitudinis, quam desperabat posse haberi, sed probabilitatis, sic ait lib. 1. Officior.: *Quid me im-pedit ea, quæ mihi probabilia videantur, sequi, quæ contra, improbare, atque affirmandi arrogantiam vitare, fugere temeritatem?* Arrogans, scilicet, & te-merarium putabat affirmare. 1. asserere ut certum, quod non plusquam probabiliter teneri posset arbitratur.

Probatur idem secundo; quia tenere incerta pro certis, sicut ap-probare falsa pro veris, error est, ut pluries ait Augustinus, & ex se, patet; sed Probabilistæ suo illo iudicio reflexo tenent, ut certam recti-tudinem operis, quæ, ut deducitur ex principiis probabilibus, est in-certa; ergo errant; cumque talis error sit illis voluntarius, ut probatum est, sequitur, quòd sit temeritas, & imprudentia. Hinc Augustinus E-pistola 156. ad Optatum dicit, se non ausum de quæstione originis ani-mæ definitam proferre sententiã: Et lib. 4. ad Vincentium Victorem à capite primo pluries dicit, se ignorare originem animæ, cum tamen plura Argumenta probabilia de ea haberet, quia, scilicet, hæc non suf-ficiebant ad determinandum assensum. Propterea Cassiodorus libro de Anima c. 14. dicit: *Augustinus (in supradicta quæstione) nihil temere dicit esse affirmandum.* Ex subdit: *Melius est in tam occultis causis confiteri igno-rantiam, quam periculosam assumere fortassis audactam.* Hinc etiam Ber-nardus supra relatus cap. 3. *Opinio, inquit, si habet assertionem, temeraria est.* Si ergo in speculabilibus inter quæ probabilia suspendenda est sen-tentia, quantò magis in agilibus, ubi adest periculum peccati?

Rursus idem Augustinus lib. de Mendacio ad Consentium cap. 3. postquam dixit: *Qui opinatur, putat se scire, quod nescit, statim id esse vi-ciosum; & temerariu dicitur.* Nec tamen, inquit, in nullo vitio est, si quod

460. *Contrā V. sum. Probabilitatum.*

ignorat, nosse se putat, etiam si verum sit; incognitum enim habet pro cognito. Et subdit: Potest itaque ille, qui falsum pro uero enunciat, quod tamen verum esse putat, errans dici, & temerarius. Ex quo apparet dictum Bernardi supra relatum, & definitionem opinionis ab ipso traditam, quod, scilicet, sit habere quasi pro vero aliquid, quod nescias esse falsum, omnino conformia esse doctrinæ Augustini.

Item Augustinus de Genesi ad litt. in Imperfecto cap. 1. dicit, quod in libris diuinis temeritas asserendæ incertæ, dubiæque opinionis difficile sacrilegii crimine uitatur; vocans temeritatem asseritionem rei incertæ, ac opinabilis; & octauo de Genesi ad litt. cap. 5. *De tam magna*, inquit, *questione nulla temeritate confugo; melius est enim dubitare de occultis, quam litigare de incertis*. Item 18. de Ciuit. cap. 52. postquam in utramque partem disputasset: An persecutiones Ecclesiæ denario numero definitæ sint, concludit: *Non mihi videtur esse definiendum numerum persecutionum. Sed rursus affirmare aliquas futuras à Regibus præter illam nouissimam, non minoris est temeritatis. Itaque hoc in medio relinquitur, tantummodo ab affirmandi quodlibet horum audaci præsumptione renouantes*. Vbi euidentissimè asseritionem rei incertæ, quamuis probabilis, vocat temeritatem, præsumptionem, & audaciam.

17. Probatur secundò principaliter illicitus vsus probabilitatum. Dum enim dicunt Probabilistæ, licere operari iuxta opinionem probabilem formando sibi iudicium illud certum reflexum, quod iuxta eam operando non admittatur peccatum, vel intendunt, quod opus factum non sit malum, vel quod non imputetur ad culpam operanti, etiam si illud secundum se sit malum. Primum non potest dici; non enim quod opus sit secundum se malum, necne, dependet à nostris probabilitatibus, vel ex ignorantia, multò minus ex illo iudicio reflexo; sed dependet ex conformitate actus ad legem; etenim etiam in ignorantibus ininiciabiliter legem reperiuntur opera mala, & maioris, vel minoris malitiæ, ut patet in gentibus; hinc Augustinus epist. 153. ad Publicolam: *Si quis, inquit, bonum putauerit esse quod malum est, & fecerit hoc putando, utique peccat. Et ea sunt omnia peccata ignorantia, quando quisque bene fieri putat, quod malè fit*. Nec sanè motiua nostra probabilia possunt auferre ab actu rationem malitiæ, si eam habet ex sui natura per ordinem ad legem, vel finem; aliter motiua contraria probabilia transferrent actum de malo in non malum, siue bonum, & è contra. Ad summum ergo potest dici, quod opus illud, licet ex natura sua malum, non imputetur ad culpam operanti, dum illud agit ex motiuo probabili bonitatis eius; & ad hoc fortasse potest valere iudicium illud reflexum certum (ne de eadem veritate dicatur simul adesse certitudo, & incertitudo) ut, scilicet, quamuis incertum sit, opus non esse peccatum. i. rectè fac-

tè factum, tamen certum sit, operanti non imputari ad culpam, dum operatur ex opinione probabili rectitudinis eius; & ita, tamquam ex communi sensu Probabilistarum dicit Auerſa 1.2. qu. 18. sect. 17. docens, quod, qui operatur ex illo iudicio reflexo certo, non se exponit periculo peccandi formaliter, sed ad summum faciendi id, quod fortè in re materialiter est peccatum; sed non per hoc, inquit, simpliciter peccat, nec est culpæ reus, etiam si id in specie sua malum sit, quia satisfacit homo obligationi suæ de euitando peccato, quando facit id, de quo probabilis est opinio, non esse peccatum. Addit tamen sect. 18., signum esse timoratae conscientia, si studeat, quis vitare qualecumque periculum faciendi id, quod materialiter fortasse malum sit, & abſtineat libentius ab his opinionibus probabilibus.

Sed tunc arguitur subſumendo: sed est in præcepto vitare peccata materialia, & voluntariè committere illa, seu exponere se periculo illa committendi idipſum est formalissimè culpa; ergo falsa, & pernicioſa est doctrina probabilitarum; nec quidquam iuuat iudicium illud reflexum.

Minor subſumpta probatur primò. Quia idipſum, idest, peccatum, quod vocant materiale, vetatur à lege. Non enim vetatur, ne actus fiat culpabiliter, immo idèo fit culpabiliter, quia liberè fit, dum vetatur, etenim culpa ſupponit prohibitionem actus; ergo lex respicit naturam actus, quem vetat, quia, ſcilicet, est contra ordinem intentum à Legiſlatores, & ſinem talis ordinis, id quod habet actus ex natura ſua, non quia fit culpabiliter. Hinc, vt paulò ſupradiximus, etiam in ignorantibus inuincibiliter legem, qui proinde non committunt culpabiliter contra eam, dantur peccata; ſæpeque magis, vel minus grauiora iuxta naturam actus per ordinem ad legem; grauius enim peccatum est inceſtus, quam ſimplex fornicatio, etiamſi vtrumque ignoretur inuincibiliter, eſſe peccatum, vt de primo apud quosdam Populos Scithis ſingulos refert Curtius lib. 8. nu. 2. Et apud nonnullos Indos, Arabes, Perſas, Mauros habitantes iuxta Baſtianos, ac apud Babilonios, referente Alexandro ab Alex. lib. 1. Genialium cap. 24, & apud Aſſacides Parthorum Reges, apud quos tam grauis error inoleuerat, vt parum legitime regnare crederent, niſi ex matris, filiiſque inceſto concubitu editos ex eodem lib. 1. c. primo, de quibus etiam Ouidius lib. 10. Metamorphoſeon; & de ſecunda apud Græcos, & Romanos, vt inſinuat Tullius oratione pro Marco Cælio.

19. Exprimitur luculenter hæc veritas Genetiſis 12.; vbi Dominus impediuit copulam Pharaonis cum Sarai vxore Abraham, quam ille ignorans inuincibiliter eſſe Abraham vxorem, in domum ſuam introduxerat; quæ tamen copula proinde non fuiſſet culpabilis ex parte

Pha-

Pharaonis, sed tantum peccatum materiale. Unde ipse ad Abraham, postquam cognovit veritatem: *Quid nam, inquit, est hoc quod fecisti mihi? Quare non iudicasti mihi, quod uxor tua esset?* Idem prestat Deus erga Abimelech Regem Geraræ, qui eadem ignorantia inuincibilis ductus, tulerat eandem Sarai in domum suam, dicens ei: *Moriens propter mulierem, quam tulisti, habet enim uirum.* Cui ille respondit: *Domine, nam gentem ignoras, et iustam interficis?* Et rursum Dominus ad eum: *Et ego scio, quod simplici corda feceris, et ideo custodui te, ne peccares in me, et non dimisi, ut tangeres eam.* Deinde refert Scriptura: *et quasi quidam de nocte surgens, Abimelech vocauit amicos suos, et loquens: est vniuersa verba hæc in auribus eorum, timueruntque omnes viri regis. Vocauitque Abimelech etiam Abraham, et dixit ei: Quid fecisti nobis? Quid peccauimus in te, quia induxisti super me, et super regnum meum peccatum grande? Et paulo post: Orante autem Abraham sanauit Deus Abimelech, et uxorem, ancillasque eius, et pepererunt: et conclusit enim Dominus omnem vulnam domus Abimelech propter Sarai uxorem Abraham.* Tanti non solum Dominus, sed etiam Pharaon, Abimelech, & viri eorum appenderunt peccata materialia, de quibus modo Doctrina Probabilitatum dicunt, non esse curandum.

Rursus Genesis 26. Cum Abimelech Rex Palæstinorum vidisset Isaac iocantem cum Rebecca, quam dixerat suam sororem (id est, aliqua licentia erga eam utentem, quæ non esset, nisi viri ad uxorem, ut explicat Augustinus) accersito eo, dixit: *Quare imposuisti nobis? Potuit coire quisquam de populo cum uxore tua, et induxeras super nos grande peccatum. Præcepitque omni populo dicens: Qui tetigerit hominis huius uxorem, morte morietur.* Et tamen copula illos cum uxore Isaac non habuisset culpam adulterii propter ignorantiam inuincibilem, quantumque ad hoc fuisset peccatum materiale tantum, & tamen tam deordinationem, siue malitiam adeo abominatus est Abimelech, ut peccatum grande vocaret. Ex quibus omnibus clarissime patet, vitanda esse peccata materialia, immo, nisi hæc sint vitanda, non dari peccatum formale, id est, culpam: ideo enim culpa est illa liberè committere, quia illa sunt vitanda, ut proinde mirum sit affirmari oppositum.

20. Declaratur magis, finē directum legis prohibentis non esse remouere culpas, sed actus, quibus turbatur ordo ab ipso præscriptus, quique, dum liberè fiunt post prohibitionem, imputantur ad culpam; quia ad finem remouendæ culpæ, præstaret potius non condere leges: ubi enim non est lex, neque præuaricatio Roman. 7. Quare lex non solum non assequeretur finem intētum, sed etiam fortiretur oppositum: intenderet enim remouere culpas, & prohibitiones suas illas acceperet: ergo lex intendit remouere actus, quos dicunt peccata materialia; qui tamen

tamen adscribuntur ad culpam, seu evadunt peccata formalia, dum liberè, & scienter exerceantur post prohibitionem. Actus enim externus contra legem habet propriam malitiam distinctam ab actu interno volitionis, quia, scilicet, est contra ordinem rerum præscriptum à Legislatore, imò propter eum mala est volitio interna, ut latè probavimus lib. de Bonis. & Mal. Act. Ham. c. 43. a nu. 14.

21. Probatur 2. eadem minor. Quia aliter laborantibus ignorantia invincibilis, non esset tradenda notitia legis, quia, quoadusque in tali ignorantia manent, non committerent peccata formalia, idest, culpas, sed tantum materialia, quæ, ut dicitur, non sunt vitanda, atque adeo, ex tali notitia non solum nullum bonum, sed etiam magnum malum illis proveniret, quia ex transgressione legis fierent rei culpe, cuius antea non erant. Ergo vitanda sunt, non tantum peccata formalia, sed etiam materialia, quia etiam ista, utpote perturbantia ordinem institutum à Deo, sunt offensa Dei; omnis autem offensa Dei est vitanda.

22. Probatur 3. Quia si tantum tenemur vitare peccata formalia, idest, culpas, sequitur, quod ratio, ob quam tenemur abstinere à peccatis, non sit offensa Dei, sed damnum, aut periculum nostrum, ne, scilicet, incurramus penam æternam; sed hoc est absurdissimum, & implum; ergo, &c. Probatur sequela maioris. Quia offensa Dei reperitur etiam in peccato materiali; omnis enim actus deordinatus, ut diximus, est contra ordinem, & iniustorem eius, atque adeo est offensa eius. Minor probatur. Quia si non tenemur vitare peccata materialia, quamvis sint offensa Dei, sed tantum formalia, idest, culpas, sequitur, quod ratio, quare tenemur vitare deosummas, non sit offensa Dei, sed malum damnationis nostræ, atque adeo quod tenemur plus diligere nosmetipsos quam Deum, & sic ipsa bona opera tenemur facere propter bonum nostrum, non propter Deum, quod destruit præceptum Charitatis. Quare manifestum est, Doctores, ædum Catholicos, sed Ecclesiasticos, & Regulares potuisse proferre, non esse vitanda peccata materialia.

23. Probatur 4. eadem Minor. Quia de peccatis materialibus, etiam per ignorantiam invincibilem commissis, quæ proinde, dum commissæ sunt, non fuerint imputata ad culpam, oritur dolor in animabus iustis, postquam cognitum fuerit, ea fuisse peccata materialia, & habetur etiam displicentia de commissis ab alijs, peccatum etiam est de ipsis gaudere, etiam si magna commoda ex eisdem reportata sint; ergo vitanda sunt peccata materialia. Probatur Antecedens; quia amicus ex ipsa ratione amicitie tristatur, si per ignorantiam, etiam invincibilem aliquid fecerit contrarium, vel voluntatem eius; sed omnis actus malus, seu deordinatus etiam per ignorantiam invincibilem commissus, eo ipso, quod deordinatus est, est contra Deum iniustorem ordinis; ergo eo ipso

ipso ex charitate dolendum est. Hinc Augustinus 1. Confess. cap. 7. deplorat peccata infantiae suae, quod, scilicet, verberibus inhiaret plorans, quod irasceretur maioribus non seruientibus ad nutum, quod flendo peteret, quae noxiè darentur, &c. Nec tamen putandum est, Augustinum, vel admississe culpas in infantibus, vel de ea redubitasse, cum id ab omni sensu rationabili sit alienissimum, vt etiam diximus lib. 1. de A&H. Hum. cap. 14. num. 9., sed, quia illi actus ex natura sua deordinati erant, licet ex defectu vsus rationis non imputabiles ad culpam. De Sanctis etiam, Teresa, Magdalena de Pazzis, aliisque legimus desisse peccata infidelium, quamuis per ignorantiam inuincibilem commissa. Et quod de talibus peccatis gaudere non liceat, definiuit S. D. N. Innocentius Papa XI. in Decreto 2. Martii 1679. damnans Propositionem ordine decimam quintam: *Licetum est filio gaudere de parricidio patris à se in ebrietate perpetrato propter ingentes diuitias inde ex hereditate consecutas.* Homicidium autem commissum ab ebrio est peccatum materiale tantum, idest, secundum se non deputatur ad culpam. Igitur probata est Minor superioris Argumenti.

24. Modò interrogandi sunt Assertores probabilitatum: Si opus ex probabilitate factum, siue intrinseca, siue extrinseca, certa postmodum ratione, vel irrefragali authoritate deprehendatur oppositum legi, vt si quis operatus sit ex opinionibus assertis, vt probabilibus, quas postea Alexander VII., & S. S. D. N. Innocentius XI. damnarunt, necessarium ne sit, aut saltem rectum de eo dolere. Si enim affirmabunt, fatebuntur vtique fuisse malum, & ex tunc non faciendum, atque adeo implicite fatebuntur, non esse prudentis inniti probabilitati, quae ad ea opera nos ducat, de quibus postea merito doleamus. Si vero negabunt, id primum descendit de amore proprio repugnante charitati. Amicus enim, vt dictum est, ex ipsa vi amicitiae dolet, si, quamuis probabili motiuo ductus, nec volens offensam amici, immo eam penitus auersans, aliquid fecerit eiusdem voluntati, vel utilitati, vel rationibus contrarium. Si ergo probabilitatum sectator, dum certò cognoscit, se earum ductu contra Diuinas, vel humanas leges, rerumque ordinem ab eis praescriptum aliquid egisse, non dolet, magis amat propriam delectationem, vel utilitatem ex illo opere captam, vel etiam propriam opinionem, quam curet de Deo, alioque Legislatore, ac de rectitudine ordinis, & operis ab ipsis praescriptis.

Secundò. Magnum probabilitatibus priuilegium adstruent (quod certè eorum authoritatis non est) si magis suum sectatorem reddant indemnem illarum, quam necessitas ex ignorantia, quae vinci non potest; siquidem de malis ex hac factis, cum veritatem cognouerimus, dolere debemus, immo, & de factis ab alijs rectè dolemus, vt dictum est; ergo etiam

do-

dolendum est de peccatis factis ex ductu opinionis probabilis. Probatur Consequentia. Quia opus factum ex opinione probabilis est factum ex ignorantia, id est, ex non plena, seu certa assequutione veritatis, quæ utique ignorantia est; si autem vlla ignorantia potest liberare à debito pænitendi de opere malo ex ea commisso, illa magis liberabit, quæ maior ignorantia est: certè autem maior est ignorantia, quæ vinci non potest, quam ignorantia opinionis probabilis, quæ potest vinci; ergo, si ignorantia, quæ vinci non potest, non liberat operantem à debito pænitendi de opere malo ex ea commisso, si postea cognouerit malitiam eius, multò minus ab hoc debito liberare poterit ignorantia opinionis probabilis; ergo illud priuilegium nullum, & impossibile est.

Tertio. De peccatis commissis ex ignorantia pænitendum esse, ostenditur ex Scripturis. Nam Apostolus Petrus Actuum 3., postquam exprobrauit Iudæis Christi occisionem ait: *Et nunc, fratres, scio, quia per ignorantiam fecistis, sicut & Principes vestri. Pœnitementi igitur, & conuertimini.* David etiam in Psalmo 26.: *Delicta iuuentutis meæ, & ignorantias meas ne memineris;* vocans ignorantias peccata commissa ex ignorantia. Et Augustinus lib. 1. Operis perfecti contra Iulianum pagina mihi 159.: *Neceffe est, inquit, vt peccet, à quo ignoratur iustitia. Nunquid ideo, cum iustitiam cognoueris, non sunt ei remittenda peccata, quæ ignorantia necessitate commisit?* Si autem remittenda, profectò, & de eis dolendum.

25. Probatur idem ratione. Nam aliter de solis peccatis ex malitia, & passione commissis esset dolendum; cumque multa peccata comittantur ex ignorantia, quia, vt ait Augustinus lib. 1. operis perfecti pagina mihi 226. *peccatis de ignorantia, & affectionum necessitate venientibus plenum est gnus hominum,* de magna parte peccatorum non esset dolendum. Præterea. Peccatum ex passione est etiam ex ignorantia, causata ab ipsa passione, ergo etiam de peccatis ex ignorantia commissis est dolendum.

Quod si dicant Probabilistæ, esse quidem dolendum de peccatis commissis ex ignorantia pura, aut dubio puro, & ex ignorantia, quæ vinci non potest, non tamen de commissis ex ignorantia propter opinionem probabilem, quia operans ex hac ignorantia, siue probabilitate agit prudenter, de opere verò prudenter facto non est dolendum. Si, inquam, id dicant, magnum primò, vt dixi, priuilegium ostendent opinionis probabilis, sed certè non legitimum, aut authenticum. Secundò. Obstat ratio adducta, sed multò maximè verba D. Petri; non enim Principes Iudæorum, Pontifices, Seniores. Scribæ, & Pharisei ex ignorantia, quæ vinci non potest, occiderunt Christum; aliter non fuissent in culpa, quod asserere est Iudaicum; immo fortasse ex aliqua probabilitate, saltem, quæ eis videretur, sicut, & Apostolus Paulus tantus legis Doctor, non sine aliqua probabili ratione Ecclesiam persequebatur; nam, & mō-

N n n

dō

466 *Contra Vsum Probabilitatum.*

ad Hebræi rationes afferunt, ex quibus videantur rectè fecisse sui maiores; plebs certè imperita probabilitati extrinsecæ nitebatur, idest, auctoritati supradictorum, quæ tanta erat in synagoga; ergo plebs Hebræorum, vel, cognita impietate facinoris sui, debebat de eo dolere, vel non; si debebat; ergo etiam de peccatis, quæ committuntur ex opinione probabili dolendum est: si non, id est contra D. Petrum, immo contra Christianam professionem. Ergo hoc Argumentum graviter, si fallor, vrget Probabilistas; vel enim fateri debent, etiam de malis commissis ex opinione probabili esse dolendum, cognita eorum malitia, quod est euertere proprium dogma de licito, seu prudenti vsum probabilitatum, cum talis vsum, sit etiam in operibus, de quibus postea est dolendum; vel dicere, quod Pontificibus, Senioribus, Scribis, Phariseis non esset dolendum de occisione Christi, si probabili eam ratione fecissent; omnino verò non esse de ea dolendum plebi, quæ innixa probabilitati extrinsecæ auctoritatis prædictorum eam quæsiuit, immo, eam omnino non fuisse in culpa, etiam dum clamauit: Crucifige, Crucifige. Afferre verò, quod de malis commissis ex ignorantia, quæ vinci non potest, dolendum sit, non verò de commissis ex ignorantia vincibili, & opinione probabili, omnino peruersum est, idest, contra ordinem rationis; nam in primis illis malis non adest culpa operantis, adest verò in secundis: maximè autem de culpa dolendum est. Ergo potius negent prudentia opera facta ex opinione probabili, quàm de illis, cum mala sunt, esse dolendum.

26. Reuera autem, etiam dum prædicta opera deprehenduntur postea non malè facta, dolendum est de vsum probabilitatum; quia non ex rerum euentu, veluti ex forte, & fortuna, sed ex consilio dependent laus, vel reprehensio operantis, vt omnis sapiens indicat. Hinc Phocion, apud Plutarchum, quamuis gauderet de Atheniensium victoria aduersus Philippum, reprehendebat tamen consilia belli non necessarij, & periculosi. Ergo de periculo peccati, cui se exposuit probabilitatum, sectator, quamuis reuera non malè operatus sit, sicut reprehendi potest, ita & dolere debet.

27. Sed dicetur, eandem difficultatem premere Sectatores certi moraliter, quia, cum & hæc certitudo non sit infallibilis, vt ait Philosophus 1. Eth. cap. 3., & 2. Ethic. cap. 2., & 6. Ethic. cap. 5. (vnde, & Sapientia ca. 14. dicitur: *Cogitationes mortalium timida, & incerta prouidentia nostra*) quisquis eam sequitur, potest errare iudicio, & per consequens peccare. Ergo, & tunc quæritur: an ei dolendum sit de peccato commisso, postquam cognouerit, se peccasse, & curret Argumentum, vt supra.

Respondetur, concedendo, moralem certitudinem non esse omni-

no

no infallibilem, posseque peccare, qui eam sequitur, eique merito po-
stea de suo peccato dolendum; sed simpliciter dolendum tamquam de
opere non recto, seu contra ordinem ex amore rectitudinis, & ordinis, si-
cut displicent peccata ab alijs facta, etiam si ex ignorantia inuincibili, &
necessitate insuperabili facta sint; non verò dolendum tamquam de pro-
pria culpa, nisi dubitet, ex propria negligentia se non peruenisse ad as-
sequutionem veritatis; quia non potest adesse culpa in sequela certitudi-
nis moralis; aut enim nihil operandum est, aut certitudo moralis suffi-
cit ad excusandum à culpa, cum in moralibus maior certitudo haberi
non possit.

28. Hinc talia peccata sunt obiectum admirationis, quòd, scilicet,
opus ex certitudine morali factum adhuc fuerit peccatum, id est, nò rectè
factum; vel indignationis aduersus authorem, si alterius malitia induci
fecerimus: non autem pœnitentiæ propriè dictæ, quæ non est nisi de
propria culpa. Non enim pœnitentem legimus Isaac de errore bene-
dictionis datæ Jacob pro Esau, sed admirantem: *Expauit*, dicitur Gene-
sis 27., *stupore reuerenti, &, ultra quàm credi potest, admirans*; quia, vi-
delicet, cum omnem ad eum errorem præcauendum diligentiam adhi-
bisset, etiam exploratione tactus, qui omnium sensuum est certissimus,
nulla sua culpa acciderat, ut erraret, sed nimio, & valde extraordinario
astu Jacob, qui proinde iustè timens indignationem Patris, dixit Re-
beccæ matri suæ: *Timeo, ne Pater putet, me sibi voluisse illudere*. Simili-
ter de Pharaone Genesis 12. non dicitur, quòd pœnituerit de voluntate,
utique mala, copulandi sibi coniugem Sarai, quæ vxor Abraham erat, sed
tantum, quòd indignatus sit aduersus Abraham, tamquam causam sui
erroris, eo quòd illam sororem dixerat suam. Itidem de Abimelech Re-
ge Geraræ Genesis 20., & de alio Abimelech Rege Palæstinorum Ge-
nesis 16. non legimus, quòd pœnituerit, sed tantum, quòd indignati sint
aduersus Abraham, & Isaac, qui suas coniuges dicendo sorores, causas
erroris, & peccati eorum videbantur, quo easdem voluerant sibi copula-
re. A culpa autè se censebant immunes, atque adeo à debito pœnitendi, quòd
expressè dixit Dòmino Abimelech Rex Geraræ: *Num gentem ignorantem,
& iustam interficies?* Cuius dictum probauit Dominus respondens: *Es
Ego scio, quòd simplici corde feceris*. Adhuc Jacob Genesis 29. non pœni-
tuit de copula cum Lia, quam reuera coniugem non habebat, etenim
ex ignorantia inuincibili non erat in culpa; sed tantum exposulauit ad-
uersus Laban. Ergo operantibus ex certitudine morali, vel laboranti-
bus ignorantia inuincibili non est propriè pœnitendū de peccatis exinde
commisissis, cum pœnitentia propriè dicta supponat potentiam, & debitum
abstinendi ab actu, ut cum Augustino lib. de duabus Animabus, cap. 14.
diximus Nos lib. 1. de Voluntar. cap. 13., quæ potentia non est in igno-
ran-

rante inuincibiliter, neque debitum in sequente certitudine morale; sed est habenda displicentia de irrectitudine operis propter amorem iustitiæ, & ordinis. At vtentes probabilitate debet propriè pœnitere de opere malo, quia; vel ex inertia negligunt querere certitudinē, vel ex libidine voluntatis contenti sunt probabilitate, negligentes veritatem, quod utique in culpa est. Quod inde maximè apparet, cum propter oppositas probabilitates in eadem materia putant, se licitè facere opposita; oppositorum autem non potest vtrumque secundum se esse rectum, sed alterum necessariò erit malum, siue peccatum materiale; ergo tunc libere exponunt se periculo peccati matetialis; ergo formaliter peccant, & sunt in culpa,

29. Sed id, quod subdit Auerſa in illa sua Responsione supra numero 17. non est prætereundum. Dicit enim, quòd homo satisfacit suæ obligationi de peccato vitando, si faciat id, de quo est probabilis opinio, non esse peccatum. Hoc enim omnino est gratis dictum, immo oppositum apparet in humanis; non enim Principes, vel alij Domini hanc satisfactionem solent acceptare à suis ministris, vel seruis, dum aliquid prauum, vel in damnum eorumdem operati sunt, quòd, scilicet, probabiliter putarint, se rectè facere, immo exigunt ab eis certitudinem de rectitudine operis, aliter de eis conquæruntur, vel etiam puniunt.

30. Probatur tertio, illicitus vsus Probabilitatum. Quia ipsi Probabilistæ docent, in casibus valde grauibz non licere vti opinione probabilis, vt in Sacramentis conficiendis, non esse licitum baptizare in nomine *Génitoris, Géniti, &c.* licet sit probabile, hanc formam esse validam: Non licere Episcopo confirmare cum solo oleo absque balsamo, licet hoc etiam sit probabile; quia, aiunt, adesset periculum damni grauius nisi spiritualis erga proximum. Immo non licere, vti probabilitatibus cum periculo grauis damni temporalis, scilicet, non licere medico propinare ægroto medicamen probabiliter tantum profuturum, quando morbus est grauis; non licere Regi inferre bellum alteri ab ius tantum probabile, quia ex bello sequuntur grauissima damna. Ita Auerſa cum alijs, quos citat. 1. 2. qu. 18. de Bonit. & Mal. sect. 17. §. *Dico tertio.* Sed in omni vsu probabilitatis adest periculum grauissimi damni, idest, peccati, quo non potest dari grauius; ergo numquam licet vti probabilitatibus. Quia in re illud iure mirandū, quòd, cū interdicanť vsu probabilitatum in periculo damni temporalis, mortis, incrementi morbi, amissionis bonorum, &c. permittant tamen in periculo damni spiritualis, & æterni. Sed, & illud vrgendum, quare, dum probabile est, validè conferri baptismum in illa forma verborum, validè conferri confirmationem in oleo tantum, profuturum ægroto illud medicamen; quare, inquam, non liceat baptizanti, Episcopo, & Medico formare sibi iudicium

cium illud certum reflexum, quod in omni probabilitate fundari possit dicunt, immo ex eadem oriri, quod sic baptizando, confirmando, meditando non peccent? Profecto respondebunt, quia salus baptizandi, confirmandi, & ægroti non dependet ex illo iudicio baptizantis, confirmantis, & medentis, sed ex natura rei, scilicet, ex institutione Christi, & vi naturali medicaminis, quare ad effectum intentum inane prorsus esset iudicium illud certum reflexum. Hinc Madernus qu. 4. de Act. Humanis ar. 17. nu. 9. dat generalem regulam; quod, cum agitur de sola honestate actionis iudicium est sequi probabile, quando verò agitur de damno tertij, non licet. Sic igitur considerent, quod in præcedenti ratione ostensum est, bonitatem, vel malitiam actus non dependere ex iudicio nostro, vel ex ignorantia, qua putamus, non esse malum, quod malum est, sicut ex iisdem non dependet, quod actus sit prohibitus, nec ne, quamvis ex ignorantia inuincibili nostra possit fieri, ut non imputetur ad culpam, sed dependere ex natura actus in ordine ad legem; quare sicut nihil conferret ad salutem baptizati, confirmati, vel ægroti certitudo illa iudicij, ita nec ad evitandum peccatum. Et, quod cum agitur de honestate actionis, agitur de damno æterno nostro.

31. Probatur quartò idem. Quia in materia correptionis fraternæ, concurrentibus simul probabilitatibus oppositis de utilitate, vel inutilitate eiusdem, tenemur eam adhibere: est enim in præcepto quando-cumque adest probabilis spes utilitatis; (si autem probabilis est utilitas, probabilis quæque est inutilitas) ut habetur ex D. Thom. 2. 2. qu. 33. ar. 2. ad 3. & ar. 3. corpore, immo ex Apostolo 2. Timot. 2. 26. *Corripientes eos, qui resistunt veritati, ne quando Deus det illis penitentiam, ad cognoscendam veritatem, & respiciant à diaboli laquei*; immo, & quando-cumque non adest timor deterius exitus ex pernicacia, & elatione correpti, etiam si opprobria, & temporales afflictiones imminuant corripienti, ut eleganter probat Augustinus lib. 1. contra Cresconium cap. 5. & 6.: & omittere illam est peccatum negligentie salutis proximi, quod gravissimè detestantur sacra iura præcipue cap. *Facientis*, dist. 36. ubi dicatur: *Facientis culpam proculdubio habet qui, quod potest corripere, negligit emendare; & negligere, cum possis deturbare peruersos, nihil aliud est, quam fouere*. Immo Augustinus serm. 16. de verbis Dominis in Euangelio secundum Matthæum ait, gravius peccare negligentem ad corripendum, quam ipsum corripendum: *Si neglexeris, inquit, peior eo factus es: ille iniuriam facit, & iniuriam faciendo, gravi se ipsum vulnere percussit: tu vulnus illius contemnis; peior factus es tacendo, quam ille conuitiando*. Ideo autem est in præcepto fraterna correptio, etiam quando sola probabilitas adest utilitatis, dummodo, ut dictum est, non adsit timor deterius exitus, quia eam adhibendo, & spem habemus lucranda di fra-

di fratris, & certi sumus nos non peccare; ac omittendo, timor adest, ne nostra incuria pereat frater. At in omni usu probabilitatis adest timor, ne actum faciamus deordinatum, & contra legem, sequendo autem certum moraliter, tuti moraliter sumus ab eo periculo; ergo in præcepto est abijcere probabilitates, sequi certum moraliter.

32. Fortè distinguetur de probabilitate facti, & iuris: etenim in casu correptionis fraternæ adest probabilitas facti, idest, utilitatis emendationis ex ea descendens, cuius stante probabilitate certum est ius obligans ad correptionem adhibendam. At quando adest sola probabilitas iuris, idest, cum incertum est, tantumque probabile, quod ius nos obliget, non adest ratio, cur non possimus sequi probabile, idest, probabiliter estimare, quod non obligemur, & iuxta hanc probabilitatem operari. Sed quamvis rectè distinguatur probabilitas facti, & iuris, sicut, & factum à iure, non tamen soluitur Argumentum fundatum in paritate rationis, quæ semper militat. Ideo enim, stante probabilitate facti, idest, utilitatis correptionis, est in præcepto correptio, quia eam adhibendo certi sumus, nos non peccare, dimittendo verò incerti propter periculum, ne frater nostra incuria pereat; sed sequendo certum moraliter certi sumus moraliter (& hoc sufficit) nos non peccare, sequendo autem probabile incerti; ergo in præcepto est, sequi certum moraliter, non sequi probabile, eo, inquam, præcepto, quo tenemur vitare periculum peccati.

33. Idem Argumentum fieri potest in materia subventionis pauperis, quæ pertinet ad misericordiam corporalem, sicut correptio ad spiritualem; si enim non certum, sed probabile tantum sit, pauperem esse in extrema necessitate, quaeritur, an teneamur ad subueniendum. Si enim dicamus, quod non, omnem humanitatem abiicisse videbimur; quid enim inhumanius, quam præ tenacitate proximum periculo exponere, ne pereat? Si autem affirmabimus, ea certè erit ratio, quia subueniendo certi sumus, non peccare, immo rectè facere; abstinendo autem in periculo sumus peccati transgressionis præcepti de subueniendo extreme indigenti. Sic dicendum de usu opinionis probabilis, & de sequela certitudinis morales, ne non alius, sed ipse operans pereat.

34. Tandem probatur. Quia plures ex Doctoribus probabilitatum, dum in singulis materijs, siue casibus referunt, vel approbant opiniones probabiles, aliquando dicunt, eas esse tutas in praxi, aliquando id reticent; ergo suomet iudicio ostendunt, non quamlibet probabilitatem esse tutam in praxi, & consequenter non esse fundamentum idoneum illius iudicii certi reflexi, quod, quisquis ea utitur, non peccet. Cum autem eadem sit ratio de omnibus probabilitatibus, quamdiu meræ probabilitates sunt, nec pertingunt ad certitudinem moralem, potius uni-

uersa.

uersaliter doceant, numquam esse tutum uti probabilitate, & certitudinem illius iudicii reflexi exuissent. De qua re ex ipsis rebus humanis, & temporalibus admoneri possunt; nec enim aut militiae Duces in praelijs, aut mercatores in sectandis lucris, an generaliter homines in suis negotijs dirigendis probabilitatibus contenti sunt; si enim probabilitatibus confisi a concepta postea spe in suis negotijs decidant, ultra damnum, quod patiuntur, prudentum reprehensionibus, vel etiam malignorum irrisionibus expositi sunt; nam, & in hoc verificatur illud Christi Domini Lucæ 16.: *Filii huius sæculi prudentiores filijs lucis in generatione sua sunt.* Hinc etiam merces, quæ mari exportantur, soleant a Mercatoribus afficurari, ut dicitur, ne ex periculis navigationis periculum etiam in suis bonis ipsi subeant. Quare nõ debet Probabilistæ in concernentibus, vel offensam Dei, Vitam, vel Mortem æternam id consulere hominibus, ut probabilitatibus fidant, cum ad euadendam culpam, & reatum pænæ, si fortè illud opus sit peccaminosum, immo etiam si non sit, quia sufficit ad peccandum liberè se exponere periculo peccati, nihil iuuent probabilitates, immo conferant ulterius ad iustam reprehensionem temerariæ, & inconsultæ rationis. Alcibiades Atheniensium solertiissimus in discrimine capitis, ne maternæ quidem pietati salutem suam se commissurum afferebat; posse enim ex errore contingere, ut nigrum lapillum pro albo in ferenda sententia assumeret. Sectatores igitur probabilitatum in discrimine salutis æternæ suis probabilitatibus magis, quam Alcibiades matri confidunt.

C A P V T V.

Soluuntur Argumenta pro licito usu Probabilitatum.

1. **P**rimum Argumentum sumitur ex definitionibus, quas ipsi Probabilistæ assignant de opinione probabili: quæ duæ sunt. Prima. Est opinio prudenti fundamento innixa. Secunda. Est opinio graui fundamento innixa. Sed licitum est operari ex fundamento prudenti, vel graui; ergo licitum est operari ex opinione probabili.

Respondetur, primam definitionem esse malam, longeque diuersam ab ea, quam assignat Bernardus supra relatus cap. 3.; immo, cum in quæstione sit: an operari ex opinione probabili sit operari rectè, i. prudenter (û enim operatio est prudens consequenter est recta, quia prudentia est recta ratio agibilium) ponitur in definitione tamquam

certum id, quod per oppositam sententiam nullo modo ei conuenire potest; opinio enim, vt constat ex Philosopho primo Poster., non est cum veritate, sed se habet contingenter ad verum, & falsum; at Prudentia definitur ab eodem 6. Ethic. cap. 6. *Habitus verus cum ratione: necesse est enim*, inquit, *Prudentiam esse habitum cum ratione vera*; vnde docet ibidem, prudentiam esse virtutem; ergo nullo modo prudentia pertinet ad opinionem. Quod probatur vltius; quia nullus operans cum periculo sui damni operatur prudenter, saltem nisi maior sit spes vtilitatis, quàm timor damni: Sicut enim non est prudentis facere opus ex quo æqualis damno vtilitas sit prouentura, tunc enim inutiliter fieret, atque adeo non prudenter; ita nec facere opus, ex quo equaliter dependeat spes vtilis, ac timor damni; quicumque autem operatur ex opinione probabili operatur cum periculo sui damni; ergo non operatur prudenter. Hinc S. D. N. Innocentius XI. damnat propositionem illam, quòd, semper dum agimus confisi probabilitate, prudenter agimus. Præterea ineptè dicitur, opinionem inniti fundamento prudenti: potiùs dicendum erat, opinionem esse fundamentum ad operandum prudenter; nam fundamentum opinionis sunt principia vniuersalia, ex quibus deducitur conclusio opinata; cognitio autem principiorum vniuersalium non dicitur prudentia.

2. Quod verò opinio innitatur fundamento graui, potest concedi; sed aduertendum est, *grauē*, & *leuē* dici respectiue; vnde aer est grauis respectu ignis, leuis respectu aquæ, aqua leuis respectu terræ, grauis respectu aeris. Sicut autem in ponderibus elementorum, ita in momentis rationum. Igitur fundamentum, cui innititur opinio probabilis, poterit dici *grauē* respectu eius fundamenti, cui innititur suspicio, scrupulus, vel coniectura; sed non erit graue quantum ad vim determinandi agentem ad operandum, cum non remoueat periculum peccati, quare ad hunc finem non est fundamentum graue, nisi certitudo moralis. Dicitur enim in cap. *Vbi de electione, & electi potestate* in 6: *Vbi periculum maius intenditur, ibi plenius est consulendum*. Nullum autem periculum maius, quàm peccati, & damnationis; ergo fundamentum purè probabile, quod non remouet tale periculum, non est graue, aut sufficiens ad determinandum agens ad operandum.

3. Secundum Argumentum. Qui agit, quod probabile est, non agit temerè, immo prudenter, & rectè; ergo licitus est vsum probabilitatum. Antecedens probatur primò ex Augustino Epist. 19. ad Hieronymum, & refertur in cap. *Ego solus disto.*, vbi dicit, se non putare verum, quod dicunt Scriptores non Canonici, nisi id probabili ratione persuadere potuerint; ergo sufficit ratio probabilis ad prudenter credendum, atque adeo ad operandum. Secundò ex cap. *Pro humani*, de Homicidio

Cap.V. Argum. pro usu Probabilis. 473

micidio in 6. vbi dicitur: *Postquam probabilibus constiterit argumentis, aliquem scelus tam execrabile commississe, nullatenus alia excommunicationis sententia requiratur.* Vbi Pontifex declarat, sufficere argumenta probabilia, vt aliquod crimen constare dicatur, & procedi possit ad sententiam, siue penam, & in cap. *Fraternitatis* de Frigidis, & malefactoris dicitur: *Sententiam dinortij per errorem, licet probabilem, nonimus, esse prolatam.* Vbi Pontifex excusat errorem sententiæ probabilis fundamento innixæ.

Respondetur negando Antecedens. Ad authoritates adductas, & consimiles respondet Fagnanus qu.2. de opinione probabili num. 100. & 111., vnum tantum argumentum probabile non sufficere ad prudenter iudicandum, vel operandum, plura verò sufficere, quia plura causant certitudinem moralem.

Sed hæc Responsio non satisfacit dicto Augustini, nec capitis *Fraternitatis*, vbi ponitur *Probabile* in singulari; quamuis alias verum sit, plura argumenta probabilia causare certitudinem moralem. Dicendum ergo, quod in verbis Augustini ly *Probabili* non sumitur pro *Opinabili*, siue causante opinionem: nam ipse Augustinus 3. contra Cresconij. cap.75. ait: *Probabile quando dicitur, non consequenter verum.* Idque fatentur etiam Probabilistæ; ergo non poterat in loco adducto dicere, se persuaderi ad putandum verum id, quod probabili. i. opinabili ratione persuadetur. Simitur ergo ibi *Probabile* pro probando, & recipiendo. Et eodem modo respondetur ad textus allatos; de qua re plura dicta sunt cap. 1. huius Elucubrationis nu. 5. pag. 424.

4. Tertium Argumentum. Qui habet assensum opinatum ex motu probabili non remanet suspensus, nec versatur in dubio, vt patet ex terminis, aliud enim est assentiri, aliud dubitare; ergo licet operari ex opinione probabili. Probatur Consequentia: Quia Canones id tantum vetant, ne operemur in dubio, & vt in dubio sequamur partem tutiorem.

Respondetur: Opinantem non quidem remanere suspensum, habere tamen formidinem alterius partis, vel saltem debere habere, quare est quodammodo dubius, non purè, quasi ex nescientia, sed ex insufficientia moriui non valentis causare certitudinem. Non est autem licitum, operari cum formidine peccati, vel cum debito habendi talem formidinem; hoc enim est, se exponere periculo peccati, quod non licet: Quod si quis omne dubium expellit, hoc erit ex voluntate, non ex ratione; atque adeo perinde est, ac non curare de peccato.

5. Quartum Argumentum. Si non liceret operari iuxta opinionem probabilem peccarent Doctores probabilitatum, quia inducerent ad peccatum; sed hoc non est afferendum, cum plurimi viri Ecclesiastici,

O o o

& Re.

& Regularis docti, & pii doceant vsum probabilitatum; ergo, &c.

Ad hoc Argumentum non illud respondebo, quod (si sit ab ipsis Doctoribus probabilitatum) simile est argumento Sacerdotum, Scribarum, & Pharizeorum, dicentium Pilato: *Nisi esset hic malefactor, non tibi tradidissimus eum.* Fundatur enim in propria existimatione, & auctoritate. Neque illud, quod, si, ut ait D. Gregorius cap. *Ad eius dist. 3. & cap. Consilium* de reliquijs, & veneratione Sanctorum: *Bonarum mentium est ibi agnoscere culpam, ubi culpa non est, non est utique bonarum mentium, ibi eam non agnoscere, ubi probabiliter est.* Nec etiam illud Tullij Oratione pro Lucio Muræna: *Iudicium accusatoris in reum pro aliquo præiudicio valere non debere.* Non, inquam, hæc dicam; sed tantum, quod doctrina Probabilitatum est noua, & contra Scripturas, Iura, Patres, & rationem, ut ex dictis patere potest. Possunt tamen forte nonnulli Probabilistarum excusari, qui hæc non attendentes, aliorum auctoritate ducuntur. Nullo autem modo rei agendi sunt Assertores certitudinis moralis, ut nonnullus murmurat, quasi præ zelo non secundum scientiam, aut feruore contentionis abrepti laqueos animabus parere in via Domini. Desiunda potius est miseria sæculi, & agnoscenda mala, quas attulit longa dies; ea enim factum est, ut frigescere charitate, & inualescente libidine, etiam sinceritas iudicij, rationisque obscurata sit, ut malum non agnoscat, immo dicatur bonum; ipsique Doctores torrente consuetudinis abripiantur. Quod dolenter potius, quam contumeliosè dixerim; nam id ipsum Summi Pontifices, & verbo, & facto declarant, dum tot sententias sæculo plausibiles, communique Modernorum sensu receptas, transierunt.

6. Quintum Argumentum. Est intolerabile onus, si oporteret investigare opiniones probabiliiores, aut tutiores, aut moraliter certas de omni agibili, atque adeo iugum Domini non esset suauis, neque onus eius leue. Atque hic clamat Carême, opinionem nostram esse Iansenianam, quia reddit mandata Dei impossibilia.

Sicut Antecedens Argumentum famæ, atque existimationi, ita hoc quieti consulit Probabilistarum; nec sollicit, defatigantur inquirendo. Sed si quis dicat, esse pariter intolerabile onus legis Diuinæ, & Ecclesiasticæ per totam vitam seruandæ, & frænandi concupiscentiæ motus, numquid relaxandæ erunt leges, tamquam ad tollendum onus, vel iugum graue? Cum verò singulæ materiæ, immo casus disputationibus Doctorum maximè recentium, euentilentur, plurimumque laboris, & temporis speculando opiniones probabiles, improbables, probabiliores, tutas, non tutas insumatur, non video quid oneris super imponatur, si non merè probabiles, sed veræ, certæque moraliter sententiæ doceantur.

7. Sex:

7. *Sextum Argumentum.* In moralibus non potest haberi certitudo; ergo ad prudenter, siue rectè agendum sufficit probabilitas. Consequentia sequitur, aliter nullus possit prudenter, & rectè agere. Antecedens probatur. Quia, ut ait Philosophus 6. Ethic. cap. 15. *Prudentia non est de necessarijs, sed de contingentibus, quæ possunt aliter se habere;* versatur enim circa singularia, quæ sunt variabilia; unde in moralibus satis est procedere pingui quadam Mithera, & ratiocinari exiis, quæ plerumque eueniunt, ut ait idem Philosophus 1. Ethic. cap. 3. & 2. Ethic. cap. 2.

Respondetur: Non posse quidem in moralibus haberi certitudinem per euidentiā, nec tamen sufficere probabilitatem, sed requiri certitudinem moralem, quæ est veluti media inter puram probabilitatem, & euidentiā, & hæc nō videtur agnouisse, vel noluisse agnoscere Probabilistas, dum quæcumque euidentiæ non sunt, sub parè probabilitibus locant.

8. Sed quanam, & quanta sit ista certitudo moralis, quomodo distinguatur à pura probabilitate, & à quibus causis, siue motiuis generetur, est diligentius enucleandum; in hoc enim tota non tantum sententiæ nostræ explicatio, & defensio, sed etiam raduæ confutatio consistit: id quod à pluribus, quantum video, vel neglectum, vel negligenter est præstitum, & ab ipso Fagnano non satis dilucidè, & exactè traditum.

Igitur post *dubium* distinguendi sunt quatuor gradus cognitionis: *Leue Indicium*, siue Argumentum, *opinio probabilis*, *certitudo moralis*, & *euidentiā*: quorum graduum vauis est perfectior altero; nam leue indicium generat coniecturam, siue suspensionem, siue scrupulum, siue credulitatem temerariam. *Opinio probabilis* innititur fortiori motiui, habet tamen formidinem de opposito propter insufficientiam sui motiui, & propter æqualia, vel ferè æqualia motiua contraria, si opinio opposita est etiam probabilis, vel vrgentiora; si illa est probabilior: certitudo moralis, vel habet motiuum vehemens, siue violentum; vel plura motiua probabilia; nec habet motiua æqualia in contrarium, multo minus fortiora; quare est cognitio maior pura probabilitate. *Euidentiā* verò habet motiua determinantia, necessariò intellectum ad assensum, & est certa, quod impossibile sit, rem aliter se habere, siue naturaliter, si est euidentiā physica, siue etiam supernaturaliter, si est euidentiā metaphysica.

Igitur certitudo moralis, vel habet vnicum motiuum vehemens, & violentum, vel plura probabilia. Exemplum primi potest esse in facto Salomonis, iudicantis contra mulierem, quæ volebat diuidi infantem, pro ea, quæ id renuebat, quia, scilicet, fuisset valdè extraordinarium,

namum, & contra communem cursum naturæ, ut mater vellet occidi filium suum; quamuis absolute, & simpliciter possint matres velle, & causare mortem filij, ut de Medæa, alijsque refertur; itaque iudicium Salomonis non fuit ex opinione probabili, sed ex certitudine morali, causata ex unico illo motivo vehementi, siue violento, & ita dicitur c. *Afferte de Præsumptionibus*. Simile est, quod refert Tullius pro Roscio Amerino, Titum Cladium Tarracinensem inuentum fuisse iugulatum in lecto, cum dormiret in eodem conclavi cum duobus filiis suis adolescentibus, quare horum nomen fuisse delatum de Patricidio; quævis autem neque liber, neque servus reperiretur, ad quem suspicio illius facti pertinere posset, tamen fuisse adolescentes absolutos, & omni suspicione liberatos, quia planum factum est iudicibus, eos aperto ostio dormientes esse repositos: etenim incredibile visum est, eos, qui omnia diuina, & humana iura tam nefario scelere violassent, potuisse eodem tempore capere somnum. Itaque, & hæc sententia unico, non probabili, immo vehementi motivo innixa fuit: Non absimile est, quod refert Capriata in Historiis Pedemontii, proceres Sabaudie refellisse suspicionem, vel opinionem eorum, qui Christianam Ducissam Regis Gallie sororem insimulabant, quasi post mortem viri, ex quo filium habebat, res ad Gallorum Dominium transferre moliretur: eo, inquam, unico, sed vehementi argumento refellisse, quod, scilicet, incredibile esset, matrem proprium filium paterna hereditate priuare velle. Item, quod habetur cap. *Veniens* de Presbytero non baptizato, quod, qui natus est de Christianis parentibus, & inter Christianos est fideliter conuersatus, tam violenter præsumitur, quod fuerit baptizatus, ut hæc præsumptio pro certitudine sit habenda, donec euidentissimis forsitan argumentis contrarium probaretur. Tandem iudicium Isaac benedictis Iacob pro Esau non enim probabili, sed certo moraliter fundamento innixus benedixit, explorata, scilicet, veritate per tactum, qui omnium se natus est certissimus. Quare, etsi errauerit, quia tamen modo valde extraordinario deceptus fuit, prudenter egit. De ea verò morali certitudine, quæ causatur ex pluribus indicijs, argumentis, probabilitatibus, moti-
 bus in vnum coeuntibus adsunt passim exempla in praxi Tribunalium. Si enim deferatur quis occidisse alium, & probatur, intercessisse inuicem graues inimicitias grauib; iniurijs coniunctas; hunc autem, qui deferitur, esse virum ferocem, arma tractantem, deliquisse in loco, quod erat alius transitus, auditum strepitum, visum fumum igneum in loco, ubi ille delitescerebat, mox illum prædidum inisse fugam, ingressum Ecclesiam, & alia huiusmodi; hæc, & si quæ alia, reddunt iudicem non probabiliter opinantem, sed moraliter certum de homicidio ab illo commissio. Igitur plura argumenta probabilia in vnum convenientia causant moralem

ralem certitudinem iuxta illud: *Quæ non profunt singula, multa inuunt.*

9. Fortè dicetur: Per hæc, non exactè explicari, quid sit levis credulitas, quid Probabilitas, quid Certitudo moralis.

Respondetur: In materia morali, sicut, & legali, non posse dari ita exactas definitiones, sicut in physicis. Propterea enim Philosophus dixit, Ethicam procedere plinqui quadam Minerva, & discurrere ex ijs, quæ accidunt, ut plurimum: Inde etiam in ijs multa remittuntur iudicio prudentum. Quare immoderati ingenij est in moralibus quærere demonstrationes, vel exactas definitiones; harum enim materia non est capax: pacatis autem ingenij sufficere possunt, quæ dicta sunt: Ipsi etiam Probabilitatæ non alio pacto, quantum scio, explicant, aut explicare possunt, quid sit probabilitas per contradistinctionem à leui credulitate, & suspitione; quid maior, vel minor probabilitas, aut quid certitudo illa moralis, quam dant suo Iudici reflexo. In qua re illud est iure mirandum, quòd, cum cognitiones, siue sententias, siue iudicia directæ de moralibus reuocent ad probabilitates, iudicio illi reflexo concedant moralem certitudinem, veluti priuilegio speciali, quasi non possint deduci aliæ veritates certò moraliter ex suis principijs. Quòd si aliæ possunt; quare non docent vniuersaliter, requirendam certitudinem moralem in agibilibus, nec sufficere probabilitatem? Sed hoc inde est, quia certitudo illius Iudicij est voluntaria, & conducit ad viuendi libertatem; cæteræ autem, quæ sunt ex ratione, libertatem restringunt.

10. Septimum argumentum. In speculabilibus licet defendere opiniones probabiles; ergo in moralibus licet secundum eas operari.

Respondetur primò; negando Consequentiam; nam in opere ex opinione probabili adest periculum peccati, quod non adest in speculatione.

Respondetur secundo, etiam quantum ad pura speculabilia, si Doctores, qui ex officio docent, tradunt pro probabili id, quod reuera est probabile, nullo modo peccare; nam exinde in Vniuersitatibus institutæ sunt Cathedræ opposita docentium, ut D. Thomæ, Agidij, Scoti, Durandi, Nominalium, quatenus vnaquæque sententia ostendatur, & defendatur, ut probabile. Si autem tradunt pro certo id, quod est probabile tantum, vel absolute docent pure probabile relicto probabiliori, nescio, an excusari possint à peccato deceptionis discipulorum, quod videtur innuere D. Bonaventura in 2. dist. 17. ar. 3. quæst. 1. num. 52. & ex eo Frignanus num. 1131. verum tamen est, quòd aliqui ex affectu erga suam Scholam, siue Doctorem, vel aliâ animi dispositione ita afficiuntur, ut eis videatur verum, & certum id, quod reuera est tantum probabile.

11. Octauum argumentum. Quando ex duabus opinionibus oppositis vna est probabilis, improbabilis altera, tunc licet sequi probabilem:

item : aliter oporteret sequi improbableem; ergo semper licet sequi opinionem probabilem. Probatur Consequentia : Quia etiam in illa opinione probabili adest formido de opposito; sed hoc non obstante licet eam sequi; ergo semper licebit, &c.

Respondetur negando suppositum : Si enim una opinio est improbabilis, opposita non est probabilis tantum, sed moraliter certa ex hoc ipso, quod illa est improbabilis; unde non adest tunc formido de opposito, nec enim formidare possumus; ne peccemus, quia non facimus id, quod est improbable licite fieri.

12. Nonum argumentum. Si non licet sequi opinionem probabilem, quia adest periculum peccati, neque licebit sequi probabiliorē, sed omnino tenebitur sequi tutam, id est, eam, in qua nullum adest periculum peccati; sed hoc est nimis durum; ergo, &c. Probatur Consequentia: nam etiam in opinione probabiliori adest formido de opposito; non enim egredimur fines opinionis, quae semper habet formidinem inhærentem.

Respondetur, Nos non dicere, quod teneamur sequi opinionem probabiliorē, relicta purē probabili, sed absolute, quod teneamur sequi certā moraliter; unde neque licet sequi opinionem probabiliorē, si ea non sit moraliter certa; & hoc propter ipsam rationem, quae in Argumento adducitur. Non dicimus autem, neccesse esse sequendum tutum, id est, in quo nullum omnino sit, neque ex levi credulitate, periculum peccati, immo dicimus, quod, si doctrina sit certa moraliter, & rationabilior, quam tuta in sensu explicato, illa potius sequenda est. Oppositum enim est vitium conscientiae scrupulosa. Exempli gratia, si certa moraliter, & rationabilior sit sententia, quae docet, nos non teneri sub præcepto mortali recitare officium ante Missam, non tenemur sequi opinionem oppositam, licet ipsa sit omnino tuta; non tenemur, inquam, credere, nos peccare; si non recitemus officium ante Missam: tunc enim homo optime agit, quando agit iuxta beatā rationē; sed, ut supponimus, sententia eximēs nos ab illa obligatione est certa moraliter, & rationabilior, quā opposita; ergo rectissime operamur secundum illam, & oppositum, ut dixi, dependet ex conscientia scrupulosa, quae sananda est, non fovenda. Dummodo opinio, quae dicitur rationabilior sit verē rationabilior i. per superlativem ad solū probabile: nam etiam in coniecturis, una potest esse maior altera; nec tamen licitum est operari ex coniectura etiam maiori.

13. Superflua modò argumenta. Caramuelis in Apologemate pro defensione Doctrinae de probabilitate. Primum est: Doctrina, quod in materia conscientiae non sufficiat opinio probabilis, vel est evidenter vera, vel probabilis, non evidenter vera, quia non demonstrata; ergo probabilis; ergo in materia conscientiae sufficit opinio probabilis, atque adeo illa doctrina destruit seipsam.

Re-

Respondetur. Ex hoc argumento, innotescere errorem Caramuelis, & cæterorum Probabilistarum, non agnoscant medium inter probabile, & evidens, cum tamen admittendum sit *certum moraliter*, tamquam medium inter illa, ut supradictum est; ergo doctrina illa non est nec evidens, nec purè probabilis, sed moraliter certa.

15. Secundum. Si non liceret sequi opinionem probabilem sequeretur valde difficulta, & ferè impossibilia esse Dei præcepta, quod est hæreticum, & damnatum in Iansenio; nam valde difficile, & onerosum esset, in qualibet materia morali investigare opiniones probabiliore, vel certas; quare doctrina reiiciens probabilitates est affinis hæresi Iansenianæ.

Respondet Fagnanus ad quintum, & sextum num. 112. debere erubescere, & confundi sic arguentes, quia loquatur contra auctoritatem Scripturarum, Patrum, & Canonum requirentium certitudinem cognitionis in operando. Reuera autem illam difficultatem superarunt pluri mi ex Summistis, siue Casuistis, maxime recentioribus, qui operosissime in qualibet materia investigarunt opiniones magis, & minus probabiles, probabilitatem etiam dantes, vel investigantes in ijs, in quibus non erat. Ut autem opinor, non maioris laboris est post tantam investigationem, docere certas sententias, quam purè probabiles. Illud reuera difficiliorem reddit doctrinam moralem, quod tot speculationibus, & pous, & superfluis, & de longè adductis investigari, & muniri coeperunt opiniones libertati, & carni allubentes, relicta puritate, & sinceritate doctrinæ, quæ in dictis Patrum, sacrisque Canonibus traditur. Sed, & illud iure est conquerendum, Doctores probabilitatem adeo satagere, ac pertimescere, ne via ad salutem reddatur difficilis, nec minimum verò curare, ne appareat valde facilis, immo ad id omni studio eniti, tot probabilitatibus in omni materia inuentis, & traditis, ut nihil ferè sit, quod non censeatur licitum, adeo ut verendum sit, ne de Ecclesia Christi videatur posse dici, quod de Atheniensium Urbe moribus corruptissima dixit ille Spartanus: *Athenis omnia honesta*, quia, scilicet, nihil habebatur illicitum. Cum tamen veritas Christus, cuius verba in æternum permanent, vitam salutis arctam esse definierit, Math. 9. 14.; quod, saltem inculcant S. memorie Alexandrô VII. in proœmio sui primi Decreti, Probabilistæ advertere debuissent.

15. Tertium. Certum est, nos posse sequi probabilia, non est autem certum nos debere sequi certa; ergo, si in materia morali debemus sequi certa, debemus si qui probabilia.

Respondetur, me in his verbis nullam vim argumenti videre, sed tantum petitionem principij, & præsumptionem propriæ opinionis, id est, quod opinio Arguentis, scilicet, Caramuelis sit certa, opposita verò dubia, vel falsa. Dicimus ergo, non solum non esse certum, immo esse om-

omnino falsum, quòd possimus sequi probabilia, sumendo ly *posse* pro *licere* iuxta illud: *Id possumus, quod iure possumus*. Ait enim Augustinus lib. 3. contra Academicos, cap. 15. relatus supra cap. 2. num. 10. non solum errare eum, qui falsam vitam sequitur, sed etiam eum, qui non sequitur veram. Cum autem à parte rei vita, quæ non est vera, necessario sit falsa, neque inter illas à parte rei possit cadere medium, oportet fateri, ideo Augustinum illa duo distinxisse, ut doceret, errare etiam eum, qui sequitur probabile (quod sequebantur Academici, contra quos ibi arguit) nam probabile iuxta nostram cognitionem est quid medium inter verum, & falsum; errat autem, qui hoc sequitur, quia non est certus, se sequi verum, atque adeo est in periculo sequendi falsum: & hæc est vis argumenti illius. Academici enim, & si possent dicere, se non sequi falsum, quia sequebantur probabile, non poterant tamen dicere, se sequi verum, quia probabile non est verum, ut ipse Augustinus dicit 3. contra Cresconium cap. 75. à Nobis relatus supra cap. 1. nu. 5.; non sequi autem verum errare est, ait Augustinus; ergo omnino errat Caramuel, dum ait esse certum, nos posse sequi probabile: & reponi ei potest, quòd ait Tullius in Catone. *Quid stultius, quam incerta pro certis habere, falsa pro veris?*

16. Quartum. Quæstio præsens est, an teneamur sequi opinionem probabiliorē, an sufficiat sequi probabilem; sed sententia docens sufficere sequi probabilem est probabilior, quam opposita; ergo eo ipso, quo sequimur opinionem probabilem, sequimur probabiliorē doctrinam; ergo doctrina opposita destruit seipsam. Minor probatur: quia multo maxima pars Doctorum sequitur illam.

Respondetur, primò Quæstionem non esse de debito sequendi probabile, vel probabilius, sed sequendi certum moraliter, ut supra dictum est. Respondetur secundo, negando Minorem. Ad probationem dicimus, ex multitudine Doctorum non dari probabilitatem intrinsicam opinioni, sed tantum extrinsecam, cui longè superfertur probabilitas intrinseca causata ex rationibus; & hæc est in sententia nostra, ultra probabilitatem extrinsecam ex Patribus, & Iuribus. Fundamenta enim sententiæ aduersæ valde leuia sunt, & in multis peccant, ut respondendo ostendimus. Sed, & recolendum est illud Exodi 23., quòd diminutè refert Fagnanus: *Ne sequaris turbam ad faciendum malum, nec in iudicio plurimorum acquiescas sententia, ut d' vero denies*. Doctores enim probabilitatum isto corrupto, & exulcerato sæculo exorti sunt. Corruptio autem morum pervertit iudicium rationis iuxta illud Augustini 3. contra Parmenianum c. 11.: *Quidquid sceleris, & iniquitatis inebriat multitudinem, amittit examini s. veritatem*.

17. V. Si tenemur sequi certum moraliter occurrent millenicalus, in quibus homo constitutus erit in necessitate peccandi, ex. gr. iacet si-

de.

delis moribundus, qui nullo externo signo confessionem petit; quid faciet Parochus? Est enim probabile, quod illum absolueri non possit; est etiam probabile, quod sub mortali teneatur absolueri; ergo siue absoluat, siue non absoluat, peccabit mortaliter: Inter hæc autem duo non cadit medium; ergo Parochus erit in necessitate peccandi, nisi utatur opinione probabili, quod possit absolvere.

Respondetur, nullo modo esse probabile, Sacerdotem posse absolvere non dantem signa contritionis; non enim per Iudicem potest proferri sententia, nisi cognita causa; absolutio autem est prolatio sententiae, ut patet per Tridentinum sess. 14. cap. 6. & can. 9., ergo non potest à Sacerdote proferri sententia absolutionis, nisi cognito dolore, siue voluntate penitentis cupientis absolui. Neque verò possibile est, etiam posito debito operandi ex certitudine morali, umquam hominem constitui in necessitate peccandi, aliter non sufficienter prouisum esset Generi humano per leges, siue per lumen rationis.

18. VI. Summus Pontifex in materia fidei, & morum sequutus est opinionem probabilem; ergo licet eam sequi. Antecedens probatur ex Bullis in fauorem Immaculatæ Conceptionis, in quibus perimititur, eam teneri, & doceri; immo festum est pro ea institutum cum concessione Indulgentiarum. Hæc autem est materia fidei, quia pertinet ad illud Apostoli prima Corinth. cap. 20. *In omnes homines mors pertransiit, in quo omnes peccauerunt*. Est etiam morum, quia respicit cultum Diuinum: & tamen de Immaculata Conceptione non habetur plusquam probabilis opinio. Confirmatur. Quia Thomistæ tenentes oppositum excusantur à mortali, ut declarant iidem Summi Pontifices; neque alia ratione, nisi quia sequuntur probabiliter. Plerumque etiam Pontifices dispensarunt in aliquibus casibus ex probabili opinione, quod possent.

Respondet Marinarius de Opinione probabili, cap. 4. num. 7. Pontifices in materia Conceptionis non esse sequutos purè probabile, sed certum moraliter.

Sed hoc non sufficit: Defendendum enim videtur, quod, etiam si Articulus Immaculatæ Conceptionis non sit, nisi purè probabilis, adhuc rectè teneri possit, & de eo festum celebrari; ita enim contingit in plerisque alijs, ut in concessione Scapularis Beatissimæ Virginis de Monte Carmelo sub spe liberationis à pænis Inferni, & post mortem à pænis Purgatorii die Sabbati, de quo tamen non habetur plusquam probabilis opinio; non enim plus contendit Sebastianus ab Alexandro Carmelita peculiari opusculo de hac re: similiter in alijs deuotionibus, siue cultibus à Sede Apostolica permisis.

Reuera autem vel dicitur, Immaculatam Conceptionem fuisse moraliter certam ante Bullas Pontificum cultum de ea instituentium, vel

redditam certam per eas Bullas. Primum non videtur asserendum, cum antiquiores, & grauiorcs Scholastici, immo Scholarum Principes oppositum senserint, adeoque communis esset eorum sententia, vt non nisi pauidè Scotus oppositum pronunciauerit. Neque potest dici secundum, cum ipsi Pontifices, qui sententiam Immaculatæ Conceptionis approbarunt, & festum de ea instituerunt, declararint, se nullum intendere prorsus præiudiciu[m] asserre opinioni contrariæ, sed relinquere eam, in eodem statu, ac terminis, in quibus rperiebatur: Sic enim loquitur Gregorius XV. in Decreto *Sanctissimus Dominus Noster*. Si autem per huiusmodi decreta, siue Bullas redditus fuisset certus Articulus Immaculatæ Conceptionis, qui antea erat tantum probabilis, graue præiudiciu[m] illatum fuisset oppositæ sententiæ.

19. Igitur est distinguendum: Duo enim affirmat sententia de Immaculata Conceptione: Alterum, quod non sit contra Scripturas; alterum, quod insuper vera sit. Quæ duo non solum non sunt idem, sed nec se consequuntur; nec enim, si non est contra Scripturas, continuò vera est. Quantum ad primum necessariò dicendum est, illud non esse purè probabile, sed saltem moraliter certum; aliter non potuisset pro Immaculata Conceptione institui festum: sicut enim non caret peccato facere aliquid, de quo probabiliter dubitetur, esse peccatum; ita nec celebrare, aut affirmare aliquid, de quo probabiliter dubitetur, esse contra Scripturas, quia hoc est se exponere periculo hæresis. Igitur hanc moralem certitudinem saltem, si non maiorem, accepit sententia Immaculatæ Conceptionis ex Decretis Pontificum.

Quod verò ipsa sententia sit vera, concedi potest, non esse redditum certum moraliter ex illis decretis. Nec enim, ai fallor, alio modo consiliari potest fauor Pontificum instituensium festum de Immaculata Conceptione, &, quod nullum præiudiciu[m] oppositæ sententiæ sit alatum ex illo fauore, & institutione.

20. Sed militat argumentum Caramuelis: Si enim est tantum probabilis veritas Immaculatæ Conceptionis, sequitur, quod liceat sequi opinionem probabilem, quandoquidem tota Ecclesia celebrat festum de Immaculata Conceptione.

Respondetur ergo, tunc non esse licitum sequi probabile, quando in eo sequendo adest periculum peccati, vt patet ex omnibus, quæ in superioribus Capitibus dicta sunt; At sequendo opinionem probabilem de Immaculata Conceptione nullam adest periculum peccati; maximè enim adesset propter periculum contradicendi Scripturis; sed iam diximus, hoc periculum non adesse; ergo nullum adest. Ipsa verò sententia, & cultus est laudabilis, quia descendit ex deuotione erga Beatissimam Virginem, & eundem sonet, exhibeturque illi cultus sine vilius præiudici-

iudicio, vel offensa, nisi tantum diaboli. Sicut enim caderet in magnam eiusdem gloriam, esse certò sine labe conceptam, ita id credere, ex deuotione, siue affectu erga eandem descendit; ergo meritò vocatur *pia*, & recipienda est illa sententia. Hoc autem non ideo dixerim, quia non, utem modo, aut non optem esse certum moraliter illum articulum, quem cupio etiam de fide definiri; sed quia diluendo Caramuelis argumento id necessarium non est.

21. Sed adhuc potest instari; quia saltem adest periculum falsitatis in sententia de Immaculata Conceptione, si ea non est plusquam probabilis.

Respondetur, concedendo periculum, quod non tollitur, nisi per euidenciam, vel per certitudinem fidei diuinæ, unde etiam, quæ sunt certa moraliter subsunt illi, saltem ex dubio leui; sed ipsum contemnitur, quia adest laudabilis, & pius affectus ex parte voluntatis erga Beatissimam Virginem, quod bonum longè præponderat periculo illius mali intellectus.

Quod autem Caramuel dicit, articulum Conceptionis esse materiam fidei, distinguendum est. Si enim materiam fidei intelligit veritatem fide credendam; est manifestè falsum, cum talis articulus nondum fuerit à Sede Apostolica definitus. Si verò intelligit, esse veritatem definibilem de fide, tamquam dependentem à dictis Sacre Scripturæ, concedendum est; sed de huiusmodi veritatibus plurimæ adsunt Controuersie, ac proinde opiniones probabiles inter Theologos, quando non constat dependentia earum ex principiis expressis in Sacra Scriptura. Quare nullius momenti est illa exaggeratio Caramuelis; quod etià in materia fidei Ecclesia sequitur purè probabile.

22. Quod insuper subdit Caramuel non solum est falsum, sed etiam præcedentibus eius dictis oppositum. Ait enim, Summum Pontificem Alexandrum VII. præcipere in sua Bulla, ne reuocetur in dubium Conceptio Deiparæ sine labe. Ex quo infert, à Pontifice distingui actum ab obiecto, itaut actus, idest, assertio Immaculatae Conceptionis sit prorsus indubius, obiectum verò ipsum, idest, Deiparam esse conceptam sine labe, sit dubium. Unde putat egregiè muniri suam, aliorumque Probabilistarum sententià afferentium, operantem iuxta opinionem probabilem esse certum de honestate formali sui actus, incertum de obiectiua, seu, vt aiunt, materiali.

Falsum, inquam, in primis est hoc; Summus enim Pontifex Alexander VII. non definit de fide articulum Immaculatae Conceptionis, immo in ipso suo Decreto vetat affirmari, quod tenentes oppositam sententiam peccent mortaliter, multò magis, quod hæresim teneant; sed tantum inhibuit reuocari in dubium voce, vel scripto ad euitandas dissension-

siones, & scandala, vt patet ex verbis Decreti: eodem modo, ac idem, Alexander, & nuper Sanctissimus D.N. Innocentius XI. iuhibuerunt, ne quis defendat, edat, disputatiue tractet, aut prædicet, nisi tantum impugando propositiones periculosas, & perniciosas, quas ipsi damnarunt; qui tamen non inhiuerunt, eas mentaliter teneri, non enim id in suis decretis expresserunt. Quare cum ipse Caramuel teneat, veritatem Immaculatæ Conceptionis esse purè probabilem, videat, ap. cum hoc stare possit, non licere, neque mentaliter, vocari in dubium. Alexander verò VII. non docuit, actum posse esse certum de obiecto incerto: etenim hoc repugnat, cum obiectum dicatur certum a certitudine actus, siue cognitionis, qua attingitur. Certitudo quippe, & incertitudo sunt differentie cognitionum, non rerum; quare, rem esse certam non est aliud, quam certa cognitione teneri; ergo repugnat, actum esse certum, obiectum incertum: sicuti repugnat, actum esse honestum formaliter, & non obiectiue; cum obiectum dicatur honestum, non vt res, sed vt obiectum, quia, scilicet, actu honesto attingitur, nisi obiectum sit actus etiam; nam etiam honestum, & inhonestum sunt differentie actuum, non rerum.

Ad aliam probationem, idest, quod Summi Pontifices plerumque dispensarint ex opinione probabili licitæ dispensationi; negandum est; immo asserendum, quod numquam dispensarint, nisi certi moraliter, id sibi licere: quamuis fortè non semper id ex ratione cognouerint, sed fidem quandoque adhibuerint doctissimis, ac pijs viris, qui id asseruerint; nam, & ex testimonio talium causatur certitudo moralis.

23. VII. Adam, & Eva in statu innocentie operati sunt ex opinione probabili, & inde excusantur a culpa; ergo licet operari ex opinione probabili: Antecedens ostendit primò Caramuel in Eva; quia verba Domini de morte sequutura ex peccato, intellexit non assertiue, sed comminatorie, cum tamen assertiue dicta fuerint; nec tamen Eva fuit infidelis, quia probabile erat, ea dicta fuisse comminatiue. Secundò in Adam; quia, inquit, Adam ante peccatum comestionis peccauit ex nimio amore erga Euam, voluitq; nimium illum amorem, etià præuisum, vt causam lapsus, seu alicuius inconuenientis; sed quia probabiliter putabat, illum amorè licet nimium, non esse grauiter periculosum, nec futurum causam ruine, atq; adeo non excedere materiã peccati venialis, ideo excusaturà mortali.

Respondetur, historiam hanc de modo, seu causa, qua peccauerint nostris protoparentes, esse ipsius Caramuelis inuentum, neque enim ita traditur in Scriptura; & esse insuper improbabilem. Primò enim in nostris protoparentibus ante lapsum non fuit, nec potuit esse opinio, idest, assensus ad purè probabile, sed tantum assensus ad verum, vt docet D. Thomas qu. 18. de Verit. ar. 6. si enim potuisset in eis esse opinio, potuisset etiam esse falsa opinio, quia opinio est contingens ad

verum, & falsum; falsa autem opinio est corruptio boni intellectualis, & in statu integritatis neque corruptio boni corporalis poterat ineffe, vt patet ex terminis; multò ergo minùs corruptio boni intellectualis. Secundò, propter eandem rationem non poterat in ipsis esse peccatum veniale, quod etià docet D. Tho. 1.2.q.89.ar.31. nec sanè profert Caramuel, vnde habeat, quòd Adà ante lapsù habuerit erga vxorè nimìu affectù, neq; vnde sciat affectù illum fuisse venialiter tantùm peccaminosum, & non mortaliter; nam Scotus nimium amorem Angeli erga seipsum putat fuisse mortalem. Tertiò; nec similiter docet, vnde habeat, quòd Adam præuiderit, ex nimietate sui amoris aliquem lapsum, aut incòueniens sequitur; & quòd insuper voluerit illum amorem etiam præuissum, vt causam talis lapsus, siue inconuenientis. Quartò; nec docet, vnde habeat, quòd Eua intellexerit verba Domini comminatiuè, non assertoriè; & vnde illi probabile fuerit, quòd ea fuerint tantùm comminatoria; si enim nullum fundamentum huiusce suæ credulitatis habuit, iam non fuit illi probabile, sed tantùm imaginatum. Quintò. Nec etiam, vnde habeat, quòd Adam probabiliter iudicauerit, nimium suum amorem erga Euam futurum sibi causam lapsus, non grauis, sed leuis. Omnia hæc sunt inuenta, ne dicam figmenta Caramuelis, quæ saltem ab ipso vt certa produci, vel supponi non debuerunt. Ex communi autem Patrum, Interpretumque sententia, peccarunt Adam, & Eua ex elatione animi, qua noluerunt subiaccere diuino præcepto; quam elationem subsequuta est experiendi cupiditas. De qua re sufficiat videre, Augustinum 11. de Genesi ad lit. cap.5. & D. Thomas 1.2. quæst.89. artic.3.

24. VIII. Angeli operantur iuxta opinionem probabilem, & inde excusantur à culpa; ergo idem licebit hominibus. Antecedens probat Caramuel ex pugna Angelorum Danielis 10. vbi habetur: *Princeps Regni Persarum restitit mihi viginti, & vno diebus. Et deinde Michael venit in adiutorium meum.* Quod hac ratione factum esse ait Hugo de S. Charo, & alij, quia Angelus Persarum volebat, Iudæos exire de Persia, vt populus Persarum, per eos in fide vnus Dei edoceretur; Angelus Græcorum volebat, Iudæos transferri ad Græcos, vt ibi cultum vnus Dei propagarent; Angelus verò Hebræorum, eos à captiuitate liberari cupiebat, ne ex Ethnicorum consuetudine corrumperentur in moribus; ignota autem illis de hac re erat voluntas Dei; & Angeli Græcorum, & Persarum de facto voluerunt id, quod Deus volebat; Deus enim volebat Iudæos liberari ex captiuitate, & redire ad propriam regionem, vt apparuit ex facto. Cur ergo (inquit Caramuel) non peccarunt in Angeli, volentes oppositum eius, quòd volebat Deus, Quia, inquit, ignorantes inuincibiliter voluntatem Dei habebant argumenta

gra-

486 *Contra Vsum Probabilitatum.*

grauia, & probabilia, quibus suam opinionem fundarent, scilicet, quod Deus vellet id, quod volebant ipsi. Ego non peccarunt, quia sequuti sunt probabile: & fortè opinio vnus erat probabilior opinione alterius, & tamen nullus peccauit; ergo non tantum licet sequi probabile, sed etiam relicto probabiliori.

25. Respondetur, non ideo illos Angelos non peccasse, quia sequuti sunt probabile, sed quia vnusquisque operatus est, ut suo muneri congruebat, procurando bonum, maximè spirituale, gentis sibi in custodiam traditæ; & hoc etiam concessio toto eo, quod assumit Caramuel. Sicut non peccat filius, qui Patri ægrotanti infert medicos, & medicamina, de quo tamen Deus decreuit, ut moriatur; neque ideo non peccat, quia habet probabilem opinionem de decreto opposito Dei. Quod enim fundamentum huiusce probabilitatis, vel credulitatis? & supponimus, nullum haberi. Sed non peccat, quia operatur iuxta pietatem filialem; vnde fortè, etiam si sciret decretum Dei de morte Patris, non peccaret, immo rectè faceret procurando vitam, & salutem eius, dummodo à Deo non esset ei præceptum oppositum. Plerique enim Sancti nouerunt diem mortis suæ, Deo illis reuelante, & tamen medicamina pro incolumitate sumpserunt; nec dici potest, ipsos probabiliter opinatos, Deum velle eos adhuc viuere, siquidem Diuinam reuelationem de futura morte habebant. Nulla ergo est necessitas adstruendi opiniones probabiles in Angelis de voluntate Dei circa libertatem, vel captiuitatem Iudaicam, ut excusentur à culpa; qui non tantum excusandi, sed etiam laudandi sunt, quod iuxta voluntatem Dei, qui eos illis gentibus præposuerat, earumdem procurandæ saluti vigilantissimè insisteret. Cumque Caramuel non explicet fundamenta huiusmodi Angelicarum probabilitatum, non sanè opiniones probabiles, sed puras, & gratuitas imaginationes illis tribuit, vel potius totum factum est pura imaginatio Caramuelis. Absolutè autem non cadit opinio probabilis in Angelos, ut docet D. Thom. 2. sent. dist. 11. ar. 5. vbi quærit: *An in Angelis possit esse pugna*; propter eandem, immo fortiorem rationem, qua nos id supradiximus de Adam, & Eva in statu integritatis.

Quantum verò ad pugnam, quæ refertur Danielis 10., ea non aliud fuit, quam relatio contrariorum meritum, ut ait D. Thom. loc. cit. *Contingit enim, inquit, quandoque, ut in diuersis gentibus inueniantur diuersa merita secundum quorum diuersitatem videatur, quod vna gens alteri subesse debeat, vel ab eius dominio liberari*; sicut tunc in Iudæis erat, quia Danielis oratio, quantum in se erat, liberationem populi merebatur, sed peccata populi, & etiam utilitas, quam Iudæi faciebant in Regno Persarum, dum per eos notitia Dei diffundebatur, erat in contrarium. Et quia vnusquisque Angelus secundum officium suum ad examen diuinæ scientiæ referebat merita

ta

ta subditorum, ideo relatio contrariorum meritorum per diuersos Angelos facta pugna inter Angelos vocatur. Hucusque D. Thomas. Ex quo apparet, quàm sine vlla necessitate, aut fundamento, immo contra rationem Caramuel induxerit in Angelis oppositas opiniones probabiles, quibus innixi non peccarent.

Nonnulla alia Caramuelis Argumenta ex dictis facillimè solui possunt.

26. Vltèrius obijcit Madernus tract. 5. de Actibus Humanis qu. 4. ar. 8. num. 2. Quia, scilicet, Machab. 2., aliqui, ne violarent sabbatum maluerunt mortem subire, quàm pugnare; at Machabæi decreuerunt pugnare, ne tota gens periret. Ecce, inquit, apud vtrosque erat probabilis opinio; & tamen Machabæi propriam sequens opinionem probabilem, non peccarunt pugnando; ergo, &c.

Respondetur, Machabæos non pure probabile, sed certum moraliter sequutos, pugnando etiam die Sabbati, ne gens, & sancta perirent; vt enim ait Christus ipse Matthæi 13. Archysinagogo indignati, quòd mulierem curasset in die Sabbati: *Vnusquisque vestrum non soluit bouem suum, aut asinum à praesepio, & ducit ad aquarum?* Hanc autem filiam Abraham, quam alligauit satanas, ecce decem, & octo annis, non oportuit solui à vinculo isto die Sabbati? Quo ostendit non potestate, qua supra legem erat, sed rationati, veraque intelligentia legis (dixerat enim: *Non veni legem solueres, sed adimplere*) se licitè curare in die Sabbati. Si autè Sabbato licebat curare, cur nõ etiam pugnare ad tuendam vitam? Certè ad hunc finem Iudæi manducabant die Sabbati; cur ergo illicitum putarent repugnare hostibus, vt vitam, & sancta defenderent? Defensio licet de iure naturæ; cui iuri præiudicare non poterat præceptum positium de Sabbato seruando. Itaque ex parte eorum, qui pugnandum non putabant, error erat ex nimio timore, & non recta intelligentia legis descendens, in Machabæis certitudo moralis, in nullo opinio probabilis.

27. Obijcit secundo. Quia Ecclesia permittit Græcos vti suis opinionibus, qui nec conferunt ordines Minores, nec habent Subdiaconatum pro ordine sacro, nec vtuntur materijs Latinorum in collatione ordium, sed impositione manuum; non consecrant in azymo, & pleraque alia Latino ritui opposita faciunt; ergo Ecclesia indicat, licitum esse vti opinione probabili.

Respondetur, hoc Argumento probari, quòd etiam in administratione Sacramentorum liceat vti opinione probabili de valore Sacramenti, quod damnatur à S. D. N. Innocentio XI., & ipse Arguens negat eadem quæstio. ar. 14. conclusione 1. & 2. Dicitur ergo primò, quòd, vt supra dictum est, licet vti opinione probabili, cum non adest periculum pec-

peccati. Secūdo. Quod ubi non est lex, nec præuaricatio, Rom. 4. Tertiò. Quod permissio non semper indicat actum permissum non esse peccatū, sed tantum non punit, ut patet; nam peccata permittuntur: Ea ergo, quæ Ecclesia Græcis præter, vel contra Latinum ritum permittit, vel talia sunt, in quibus non adest peccatum; vel talia, de quibus ipsis non est imposita lex; vel permittit non castigando, non vero approbando, seu iustificando à peccato. Quæ dixerim, quia de singulis allatis in Argumento longum esset differere.

Sed Arguens illud maximè debebat attendere, quod Græci, quamvis non seruantes ritum Latinorum validè conferunt ordines; opinio autè probabilis, licet, ut ipse vult, excuset operantem à culpa, non tamè præstare potest, ut actus fiat validè, hoc enim dependet ex natura rei, vel institutione; nec enim opinio probabilis medici de medicamine profuturo præstare potest, ut medicamen reuera proffit; si ergo Græci validè conferunt ordines, quamvis nec materia, nec ritu utantur Latinorum, inspicere debebat, non posse id ex probabilitate opinionis descendere, sed quia materia, quam adhibent Latini non est in specie determinata à Christo, sicut nec ritus; ergo eo Argumento utendum non erat. Videri potest Bellarm. lib. 1. de Sacram. ord. cap. 9.

28. Obijcit tertiò. Iudices sæpè iudicant ex solis præsumptionibus, cap. *Litteras* de Præsumptionibus: cap. *Excommunicamus* §. *Qui autem*, de Hæreticis, & cap. *Is qui Fidei* de Sponsalibus; & tamen præsumptio, & si vehemens, violenta, aut violentissima, non facit nisi probabilitatem; ergo licet sequi probabile.

Respondetur, posse iudicari ex solis præsumptionibus, si ipse sint violentæ, ut patet ex cap. *Afferte* de Præsumptionibus, & ex Glosa ibi, & ex Cap. *Litteris* eodem titulo; & nos notauimus supra cap. 5. num. 9. sed fallum est, quod ait Arguens, immo videtur implicare contradictionem, quod, scilicet, præsumptio, etiam violenta, & violentissima non faciat, nisi probabilitatem, nulla enim purè probabilis ratio violentat ad assensum; talis ergo præsumptio facit certitudinem moralem. Sed Doctores Probabilitatum non solent distinguere probabile nisi ab euidenti: nec agnoscere certum moraliter, quod tamen maximè in hac quæstione cognoscendum, & distinguendum est. Caput *Litteras* dicit potius oppositum eius, quod intendit Arguens: sic enim habet §. *Quo circa*: Quo circa mandamus, quatenus, cum propter solam suspicionem, quamvis vehementem nolumus illum de tam graui crimine condemnari, talem, & tantam securitatem recipiatis ab ipso, &c. Vbi patet Pontificem inhibere, ne iudicium in ea causa feratur ex sola suspitione, quāvis vehementi. Item in Cap. *Excommunicamus*: Qui autem inuenti fuerint sola suspitione notabiles, nisi iuxta conditionem suspitionis, qualitatemque persona propriam innocentiam

tiam congrua purgatione monstrauerint , anathematis gladio feriantur , ita quòd , si per annum in excommunicatione persisterint , ex tunc velut hæretici condemnentur . Vbi Glo: Sola suspicio, siue præsumptio purgationem inducit, quòd, si non faciat, punitur ; & intellige , quòd sit probabilis præsumptio, siue suspitio, aliàs non indicetur purgatio .

29. Quòd si arguens , eo quia propter suspicionem indicitur purgatio, vel requiritur securitas infert , fieri iudicium ex sola probabilitate, non rectè infert ; aliud enim est, propter suspicionem iudicari aliquem esse reum de eo crimine , de quo est suspectus : aliud propter suspicionem iudici, vt se purget ab ea, & nisi se purgauerit, subeat aliquā pœnam : non enim hoc est iudicare , illum reum de crimine , de quo est suspectus ; sed rectissimè propter suspicionem indicitur purgatio, & non se purganti infligitur pœna ; nam suspicio ipsa euidens supponitur , & est culpa, vel eam supponit , non se purgare. Cæterum cum suspicio longè minor cognitio sit, qua probabilitas, vt supra c. 5. n. 8. dictum est, omnino non potest ferri iudicium ex ea sola , nisi sit violenta, quæ facit certitudinem. In cap. verò : *Is, qui Fidem* definitur, quod is, qui fidem dedit mulieri super matrimonio contrahendo, seu, cum ea contraxit per verba de futuro, & cum eadem habuit copulam, si postea in faciem Ecclesiæ ducat aliam, & cognoscat, tenetur redire ad primam, quia, adeo vehementer præsumitur inisse cum ea matrimonium, vt non admittantur probationes in contrarium; quia, vt ait ibi Glossa, talis præsumptio est iuris, & de iure, aduersum, quam non admittuntur probationes in foro externo. Sed hoc non est iudicare ex qualibet suspicionem, sed ex vehementi, siue violenta, quæ non facit purè probabile, immo moraliter certum. Quod verò non liceat iudicare ex opinione minùs probabili, decernit Innocentius XI. in suo Decreto : At in foro conscientie, quod solum veritatem intuetur, nec innititur præsumptionibus, si ille reuera non contraxit matrimoniū cū prima, sed cum secunda, ad hanc licitè accedit, non ad primam .

30. Sed fortè aliquis dicet: In cap. *Afferte*, & in cap. *Is qui Fidem* fit iudicium ex præsumptionibus violentis: at in cap. *Litteras* Pontifex inhibet iudicari, seu, condemnari ex suspicionem quauis violenta; ergo ista iura sunt ad inuicem contraria .

Hæc quidem difficultas non facit ad præsentem quæstionem de licito, vel illicito usu probabilitatum: potest videri Glossa in cap. *Excommunicamus* §. *Qui autem de hæreticis*.

31. Obijcit quartò. Quia in cap. *Inquisitioni* de sententia excommunicationis dicitur, quòd is, qui credit credulitate probabili, quauis non euidenti, & manifesta se contraxisse cum impedimento, debirum, quidem reddere potest, sed postulare non debet, ne in alterutro, vel contra

legem coniugij, vel contra iudicium conscientie committat offensam. Ex hoc, inquit, deducos: si est probabile, quod adsit impedimentum, propter quod non potest reddere, erit etiam probabile, quod non adsit, propter quod potest reddere; ergo licet sequi probabile; quia ex probabilitate, quod non adsit impedimentum, exculatur à culpa reddens debitum, aliter peccaret mortaliter accedendo ad non suam.

Respondetur, Arguentem facillimè potuisse videre, quod si mera probabilitas de nullitate impedimenti, faceret licitam redditionem debiti, faceret etiam licitam petitionem; quod Pontifex negat. Quare è contrario, quia Pontifex negat, in eo casu esse licitam petitionem, inferendum est, non licere uti opinione probabili, ut Nos supra deduximus c. 3. n. 13. Nō ergo opinio probabilis de nullitate impedimenti, quāvis hæc debeat supponi ex parte viri, sed certitudo, quod in dubio nullus est sua possessione spoliandus, facit tunc licitam in viro redditionem; quia, scilicet, vxor, quæ non dubitat, est in possessione sui iuris ad exigendum, idēque vir, non solum potest, sed tenetur reddere; si autem illud nasceretur ex probabilitate illa, vir, et si posset, non tamen teneretur reddere; quia nec ipsi Probabilistæ dicunt, nos teneri ad sequendū probabile, sed tantum posse. Atque id mirum est, Arguentem non aduertisse. Si autem, & mulier dubitaret, nec ipsa posset petere, atque adeo nec vir reddere. Atque id luculenter expressit Pontifex, dum ait: *Ne in altera, vel contra legem coniugij*, id est, in non reddendo contra ius coniugis, cui tradidit potestatem in corpus suum, *vel contra iudicium conscientie*, id est, in petendo cum conscientia dubia de impedimento, committat offensam. Ex quo euidenter sequitur, quod probabilitas, quæ stat cum dubio de nullitate impedimenti, non præstat, ut coniux dubitans possit exigere debitum, atque adeo, quod non liceat uti probabilitate.

Obiter hic adnotauerim, quod Arguens infert hinc eam Consequentiā. Si probabile est, quod adsit impedimentum, erit etiam probabile, quod non adsit. Quam tamen ipse ar. 12. eiusdem quæst. nu. 4. reprehendit in Caramuele pariter arguente: si probabile est aliquem peccaturum, probabile quoque est, ipsum non peccaturum.

Cumque talia, qualia vidimus, sint eius Argumenta, quæ, scilicet, non tantum soluuntur, sed etiam redarguuntur, sintque potius ad oppositum, quam ad propositum eius, ipse tamen damnat Argumenta contra licitum vsum probabilitatum, quia, inquit, ut plurimum æquiuoco laborant, vel accipiendo opinionem probabilem pro dubia, vel pro illa, quæ debilibus tantum, & parum firmis rationibus munita est. Cum tamen constet, & intellectum inter contraria probabilia ex vi ipsorum motiuorum necessariò remanere dubium; & nullum purè probabile
esse

esse firmum, quia nullum est certum, quod ex ipsis terminis patet:

33. Potest quoque adduci Innocenti. 3. cap. *A Nobis il 2. de Sententia Excommunicationis*, ubi sic loquitur: *Iudicium Dei Veritati, quæ non fallit, nec fallitur, semper innititur: iudicium autem Ecclesiæ nonnumquam opinionem sequitur, quam, & fallere sæpe contingit, & falli. Ergo licet sequi Opinionem probabilem, cum eam nonnumquam sequatur etiam iudicium Ecclesiæ.*

Respondetur primò, quòd, ut ait Augustinus 11. Confess. cap. 4.: *Scientia nostra scientia Dei comparata, ignorantia est.* Rectè ergo Innocentius comparans iudicium Ecclesiæ ad iudicium Dei dicit, Ecclesiæ sequi opinionem: potuisset enim quoque dicere, quòd sequatur ignorantiam, etiam si nedium certitudinem moralem, sed etiam naturalem evidentiam sequeretur.

Respondetur secundò, Innocentium non loqui de quolibet iudicio Ecclesiæ, unde ait: *Iudicium Ecclesiæ nonnumquam, sed de eo, quo ex externis iudicat interna, quod iudicium, ut rectè ipse ait, sæpe contingit falli.* Quod patet; quia declarat, non esse ab Ecclesia orandum pro excommunicato, etiam si ante mortem signa penitentiae dederit, si ab Ecclesia non fuit absolutus. Etenim Ecclesia non iudicat iudicio publico quemquam absolutum apud Deum, qui vinculis Ecclesiasticæ censuræ tenebatur, nisi ab ipsa Ecclesia fuerit absolutus; in quo iudicio certè potest falli, quia potest, ut ipse subdit, contingere, *ut qui ligatus est apud Deum, apud Ecclesiam sit solutus; & qui liber est apud Deum, Ecclesiastica sit sententia inmodatus.* Attamen Ecclesia pro iudicio publico requirit notitiam publicam, quæ non habetur de eo, qui sine absolutione Ecclesiæ in censura est defunctus, quamvis penitentiae signa dederit. Ceterum Argumentum ipsum potest converti ad oppositum; nam in eo quòd Ecclesia non orat publicè pro excommunicato ante mortem non absoluto, non format iudicium de eo, sed potius abstinet à iudicando: quia, scilicet, per signa externa de eo visa non habetur certitudo, quòd reuera absolutionem meruerit a Domino, atque adeo ipsa non format novum iudicium de eo, sed permanet in priori; quia, ut dicitur cap. *Sicut nobis de Sententia Excommunicationis*, semel excommunicatus semper debet censeri talis, nisi legitimè probet se absolutum; nec est aliter ei credendum, etiam si rediens à curia Papæ dicat se absolutum, ut addit Glosa. Ergo ex hoc sequitur, Ecclesiam non inniti probabilitati, sed requirere certitudinem.



C O N T R A

Nonam Propositionem damnatam

IN DECRETO SANCTISSIMI D. N.

INNOCENTII PAPAE XI.

Die 2. Martij 1679.

*Opus coniugij ob solam voluptatem exercitum omni
penitus caret culpa, ac defectu veniali.*

E L V C V B R A T I O

FR. BARTHOLOMÆI RICCI

NEAPOLITANI AVGVSTINIANI.

C A P V T I.

Ostenditur falsitas Propositionis.

V M Decretum prodijt Sanctissimi D. N. D. Innocentij Papæ XI. sexaginta quinque in materia morum Propositiones, tamquam scandalum, & animarum perniciem inferentes, damnantis, & prohibentis (pro quo Decreto gratiæ iugiter agendæ sunt Spiritui Sancto, cuius ductu Apostolica Sedes, calcato in pluribus Doctoribus, ac Scriptoribus humanę sapientiæ spiritu, callem obstruxit traiicientem ad tartara, & semitam pandit ducentem ad pascua salutis) nonnullis, siue insipientibus, siue
secun-

secundum carnem sapientibus, quæ illecebrosis, ac mollibus, quas nostra ætas largiter composuit, opinionibus incubabant, rigidior uisa est damnatio nonæ Propositionis. Proinde accidit, ut plurium dubitantium, auersantium, obijcientium quæstionibus, vel potius quæstibus, uocibusque pulsarer, quorum, & si non frangenda contumacia, quæ non erat, curanda tamen infirmitas, & solidanda trepidatio fuit. Pusculum igitur operæ ueritati dilucidandæ impendi; quæque ea occasione collegi, publicæ nunc utilitati trado.

2. Quod prædicta Propositio falsa sit, meritòque damnata, probatur primò ex Apostolo prima Thessalonicensium cap. 5. *Vt sciat unusquisque vestrum uas suum possidere in sanctificatione, & honore, non in passione desiderij, sicut, & Gentes, quæ ignorant Deum.* Vult, ut uas, idest, uxor possideatur in Sanctificatione, idest, in Sacramento unionis Christi, & Ecclesiæ, propter quod matrimonium fidelium confert gratiam ex opere operato: in honore nominis paterni, vel materni, quod exinde comparatur: Non autem in passione desiderij, idest, in affectu libidinoso: libido enim ibi intelligitur *passio desiderij*; unde Augustinus de Bono Coniugali cap. 2. *ly in morbo desiderij explicat uicij libidine.* Sed opus Coniugij ob solam voluptatem exercitum est ex passione desiderij, idest, ex affectu libidinoso; nam libido in homine non est aliud, quàm appetitus voluptatis non ductus à ratione; ergo prohibetur ab Apostolo, & adeo grauitè, ut dicatur pertinere ad Gentes, quæ ignorante Deum; ergo saltem est peccatum ueniale. Hinc Tobias filius antequam copularetur Saræ coniugi suæ: *Exurge, inquit, deprecemur Deum hodie, & cras, & secundum cras: filij quippe Sanctorum sumus, & non possumus ita coniungi, sicut Gentes, quæ ignorant Deum, idest, ex seruire libidinis.* Et subdit: *Domine, tu scis, quia non luxuriæ causa accipio sororem meam coniugem, sed sola posteritatis dilectione.* Tobias 8. Ad quæ uerba fortè respexit Apostolus loco citato.

3. Secundo probatur ex eodem prima Corinthiorum cap. 7. 5. *Nolite fraudare inimicem, nisi fortè ex consensu ad tempus, ut uacatis orationi, & iterum reuertimini in id ipsum, ne tentet uos Satanas propter incontinentiam uestram; hoc autem dico secundum indulgentiam, non secundum imperium.* Vbi Apostolus indulget Coniugibus copulam propter incontinentiam; ergo ea est peccatum: Vt enim ait Augustinus lib. 30. contra Faustum cap. 5. loquens de hoc ipso dicto Apostoli: *Non conceditur secundum ueniam, nisi peccatum.* Et de Bono Coniugali cap. 10. *Quis ambigat absurdissime dici eos non peccare, quibus uenia datur?* Quod etiam ait Gregorius Cap. Nerui, dist. 13.

Fortè obijcietur: Quia idem Apostolus 1. Corinth. cap. 7. postquam dixit: *Si nupserit uirgo non peccauit, tribulationem tamen carnis habet.*

bebunt huiusmodi. Subdit: *Ego autem vobis parco*. Nec tamen per hoc significauit, in nuptijs esse peccatum; ergo, & ubi ait: *Hoc autem dico secundam veniam*, non significauit peccatum esse copulam inter Coniuges ob solam incontinentiam.

Respondetur, propter hæc Apostoli verba nonnullos putasse, damnari ab eo nuptias, tamquam peccaminosas, vt patet ex Augustino de Sancta Virginitate cap. 16. & 21., quod quidem hæreticum est, & præcedentibus verbis Apostoli contrarium, ubi ait: *Si acceperis uxorem non peccasti, & si nupserit Virgo non peccauit*. Et iterum: *Non peccat, si nubat*.

Dicendum ergo cum eodem Augustino loco citato, verba illa: *Ego autem vobis parco*, non esse referenda ad superiora: *Si nupserit Virgo non peccauit*, sed ad immediatè præcedentia: *Tribulationem tamen carnis habebunt huiusmodi*. Sensus enim Apostoli est, nolle se explicare tribulationem carnis, quam patiuntur Coniuges in suspicionibus zeli coniugalis, liberis nutriendis, & educandis, in timoribus, & mœroribus orbitatis. Voluit sanè commemoratione eius tribulationis deterrefcere aliquantulum fideles à nuptijs, sed modestè, quia non tamquam à re mala, sed tamquam onerosa, & molesta, & ideo, nec tacuit eam tribulationem, vera prænuntians, nec plenius explicauit, hominum infirmitati parcens.

4. Probatur 2. ex Augustino pluribus in locis. Primò in hoc ipso, qui modo relatus est. Secundò ex lib. de Bono Coniugali cap. 10. *Concubitus necessarius causa generandi inculpabilis, & solus ipse nuptialis est. Ille autem, qui ultra istam necessitatem progreditur, iam non rationi, sed libidini obsequitur. Si autem ambo Coniuges tali concupiscentia subiungantur, rem faciunt non planè nuptiarum*. Constat autem, generaliter actus non obsequentes rationi, sed libidini peccaminosos esse, sicuti, & copulam non nuptialem. Quare reuera in Propositione damnata, de qua loquimur, non rectè appellatur opus coniugij id, quod sit propter solam voluptatem; nam non est opus coniugij, sed libidinis. Item eodem lib. c. 5. *Matrona, quæ viros suos plerumque etiam continere cupientes ad reddendum carnale debitum cogunt non desiderio prolis, sed ardore concupiscentia, ipso suo iure intemperanter utuntur*. Certè autem omnis intemperantia peccatum est. Et rursus: *Et si enim turpe est libidinose velle uti marito, honestum tamen est, nolle misceri, nisi marito: Insuper (& refertur capite Quidquid 32. q. 3.) In ipsa quoque immoderata exactione debiti coniugalis, quam non secundum imperium præcipit, sed secundum veniam concedit Apostolus, ut etiam præter causam nubendi sibi misceantur, & si prauis mores ad talè concubitus impellunt, nuptiæ tamen ab adulterio, seu fornicatione defenduntur. Et passim in toto illo libro id affirmat Augustinus. Item lib. 22. contra Faustum cap. 6.: *Consulta, inquit, aeterna lex illa, qua ordinem naturalem conservari iubet, perturbari vetat, non nisi propagationis causa statuit homi-**

nis

nis concubitus fieri. Maxime autem id inculcat sermone 244. de tempore, ubi specialiter docet, esse peccatum cognoscere uxorem tempore fluxus menstrui, afferens illud Ezechielis 18. *Ad mulierem menstruantem ne accesseris.* Quod habetur etiam Levitici 16. & memorat Gregorius Cap. *Ad eius dist. 5.* & subdit: filios. ex tali copula conceptos evadere leprosos, Epilepticos, vel etia Dæmoniacos, idque solere accidere filiis rusticorum, quia rustici minus continent, quàm sapientes. Item, quòd cognoscere uxorem gravidam peccatum sit, & magnæ luxuriæ, vel ebrietatis argumentum; sic enim loquitur: *Sed, quod prius est, sunt aliqui ita luxuriosi, vel ebriosi, qui aliquoties nec pregnantibus vxoribus parant.* Et de Bono Coniugali cap. 5.: *Sunt item viri usque adeo incontinentes, ut coniugibus, nec gravidis parant.* Dicitque, hos esse animalibus peiores, quæ non nisi certo tempore coplantur; & contra eos militare dictum Apostoli: *Ut sciat unusquisque vas suum possidere in sanctificatione, & honore, non in passione desiderij, sicut, & Gentes, quæ ignorant Deum.* Arguit insuper, quòd, sicut Terra sita non amplius seminator, neque absolute seminatur, nisi quantum fructificare potest, ita faciendum est in uxore: Item ex illo Psalm. 50.: *In iniquitatibus conceptus sum;* & ex præcepto Domini ad Hebræos Exodi 19. na cognoscerent uxores, cum accessuri erant ad montem Sinai: & ex alio Deuteronomij 27., quo interdicebatur esus carniū sacrificij ei, qui nocturnam passus esset pollutionem. Eadem docet lib. 50. Homil. Humilia 59.

5. Probatur 3. ex Hieronymo lib. primo contra Iovinianum, & refertur c. Origo 32. quæst. 4., ubi inuchens in eos, qui cognoscunt uxores gravidas: *Imitentur, inquit, saltim pecudes, & postquam venter vxoris intumuerit, ne perdant filios.* Quod explicana Glossa, ait: *Perit enim partus ex frequenti conuersione.*

Probatur 4. ex Gregorio Cap. *Ad eius dist. 5.*, ubi prohibet viris accedere ad uxores, quoad usque, qui genitus est, ablaſctetur; & reprehendit talem accessum, tamquam causatum ex incontinentia.

Et lib. 12. Epist. cap. 30. ad Interrog. Augustini: *Romanorum semper ab antiquioribus usus fuit, post admixtionem propria coniugis, & lauari quiescere, & ab ingressu Ecclesiæ paululum reuerenter abstinere. Nec hac dicentes deputamus culpam esse coniugium, sed quia ipsa licita admixtio coniugum sine voluptate carnis fieri non potest, à sacri loci ingressu abstinendum est, quia voluptas ipsa esse sine culpa nullatenus potest.* Et infra: *Si quis ergo suam coniugem non cupidine voluptatis, sed solummodò liberorum creando gratia vitat, iste professò de ingressu Ecclesiæ, seu de sumendo corporis Dominici, sanguinisque mysterio suo est relinquendus iudicio, quia à nobis prohiberi non debet accipere, qui in igne positus nescit ardere. Cum verò non amor procreanda sobolis, sed voluptas dominatur in opere commixtionis,*
ba.

habent coniuges etiam de sua commixtione quod doleant

Probatur sexto ex Anselmo in pri. Corinthi. 7. super illa verba : *Hoc autem dico secundum indulgentiam: Tunc enim solum coniuges sine culpa sunt in admixtione, cum non pro explenda libidine, sed pro suscipienda prole miscantur. Sed tamen, & illa commixtio, quæ sit pro sola voluptate, veniam accepit propter nuptias.*

Probatur septimo ex Fulgentio Epistola de debito coniugali cap. 3. *Coniugatus ergo, si fornicetur, damnabiliter peccat; si vero thori fidem non deserat, sed in vxore sua naturali dumtaxat usu aliquantulum intemperatus excedat, non solum, scilicet, generationem quæcunque, sed aliquando libidini carnis obediens, hoc equidem sine culpa non facit. Idem ait cap. 4.*

Probatur octavo ex Isidoro lib. 5. de Summo bono cap. 39. vbi ait (& refertur cap. Non solum 32. qu. 7.) : *Quæ intus in se libidini seruiunt, nec multis pecoribus comparauerim: pecora enim, cum conceperint, ultra non indulgent maribus copiam sui.*

Probatur nono ex Athenagora in fine legationis pro Christianis, vbi dicit, vxoribus, ex quo gravidæ sunt, viros esse desinere, modumque concupiscentiæ definire procreatione liberorum apud Christianos.

Ex quibus omnibus patet, aberrare à Patrum Doctrina, & Veritatis regula Propositionem, quæ à culpa veniali absoluit copulam inter coniuges sola voluptatis causa exercitam: deuiare etiā à naturali pudore: ait enim Tullius 1. Offici: *Si quis est paulò ad voluptates propensior, modò non sit ex pecudum genere, occultat, & diffimulat appetitum voluptatis propter verecundiam.* Illa autem propositio, non quamlibet, sed voluptatem ex copula, quæ supra omnes humanæ fronti pudorem ingerit, dicit, sine vlla culpa appeti, & percipi, dum propter se ipsam appetitur. Maxime autem patet, quanto errore, & temeritate Moraines disp. 27. tamquam errorem tribuerit Augustino doctrinam de peccato veniali in copula exercita inter coniuges sola causa voluptatis, asserens, cum disputationis æstu abreptum, in odium hæresis, quam impugnabat, ad contrarium extremum declinasse. Qui proinde grauius excipitur, & redarguitur à viro eruditissimo, atque in Patribus, & Ecclesiasticis litteris, nec non sæcularibus versatissimo M. Henrico Noris Veronensi Augustiniano in suis Vindicijs Augustinianis cap. 3. §. octauo.

Potest idem probari autoritate Scholasticorum; nam antiquiores, & grauiorcs Scholastici ita docuerunt. Magister in 4. dist. 31. Albertus Magnus ibidem art. 25. §. Responso tom. 16. Alensis 2. parte Summæ qu. 147. membr. 2. D. Thom. in 4. dist. 31. qu. 2. art. 3. Bonauentura eadem dist. qu. 3. in fine. Ex Recentioribus Sanchez tom. 3. de Matrim. lib. 9. disp. 11. num. 4. defendens eandem sententiam assert pro ea quin-

quaginta Doctores ex Veteribus, & Modernis .

7. Probatur tandem ratione . Quia generaliter , & ex natura rei opus factum ex fine delectationis sensibilis est malè factum ; ergo etiam copula inter coniuges ex tali fine . Probatur Antecedens . Quia homo , cum sit rationalis , debet in quolibet opere intendere non bonum sensibile , quod est commune belluis , sed rationis , i. honestum ; aliter (vt lepidè alicubi dixit Tullius , & memorat Augustinus 4. contra Iulian. cap. 12.) idem esset bonum arietis , ac Scipionis Africani : debet enim , viuere secundum id , quod in eo excellit , non secundum id , quod deterius est . Ratio autem excellit , sensus est inferior ; ergo debet viuere secundum rationem , non secundum appetitum sensitium ; magna enim est peruersitas contra ordinem naturæ , cum superius seruit inferiori ; seruit autem ratio sensui , cum opus facit propter voluptatem sensibilem , tumque homo uiuit secundum carnem , non secundum spiritum , atque adeo ex disciplina Epicureorum , vt ait Augustinus 14. de Ciuit. cap. 2. ; immo uiuit more brutorum , vt supradixit Tullius . Ait autem Apostolus Rom. 8. : *Si secundam carnem vixeritis , moriemini : si autem spiritu facta carnis mortificaueritis , uiuetis . Et ; Non secundam carnem ambulamus , sed secundam spiritum . Prudentia carnis mors est . Qui in carne sunt , Deo placere non possunt . Et S. Ignatius Martyr. Epistol. ad Philadelphios : Si quis beatitudinis finem voluptatem ponat , is neque Dei , neque Christi amans esse potest , sed suæ ipsius carnis corruptor , & idcirco Spiritu Sancto vacuus , & à Christo alienus . Omnes huiusmodi cippi sunt : & sepulchra mortuorum , in quibus dumtaxat nomina mortuorum hominum inscripta sunt .* Sequeretur etiam , hominem esse propter delectationem sensibilem percipiendam ; nam vnumquodque est propter suam operationem , qua assequitur suum finem 2. Cæli tex. 3. ; ergo , si finis hominis ponitur in perceptione voluptatis sensibilis , sequitur , hominem esse propter talem voluptatem . Sicue enim , quia finis hominis est visio , vel fruitio Dei , rectè dicitur : hominem esse , vt videat , fruaturque Deo ; ita si finis hominis esset voluptas sensibilis , dicendum esset , hominem esse propter eam . Cum tamen Tullius dixerit 1. Officior. voluptatem non esse satis dignam hominis præstantia , eamque contemni , & reiici oportere .

Quare hanc veritatem cognouerunt etiam sectæ secularis Philosophiæ , vna excepta Epicurea , siue Aristippi , vt dictum est ; inter quas Stoici solum *honestum* appellarunt bonum , cætera autem indifferentia , sanitatem , diuitias , voluptates , quia his benè , & malè vti possumus in ordine ad bonum honestum , siue virtutis , vt patet ex Tullio libr. 1. de Fin. & in Tusculanis , & in Libris Officiorum , & ex Augustino 19. de Ciuit. Dei cap. 1. & sequent. Hinc Architas Tarentinus , referente , Tullio in Catone , nullam dixit homini perniciosiorem pestem datam à

R r r

natura

natura, quàm corporis voluptatem, quæ vires animi emeruat, absorbet lumen rationis, & quò vehementier est deteriores parit effectus. Plato, referente eodem Tullio ibidem, eandem malorum omnium escâ appellauit, quæ homines sicut pisces hamo capiantur. Aristoteles, quò vitiosum sit prosequi voluptates propter seipsas clare docuit 7. Ethic. c. 10. *Qui prosequitur, inquit, voluptates propter seipsas, & non propter aliud inde proueniens, intemperans est.* Intemperantia autem certè est vitium.

8. Probatur secundò. Si enim liceret intendere tamquam finem voluptatem sensibilem, sequeretur, quòd tunc optimè se haberet homo, quando esset in voluptate sensibili: vniuersaliter enim quælibet res, siue natura tunc est in optimo statu, cum possidet suum finem. Illud autem nescio, an vllus mente sanus asserere possit, cum delectatio sensibilis impediat proprias, & nobiliores operationes hominis, contemplationem veritatis, & opera virtutum. Hinc Tullius in Hortensio (& refertur ab Augustino 4. contra Iulianum cap. 14.) *Voluptatis motus, ut quisque est maximus, ita est inimicissimus Philosophiæ; congruere enim cum cogitatione magna voluptas corporis non potest.* Quis enim, cum utatur voluptate ea, quæ nulla possit esse maior, attendere animo, inire rationem, cogitare omnino quidquam potest? Quis autem tantus est garget, qui dies, & noctes sine vlla minimi temporis intermissione velit ita moueri sensus suos, ut mouentur in summis voluptatibus? Quis autem bona mente pradius non mallet, nullas omnino à natura voluptates datas? Similiter Augustinus 4. contra Iulianum cap. 14. *Sapè de magnis rebus inter epulas non solum cogitamus, verùm etiam disputamus, atque inter ipsos ciborum morsus, & potionum glutus nihil remissius audiendo, dicendoque colloquimur: illa verò (libido) etiam quando ad eam bona intentione, hoc est, causa propagandæ prolis acceditur, tamen in ipso opere suo quem permittit aliquid, non dico sapientia, sed cuiuslibet rei cogitare? Nonne illi totus animus, & corpus impenditur, & ipsius mentis quadam submersione illud extremam eius impletur?* Et lib. 5. contra Iulianum c. 8. *Quid cogitari potest tunc, quando mens ipsa, quæ cogitatur, illa carnali delectatione submergitur?* Et notanda sunt hæc dicta Tullij, & Augustini, quia Propositio damnata, non quamlibet delectationem sensibilem, sed eam, quæ pereipitur ex copula, vult licitè intendi.

9. Cum igitur hæc ita sint potest ijs Deceptoribus, qui propositione illam voce primiùs, vel scripto defenderunt, vel iis, si qui sunt, qui modò eam tacitè tenent, id dici, quòd Iuliano defendenti, ut bonam concupiscentiam carnis, ait Augustinus 4. contra Iulianum cap. 14. *Obsecro vos; non sit honestior Philosophia gentium, quàm nostra Christiana, quæ vna est vera Philosophia.*

Et certè Christiana Philosophia vbique damnat quidquid sit ex desiderio

fiderio voluptatis sensibilis. Numerorum 34. occiduntur Hebræi, qui
 concupierunt carnes, quia appetierunt eas ex desiderio voluptatis sen-
 sibilis in earundem comestione; nam alias comedere carnes non erat il-
 licitum. Hinc David Plal. 109. *Concupierunt concupiscentiam in deserto;*
& sepulchra cadaverum ea de causa interfectorum vocata sunt sepulchra
concupiscentiæ. Ecclesiast. 5. De sequaris in fortitudine tua concupiscentiam
cordis tui. Et c. 18. *Post concupiscentias tuas non eas: si præsles anime*
sua concupiscentias eius, faciat se Deus in gaudium inimicis venire. Et c. 23.
Aufer à me ventris concupiscentiam, & concubitus concupiscentia ne apprehendat me.
 Tobiae 3. *Fasces Domine, quia numquam concupiui virum, &*
mundani seruavi animam meam ab omni concupiscentia. Rom. 6. *Non regnet*
peccatum in vestro mortali corpore, ut obediat concupiscentijs eius. Et c. 7.
Video aliam legem in membris meis, repugnantem legi mentis meae, &
captiuam me in legem peccati. Ista autem alia lex non est nisi appetitus car-
 nalis voluptatis. Et c. 13. *Carnis prouidentiam ne feceritis in desiderijs.*
 Vbi aperte prohibetur providere desiderio carnis, idest, operari ex li-
 bidine carnis, quæ sequitur voluptates. Galatum 5. *Spiritu ambulate,*
& desideria carnis non perficietis; caro enim concupiscit aduersus spiritum,
spiritus autem aduersus carnem. Hæc enim sibi inuicem aduersantur, ut non
quacumque vultis, illa faciatis. Et paulò post: *Qui autem sunt Christi car-*
nem suam crucifixerunt cum vitijs, & concupiscentijs. Ex quibus Apostoli
 sententijs copulatis arguit Augustinus contra Iulianum, probans con-
 cupiscentiam non esse bonum, sed malum; quia, contra quod concupiscit
 spiritus bonus, non est bonum: et, quia nulla pugna est sine malo: &, quia
 in hac pugna non conamur vincere bonum, sed malum: &, quia cum
 spiritus inclinet ad bonum, necessariò concupiscentia illi aduersa incli-
 nat ad malum. Quatuor etiam posteriores libri Augustini contra Iulia-
 num fore toti impenduntur in defensione huius veritatis, quòd, scili-
 cet, concupiscentia, & motus eius, idest, quælibet operatio facta ex fi-
 ne voluptatis sensibilis, in quam inclinat concupiscentia, sit mala: re-
 uera enim (ut ait Iacobus Apostolus cap. 1. super Epist.) *Concupiscentia,*
cum conceperit, parit peccatum. Et Christus Dominus Matth. 5. *Qui vide-*
derit mulierem ad concupiscendum eam, iam peccatus est in corde suo. Hinc
 ideò comestio ex fine sustentandi corporis, & copula ad finem propagā-
 dæ prolis peccata non sunt ex eodem Augustino, quia; licet non fiant
 sine voluptate sensibili; non tamen fiunt propter illam. Maxime autem
 notanda sunt verba eiusdem 4. contra Iulianum cap. 14. consimilia ijs,
 quæ ex Tullio ante relata sunt: *Quis mente sobrius non mallet; si fieri pos-*
set, sine ulla mordaci voluptate carnali, vel arida sumere alimenta, vel humi-
da, sicut fumus hæc aërea, qua de circumfusus antris respirando spiramus,
sorbemus, & fundimus? Et post non pauca: *Quis amator spiritalis boni etiā*

sola causa sobolis coniugatus, non mallet, vel sine illa (concupiscentia) si possit, vel sine tam magna vi eius filios procreare. (Idem ait 14. de Ciuit. c. 16.) Atque hoc modo docet futuram fuisse copulam in Paradiso ante peccatum. Hinc Sancti, & penitentes parcissime, & longo temporis spatio interiecto insipidos, vel etiam amaros sumebant cibos, ne voluptas sensibilis, nedum ut finis, sed neque ut comes, vel pedissequa, quantum fieri poterat, comestioni accederet. Hinc ipse Augustinus 10. Confess. c. 31. Hoc me, inquit, Domine docuisti, ut quemadmodum medicamenta, sic alimenta sumpturus accederam. Sed cum ad quietem satietatis ex indigentia molestia transeo, in ipso transitu insidiatur mihi laqueus concupiscentiae; ipse enim transitus voluptas est, & cum salus sit causa edendi, & bibendi, adiungit se tamquam pedissequa periculosa iucunditas, & plerumque praire conatur, ut eius causa fiat, quod salutis causa facere, vel dico, vel volo. His tentationibus quotidie conor resistere, &c. Quo autem fine licite percipiat voluptas sensibilis, docet idem Augustinus 4. contra Iulian. cap. 14. Alimentorum, inquit, sustentaculis indigemus. Si suauia non sunt, quae oremus sumuntur, nec sumi possunt, & nauseando saepe respuuntur, & perniciose sunt cauenda fastidia. Non solum ergo cibo, sed etiam cibi sapore indiget infirmitas corporis nostri, non propter exaturandam libidinem, sed propter tuendam salutem. Quod ipsum dixit Tullius. 1. Offic. Virtus, cultusque corporis ad valetudinem referantur, & ad viros, non ad voluptatem. Rursus concupiscentia non est à Patre, idest, à Deo, sed à Diabolo; prima Ioannis cap. 2. & exorta post originale peccatum in penam eiusdem; ergo est mala; ergo operari ex instinctu eius ad finem eius peccatum est; sed concupiscentia (ut pluries dictum est) non est aliud, quam appetitus voluptatis sensibilis, ut patet maxime per Augustinum 10. Confess. à cap. 30., & 4. contra Iulian. c. 14., & in omnibus operibus contra Pelagianos; ergo aliquid facere ex fine talis voluptatis peccatum est. Adeo autem mala est concupiscentia, ut propter eam trahatur peccatum originale in prolem, quia copula, etiam si non fiat propter concupiscentiam, sed tantum gratia propagandae proles, non potest fieri sine feruore eius, ut docent communiter Patres, & Scholastici. Si ergo tam magnum malum est concupiscentia, ut, quia ipsa accedit copulae, trahatur peccatum in prolem, quomodo potest copula, & quilibet actus fieri ob finem concupiscentiae, idest, carnalis voluptatis non esse peccata?

Præterea, ut arguit Augustinus 4. contra Iulianum cap. 2. Quando libido vincit, vincit, & Diabolus, quando libido vincitur, & Diabolus vincitur. Sed peccatum est vinci à Diabolo; ergo, &c. Rursus. Dum ceditur libidini generatur luxuria ex eodem Augustino eodem lib. c. 13.; ut enim subdit ipse c. 14. Ut non fiat malum excedendi, idest, luxuriandi, resistendum est malo concupiscendi. Sed actus, per quos generatur vitium luxuriæ

luxuriæ proculdubio mali sunt; ergo cedere libidini, id est, operari ex fine voluptatis sensibilis malum est. Quare videant Doctores Propositionis, contra quam disputamus, an ex frequente copula ob finem voluptatis generetur habitus ad eundem actum inclinans; si enim generatur, illa erit luxuria, quæ sine dubio vitium est. Si autem negant generari, conuincuntur ex principio illo certissimo, & vniuersali, quod ex frequentatis actibus fit habitus.

Postremo. Motus primò primi, id est, desideria indeliberata voluptatis sensibilis sunt mali, adeo ut Apostolus Roman. 7. dicat, non se operari illos, sed peccatum, quod habitat in carne sua, id est, concupiscentia; ergo consentire illis peccatum est; ergo intendere deliberatè finem voluptatis sensibilis in quocumque opere peccatum est.

Probatur tertio alia ratione naturali. Quia finis naturæ non est delectatio sensibilis, sed opus; ergo operari ad finem delectationis sensibilis est contra ordinem naturæ, atque adeo peccatum lege naturæ. Antecedens probatur. Quia natura non dedit animalibus facultatem ad edendum, aut cibos, ut delectentur in comestione, sed ut nutriantur, sicut etiam plantis ad eundem finem dedit alimenta. Aliter ægroti, qui non solum non delectantur, sed etiam stomachantur in cibo, operarentur contra ordinem naturæ, dum comedunt, atque adeo peccarent. Similiter non dedit animalibus potentiam generandi, aut semen, ut delectentur in actu seminationis, sed ad conservandam speciem per propagationem, ad quem finem dedit etiam semina herbis, plantis, & alijs non sensitiuis: posuit autem delectationem in comestione, & seminatione concomitanter, ne ægrè fierent illi actus, qui sunt necessarij ob bonum naturæ; ergo copula etiam inter coniuges ob finem voluptatis sensibilis est contra ordinem naturæ, atque adeo peccatum lege naturæ.

11. Ex quibus omnibus apparet, non solum à Sacra, & Christiana Doctrina, verum etiam à saniori Philosophia gentium exorbitasse Doctores, qui illā copulā ab omni culpa excusarūt, sicut eos, qui sumptionem cibi, & potus vsque ad satietatē percipiendæ gratia voluptatis iustificarunt (quod etiam damnatum est in eodem Decreto S. D. N. Propositione octaua) docentes enim, licitum esse expetere voluptatem sensibilem propter ipsam, Epicuri, vel Aristippi Doctrinam, quam omnis omnium gentium, ac seculorum damnauit honestas, in Ecclesiam Christi imprudentes inuexerunt.

Sed illud etiam cauendum, quod ex eorum sententia Pelagianorum fouetur error contendentium, concupiscentiam carnis, contra quam militat spiritus, esse bonum: si enim aliquis actus ex eius instinctu. i. ex fine sensibilis voluptatis, in quam illa inclinatur, elicitus non est ma-

est malus, sequitur, ipsam non esse malum, & vitium; nullus enim actus descendens de vitio potest non esse malus. Neque dici potest, in coniugibus propter nuptias actum libidinis reddi non malum: hoc enim adeo absurdum est, ut nec ipsum Iulianum Pelagianum acerrimum concupiscentiæ vindicem id dicturum fuisse putauerit Augustinus 4. contra Iulian. c. 2. *Neque enim, inquit, dicitur, si, in coniugibus bonam esse libidinem, in Sanctis autem, uel Virginibus, uel continentibus malum.* Quod enim ex natura sua malum est nullo modo potest reddi non malum; & nuptiæ non sunt ad laxanda concupiscentiæ fræna, sed ad eam in licitum modum restringendam, ut læpissimè, præcipuè in Libris contra Iulianum, & de Nuptiis, & Concupiscentia docet idem Augustinus.

C A P V T II

Soluuntur Argumenta pro copula licita inter Coniuges ob solam voluptatem.

1. **P** Rincipale fundamentum damnatæ sententiæ est, quod matrimonium ad duplicem finem fuerit à Deo ordinatum, idest, non tantum ad procreandam prolem, sed etiam in remedium libidinis; ergo, etiam si copula à Coniugibus exerceatur ob solam voluptatem, quam expetit libido carnalis, carebit omni peccato, tamquam adhuc tendens in debitum finem. Antecedens probant ex Apostolo prima Corinth. 7. *Propter fornicationem unusquisque suam uxorem habet, & unaquaque suum virum.* Et: *Nolite fraudare inuicem, nisi forte ex consensu ad tempus, ut vacetis orationi, & iterum reuertimini in idipsum, ne tentet vos Sathanas propter incontinentiam uestram.* Et: *Si se non continent, nubant; melius est enim nubere, quàm uri.* Addunt, & illud Christi Domini Matthæi cap. 5. 33. & cap. 19. 9. *Omnis, qui dimiserit uxorem suam excepta fornicationis causa, facit eam mæhari.* Potest etiam ea ratione probari; quia nisi asseratur ordinatio matrimonij etiam ad sedandum ardorem libidinis, sequitur, quod copula inter Coniuges ob solum finem voluptatis sit peccatum mortale, sicuti in solutis; quod non est asserendum. Quia autem, cum institutum est à Deo matrimonium in Paradiso Terrestri, nondum aderat libido carnis, quæ exorta est post peccatum (quod etiam notauit Augustinus 3. contra Iulianum cap. 26.) atque adeo dici non potest, tunc institutum in remedium libidinis, quæ non erat, ideo dicunt, extensum esse ab ipso Deo ad hunc finem post exortam libidinem: vel, quod

quod ex præscientia futuræ libidinis etiam ab initio institutum est in remedium illius. Gratianus autem 32. qu. 2. cap. 2. duplicem distinguit institutionem matrimonij, alteram in Paradiso, *ut esset, inquit, immaculatus thorus, & honorabiles nuptiæ, ex quibus sine ardore conciperent, sine dolore parerent*: Alteram extra Paradisum post exortam libidinem, *ut infirmitas prona in ruinam turpitudinis honestate exciperetur coniugij*; Et probat ex illo Apostoli mox relato: *Et iterum reuertimini in id ipsum, &c.* Qui ergo, inquit, propter incontinentiam in naturalem redire usum monentur, patet, quod non propter filiorum propagationem tantum misceri iubentur. Non tamen ideo nuptiæ mala iudicantur, quod enim præter intentionem generandi sit non est Nuptiarum malum, sed est ueniale propter nuptiarum bonum. Ex quibus patet, Gratianum non excusare à culpa veniali copulam inter Coniuges ob solam voluptatem, quamvis putet, matrimonium institutum etiam in remedium libidinis. Quæ duo quomodo cohereant, nec ipse explicat, nec Ego video. Sed, & cum dicit, Apostolum iubere Coniugibus, ut miscantur non tantum propter procreationem filiorum, manifestè fallitur, cum Apostolus id non iubeat, sed indulgeat: sic enim loquitur: *Hoc autem dico secundum indulgentiam, non secundum Imperium*. Et si illud iuberet Apostolus, non esset peccatum veniale illud exercere, quod tamen admittit Gratianus.

2. Respondetur, de illa extensione matrimonij non constare, multò minus de duplici institutione. Nam post peccatum non legimus nisi sententiam maledictionis Diuinæ ad Euam: *Multiplicabo conceptus tuos, in dolore paries filios*. Per quæ certè non significatur concessio copulæ inter Coniuges ob solum finem voluptatis. Nec potest dici, aut extensum, aut secundò institutum matrimonium, cum Deus dixit ad Noe Genes 9. *Crescite, & multiplicamini, & replete Terram*; nam, cum multa sæcula præterissent ante illam extensionem, vel institutionem, peccassent tunc temporis Coniuges, exercendo copulam ob solam voluptatem, fuissetque diuersitas quantum ad iura matrimonij inter Coniuges ante Noè, & post ipsum, quod certè non est dicendum. Verba ergo illa continet benedictionem Domini largientis fecunditatem Noè, & filijs eius, ut repararetur genus humanum, non extensionem, aut nouam institutionem matrimonij.

Quod verò Deus ante peccatum nuptias instituerit in Paradiso in remedium libidinis, quam præciebat futuram ex peccato, eo sensu accipiendum est, si tamen admitti debet, ut, scilicet, ex copula ordinata ad procreationem liberorum sedaretur etiam impetus libidinis, habereturque ex ea duplex effectus, proles, & libidinis temperies; non verò, quod instituerit exercendam copulam ad extinctionem tantum libidinis. Cum enim omnis actus ordinatus ad finem voluptatis sensibilis

bilis lege naturæ malus, vt cap p præcedenti probatum est, non est dicendum, Deum generaliter dispensasse in lege naturæ, maximè cum grauior sententia doceat, Deum in hac lege dispensare nec posse. Idem autem est habere pro fine extinctionem libidinis, ac habere pro fine voluptatem, ad quam inclinatur libido, & sine qua non quiescit, vt magis infra patebit num. 11. Igitur sedatio libidinis est effectus consequens copulam exercitam ad procreandos liberos, idque ex natura sua, quare propter hoc non erat opus speciali institutione, aut ordinatione Dei.

Fortè adducetur Chrysostomus hom. 3 de Verbis Isaïæ : *Vidi Dominum*, vbi manifestè videtur docere, mulierem datam in adiutorium homini ad sedandam libidinem : Volens enim ostendere, adulteros nullam habere excusationem de peccato suo; sic loquitur : *Verum hic quoque* (adulter) *dixerit aliquis, compellitur naturali concupiscentia: At non permittit elabi uxor, quæ illi sorte obigit, sed instat eripiens illi ueniam. Ob id enim matrimonium, & huius legitimus usus permittitur, ne quid horum excusare possit maritus. Hanc ob causam data est illi mulier adiutrix, vt effernerentem naturam coerceat, vt concupiscentiæ fluctus sedet.*

Respondetur Chrysostomum, vel intendere, quod non possit excusari adulter à grauitate peccati adulterij, qua quoties libidinis æstro perceretur, posset minori. i. veniali tantum culpa vxori coniugi, & sic euitare maius peccatum adulterij: vel altius, & sublimius, quod illa tantum de concupiscentiæ vi excusatio legitima sit, quæ ducit vsq; ad ducendam, cognoscendamque vxorem propter liberos procreandos, dicente Apostolo. *Si se non continent, nubant*; nam aliàs, vt Augustinus ait de Bono Coniugali cap. 10.: *Nullus perfectus querit habere filios, nisi spiritualiter*, ideoque, vt idem obseruat de Adulterinis coniugijs cap. 12. Apostolus non ait : *Si non habent filios, sed: Si se non continent, nubant*: atque adeo non prætendenda est vis libidinis vsque ad excusanda adulteria, cum in hoc statu perfectionis, & instante fine sæculi tantum excusare valeat consilium, siue voluntatem ducendæ, cognoscendæue vxoris ad procreandos liberos; si autem ultra pergat, frænanda est.

Ex verbis Apostoli non plus habetur, nisi, quod coniux teneatur reddere debitum Coniugi, etiam petenti ex sola libidine, & quod illud reddendo, non peccet. Ad summum, quod propter incontinentiam Coniuges potius debeant vti copula inter se, quàm extra; non quia hoc bonum sit, sed quia est minus malum, quàm adulterium. Et in hunc finem etiam referenda sunt verba Domini : Qui enim dimittit Coniugem, exponit eam periculo Mæchiæ, si illa continere non possit. Igitur nullo fundamento neque ex Scripturis, neque ex Patribus, neque ex ratione asseritur illa extensio, vel secunda institutio matrimonij.

3. Quantum verò ad illud, quod nisi asseratur illa extensio, sequitur,

cur, copulam inter coniuges ob solam voluptatem esse peccatum mortale. Respondetur, id non sequi; & affertur ratio, quare illa non sit mortalis ex Augustino libro de Bono Coniugali cap. 11. *Tantum*, inquit, *valet ordinatio Creatoris, & ordo creaturæ, ut in rebus ad utendum concessis, etiam cum modus exceditur, longè sit tolerabilior, quàm in eis, quæ concessæ non sunt, vel unus, vel rarus excessus; & ideo in re concessæ immoderatio coniugis, ne in rem non concessam libido prorumpat, toleranda est. Hinc est etiam, quòd longè minùs peccat quamlibet assiduus ad uxorem, quàm, vel rarissimus ad fornicationem.* In quibus verbis ea, ut patet, vis rationis adest; quia ex institutione matrimonij facta à Deo conceditur coniugibus mutua potestas in corpora quantum ad copulam, ideoque, si ea m exercent non ad debitum finem procreandæ prolis, sed ad percipiendam voluptatem, non utuntur re non concessa, sed immoderatè re concessa, & ideo non peccant mortaliter, sicut soluti, quibus non est concessa copula. Patet hoc in usu ciborum; qui enim habet licentiam vescendi paschalibus in Quadragesima, si ampliùs comedat, quàm necesse sit ad sustentationem corporis, non mortaliter, sed venialiter tantum peccat, nisi etiam notabiliter lædat valetudinem: Qui verò eam licentiam non habet, peccat mortaliter, etiam si parum comedat.

4. Fortè dicetur. Non est tradita potestas mutua coniugibus in corpora, nisi ad finem procreandæ prolis; ergo dum utuntur ea ad finem voluptatis excedūt limites potestatis; ergo nō utūtur re cōcessa, immo re nō concessa; ergo, ut possint excusari à mortali dicendum est, nuptias institutas etiam in remedium libidinis; quo posito, etiam à veniali excusabunt.

Resp., quòd limitatio illa *finis* non tollit à Coniugibus potestatem mutua in corpora quantum ad copulam, immo eam supponit, sed tantum inducit ordinem seruandū in copula, idest, : 1. referri ad procreandā sobolē, ut sit omnino inculpabilis. Quare ex carētia illius finis, seu ex inductione alterius tantum fit, ut sit usus immoderatus, seu, non legitimus rei concessæ, non verò, quòd sit usus rei non concessæ. Patet etiam hoc in cibis: Conceditur enim cibus, & potus ad nutriendum, nec tamen comedens ex solo fine voluptatis utitur re non concessa, sed immoderatè re concessa; quare peccat venialiter tantum, nisi notabiliter lædat suam salutem. Similitudo est Augustini lib. de Bono Coniugali cap. 16. ubi sic loquitur: *Quod est cibus ad salutem hominis, hoc est concubitus ad salutem generis; quod est autem in sustentanda vita illicitus cibus, hoc est in quaerenda prole fornicarius, vel adulterinus concubitus. Et quod est in luxuria ventris, & gutturis illicitus cibus, hoc est in libidine nullam prolem quaerente illicitus concubitus. Et quod est in cibo licito nonnullus immoderatio appetitus, hoc in coniugibus venialis ille concubitus.*

5. Sed fortè replicabitur: Non est inspiciendum, an mulier, cum qua initur copula, sit concessa, sed: an copula ipsa; sed hæc non conceditur, nisi ad suscipiendam prolem; ergo qui eam ob alium finem exercet, actum exercet non concessum; ergo peccat mortaliter.

Respondetur, Antecedens esse verum, quantum ad decernendum, an copula sit omnino inculpabilis: sed ad decernendum, an sit lethalis, an venialis, inspiciendum est, an illa, cum qua exercetur, sit concessa, nec ne: aliter nihil operaretur potestas mutua in corpora tradita coniugibus: si enim hæc aliquid operatur, profectò coniux exercens copulam, cum sua vitur re concessa; ex hoc autem sequitur, quòd, etiam si ea vitur ad percipiendam voluptatem, peccet venialiter tantum, quia, non vitur re non concessa, sed immoderatè re concessa. Sicuti ad decernendum, an comestio sit omnino inculpabilis, inspiciendum est, an sit ad finem sustentandę vitę, & non plus, quàm illi fini sufficiat; sed ad decernendum, an sit lethalis, vel venialis, inspiciendum est, an sit de cibis concessis, an non. Quare Consequens, quod inferitur, verum est, scilicet, exerceri à coniuge actum non concessum, quando exercet copulam propter voluptatem, immo id est, quod nos contendimus in hac quæstione. Sed ultimum, quod inferitur, i. cum peccare mortaliter, falsum est, neque ex antecedentibus benè inferitur; potest enim fieri actus non concessus in re, vel de re concessa.

Adhuc dicetur: Augustinus 4. contra Iulianum cap. tertio in fine, excusat à mortali coniuges exercentes copulam ex ardore libinis propter Sacramentum nuptiarum Christianarum. Sic enim loquitur: *Si voluptas vicerit, & propter seipsam, non propter filios propagandos fieri aliquid extorserit, veniale peccatum sit propter nuptias Christianas; ergo non ideo excusatur à mortali illa copula, quia est usus rei concessæ, licet immoderatus.*

Respondetur, non ex vi Sacramenti nuptiarum excusari illam copulam à mortali, aliter in Hebræis, & Gentibus, in quibus nuptiæ non sunt Sacramentum esset mortalis, & per Sacramentum Ecclesiæ laxarentur fræna libidini, & daretur largior facultas exercendi venerea, quod nullo modo est dicendum, quinimo virtute illius Sacramenti creditur donari coniugibus, non tantum fecunditas, sed etiam castitas conjugalis, vt, scilicet, non tantum non adulterent, sed etiam continenter seipsis vtantur ad finem tantum procreandę prolis. Augustinus autem memorat ibi nuptias Christianas, quia Christianis, & inter Christianos loquebatur.

Potest tamen saluari illa extensio, quam dicunt, matrimonij in remedium libidinis in hoc sensu, quòd, scilicet, exorta libidine post peccatum, matrimonium ultra procreationem prolis, sortiatur etiam effectum

fectum satiandę libidinis, quem antea non habebat, & quod possit exerceri propter finem libidinis culpa tantum veniali, & reddi debitum absque vlla culpa. Nullo verò modo ita est intelligenda, quasi licitè possit intendi solus finis satiandę libidinis.

6. Ad loca adducta ex Apostolo, Respondetur singillatim. Ad primum dicitur, illum esse consilium datum incontinentibus ad vitandum maius malum fornicationis, adulterij, &c. propter quod etiam dicitur *Quod si se non continent, nubant.* Vt enim ait Augustinus de adulterinis coniugijs cap. 12. *Illi infirmitati voluit Apostolus subueniri honestate nuptiarum; Non enim ait: si filios non habent, nubant, sed; si se non continent, nubant.* Ex quo deducit idem Augustinus de Bono Coniug. cap. 10., quod modò ratio nubendi debeat tantum esse periculum incontinentię, non desiderium suscipiendi liberos; nam modò, vt ipse subdit, nullus perfectus quęrit habere filios, nisi spiritualiter. Idem habet lib. de Sancta Virginitate, cap. 9. Hinc coniuges ex consensu continentes incomparabiliter laudantur supra generantes liberos.

7. Sed dicitur: Si ad vitandam incontinentiam est nubendum, etiam ad eundem finem erit exercenda copula inter coniuges, quamvis non intendatur susceptio liberorum; nam ideo nubitur ad vitandam incontinentiam, vt per copulam nuptialem frænctur libido à fornicationibus, & adulterijs; ergo, si nubere ad euitandam incontinentiam nullum est peccatum, neque erit peccatum copulari coniugi ad eandem vitandam, etiam si non intendatur susceptio liberorum.

Respondetur, Apostolum non dicere: *Si se non continent, copulentur, sed: nubant.* In voluntate autem nubendi includitur essentialiter intentio suscipiendi ordinatè liberos, aliter non esset voluntas nubendi, sed fornicandi. Nuptię quippe essentialiter ordinatę sunt ad ordinatam susceptionem liberorum. Vult ergo Apostolus, vt qui se non continent, nubant, non quasi intendendo pro fine primario extinctionem libidinis per copulam, immo talis finis debet esse ordinata susceptio liberorum, sed pro secundo, seu consequente primarium, seu pro causa non finali, sed excitante, & impulsiva iuxta morem loquendi Iuristarum, quia ex copula exercita ad procreationem prolis sequitur etiam extinctio libidinis; Cum ergo dicitur: *ergo si nubere ad euitandam incontinentiam nullum est peccatum, sequitur, &c.* Respondetur. Quod nubere propter illud tanquam finem adæquatum, vel primarium, peccatum est; tamquam propter effectum consequentem copulam ordinatam ad susceptionem filiorum, non est peccatum.

Dictum Christi Domini solum retrahit viros à dimissione Coniugum, quia exponunt eas periculo Mæchię, quę est grauius peccatum, quam petitio copulę a coniuge ob solam voluptatem, non verò iustificat à peccato hanc copulam.

Sff 2

8. Su.

8. Superest modo explicandum : Si petitio copulę ob totam voluptatem est veniale , an reddere debitum coniugi ex tali fine petenti sit peccatum?

Et omnino Respondendum negatiuè . Nam Apostolus non indulget, sed præcipit reddere debitum prima Corinth. 7. *Vxori vir debitum reddat, similiter autem, & vxor viro. Vxor sui corporis potestatem non habet, sed vir : Similiter autem, & vir sui corporis potestatem non habet, sed vxor.* Nec audiendus est Theophylactus, hæc verba Pauli explicans de debito beneuolentię , & de potestate quantum ad non faciendam alteri copiam sui sexus; nam hæc explicatio non consonat verbis sequentibus Textus : *Nolite fraudare inuicem, nisi fortè ex consensu ad tempus, & iterum reuertimini in idipsum, ne tentet vos Sathanas propter incontinentiam vestram.* Super quem locum potest videri Lyranus . Ergo Apostolus præcipit reddi debitum, peccatum autem præcipi non potest; ergo non est peccatum reddere debitum; immo est actus iustitię , quia datur coniugi, quod ei debetur, vnde & *Debitum* vocatur . Hinc Augustinus de Bono Coniugali cap. 10. *Debitum non exigere, sed reddere coniugi, ne fornicando damnabiliter peccet, ad personam pertinet coniugalem.* Et cap. 6. *Debent sibi coniugati non solum ipsius sexus sui commiscendi fidem, liberorum procreandorum causa, verum etiam infirmitatis inuicem excipienda ad illicitos concubitus euitandos mutuam quodammodo seruitutem; ut, & quod non filiorum procreandorum causa, sed infirmitatis, & incontinentię causa expetit, non sibi alterutrum negent.* Præterea . Negare debitum coniugi vocatur ab Apostolo *fraus* ibi: *Nolite fraudare inuicem;* ergo tantum abest, vt reddere debitum coniugi sit peccatum, quod potius non reddere peccatum est.

9. Probatur quoque ex verbis supra allatis Christi Domini, prohibentis viro dimittere vxorem, eo quia facit eam mæchari: facit autem eam mæchari etiam retinens, nisi reddat debitum etiam petenti ex libidine; ergo tenetur reddere debitum etiam ex libidine petenti eadem necessitate, & ratione, qua tenetur non dimittere; sola autem causa fornicationis excipitur, quia, vt ait Augustinus de Adulterinis coniugijs c. 3. *Tunc non ipse dimittendo facit adulteram, sed dimittit adulteram.* Quare reddere sic debitum coniugi, est etiam actus charitatis, dum fit ex fine subtrahendi coniugem à periculo mæchię . Quod docet Augustinus de Bono Congali cap. 7. *Reddere, inquit, debitum coniugale nullius est criminis, exigere autem ultra generandinecessitatem, culpa venialis.* Cauere autem debet charitas coniugalis, ne, dum sibi querit, vnde amplius bonoretur, coniugi faciat, vnde damnetur, id est, debet coniux ex charitate coniugali pati iacturam honoris amplioris ex continentia, ne aliter coniux ruat in mæchiām .

10. Sed

10. Sed potest hic obijci . Quia si coniux, petens, & exercens copulam ex libidine peccat, reddens videtur cooperari peccato petentis; qui autem cooperatur peccato alterius proculdubio peccat; ergo peccat coniux reddens debitum petitum ex libidine .

Respondetur, copulam non esse vnicam actionem à duobus factam, sed actionem, & passionem, vel, si mauis, duas actiones coniunctas: potest autem actio esse bona, & passio mala, vt patet in passione Christi, de qua dicitur : *Actio displicuit, passio grata fuit*, & in passionibus martyrum; & similiter passio mala, & actio bona, vt patet in Iudice, vel etiam Deo iuste puniente damnatos, & damnatis impatienter tolerantibus . Quòd autem duarum actionum, etiam coniunctarum, vna possit esse bona, altera mala pro diuersitate finium, & legum agentium, indubium est . Neque Christus cooperatus est peccato Iudæorum, quia voluntarie passus est; ergo quamuis coniux petens ex libidine peccet, non sequitur, vt peccet reddens tamquàm cooperans peccato illius; nam, vt supponitur, nō reddit ex libidine, sed ex iustitia, vel ex charitate. Sicuti soluens vsuras non peccat, sicuti is, qui eas accipit; nā hic accipit ex auaritia, & cōtra iustitiam; ille verò soluit ex fidelitate, quia promissit. Quare de tali copula potest dici, quod in facto Lucretiæ Romanæ, stuprum per vim perpeffe, dictum à celebri oratore refert, & laudat Augustinus 1. de Ciuit Dei c.8. *Duo fuerunt, & adulterium vnus admisit*: Duo copulantur, & vnus tantum peccat.

11. Tandem reprobanda est opinio, frequentior facta post decretum SS. D. N. Innocentij XI., qua excusatur ab omni culpa copula inter coniuges non ad finem generandi, si fiat in remedium libidinis, ne ruat in crimina peiora, distinguēs hūc finē à fine percipiendæ voluptatis, quia aliud est, inquit, quies, seu sedatio libidinis, aliud perceptio voluptatis, licet ex hac perceptione sequatur illa quies: quæ insuper hanc vult esse mētem Apostoli suadentis nuptias, & copulam propter fornicationem, & incontinentiam 1. Corint.7.

Hæc opinio est omninò reiicienda, siuè non possint illi duo fines intentione distingui, siue etiam possint . Etenim eo fine exercere copulam cum coniuge, vt quiescat ardor libidinis, etiam cum addito, ne in peiora feratur, id ipsum est cedere libidini, operari ex instinctu eius, & obedire concupiscentijs carnis, quod vetat Apostolus Rom.6., immo pascere illam, vt velexaturata, vel lassā quiescat. Quo pacto omnium vitiorum actus licitè exerceri poterunt ad tollendam, vel minuendam inclinationem, quam secum ferunt ad mala, ne trahant in peiora: licebit appetenti vindictam ferire inimicum, ne occidat: licebit auaro furari paulum, ne plus rapiat. Assumptum probatur . Nam quælibet inclinatio, siue naturalis, siue acquisita est ad sui quietem, quam

quam non aſſequitur, niſi adepto bono, vel fine, ad quem inclinatur. Præclarè enim Auguſtinus epiſt. 119. ad Ianuarium: *Non aliud*, inquit, *appetunt corpora ponderibus ſuis, quàm requieſcere à motibus ſuis. Nam corpus tamdiu nititur pondere, donec ad locum, quò nititur, veniens, conquieſcat.* Lib. etiam 19. de Ciuit. cap. 12. & 13. altiffimè, & elegantiffimè oſtendit, omnia expetere quietem, & pacem. De habitu verò omnes Philoſophi, ac Theologi docent, quòd inclinatur per modum naturæ; ergo intendere in operatione, ad quam fertur inclinatio, quietem inclinationis, eſt operari ſecundùm illam; ergo laxare inclinationem libidinofam in ſuos actus, vt percepta voluptate quieſcat, idipſum eſt operari ex inſtinctu eius, & obedire illi; ſicut, ſi febriciens biberet ad extinguendam ſtim, quam cauſat ipſa febris, operaretur ex inſtinctu febris; ergo non eſt compellere libidinem, quòd facere iubemur; ridiculè enim, ni fallor, aliquis ſinens graue peruenire ad centrum, quò tēdit, diceret, ſe compellere grauitatem eius, quia intendit, vt poſt peruentiōem quieſcat. Quòd autem additur, per illam copulam retineri libidinem, ſeu, quietem illi dari, ne feratur in grauiora, hoc non eſt ab omni illam abſoluere malo, ſed eligere minus malum præ maiori, quòd in omni inclinatione vitioſa fieri poteſt, & tamen quilibet actus deſcendens de vitio vitioſus eſt: ſicuti, ſi motus lapidis deſcendentis detineatur à corpore intermedio, ne feratur uſque ad centrum, non ideo motus ille non fuit ex grauitate. Ita, ſi aliqua continentia ratio reuocat coniugem à profundiore gurgite carnalium voluptatum, non ideo libidini non ſeruit, cum ad eam inſtar ferocis belluæ cicurandam cum coniuge copulam exercet. Sed vt ait Auguſtinus 1. de Ciuit. cap. 25. *Nullo modo hoc faciet animus, vt conſentiat libidini carnis ſuæ, qui Deo potiùs eiusque ſapientia, quàm corporis concupiſcentia ſubiectus eſt.* Et: *Domina- tur iniquitas, dum non innocentia, ſed potiùs peccata eliguntur.* Et: *Mens Chriſtiana, quæ in Deo ſuo fidit, in eoque ſpe poſita, eius adiutorio nititur, numquam quibuslibet carnis voluptatibus ad conſenſum turpitudinis cedit.*

12. Egregiè igitur idem Auguſtinus 4. contra Iulianum cap. 14. *Amor edendi, non edendo, ſed continendo eſt comprimendus.* Et vniuerſaliter: *In quibuslibet rebus talis (libidinofus) domandus, & ſanandus eſt appetitus.* Et loquens de deliderio ſuauiſ odoris: *Numquid, ſi aliquis id deſiderauit, ſatiare debet iſtam libidinem, non frænare?* Reuera enim nullum vitium cohibetur, dum laxatur in ſuos actus, immo, licet ad modicum quieſcat, nutritur, & roboratur, quòd maximè in Veneris vitio apparet: laxantur igitur libidini fræna, vt erumpat in eos actus, à quibus eſt cohibenda; non enim cohibenda eſt tantùm à maioribus exceſſibus, ſed à quolibet actu; quia non ſufficit ad virtutem facere minus malum, ſed facit bonum habentem eam: neque eſt ſanus, qui minus egrotat

tat, sed qui nullo modo; igitur non virtutis, sed libidinis est consentire illi ad actum suum, etiam ne feratur in grauiorem; cumque non supponatur semper, libidinem ferri ad grauiora, puta, ad adulterium, vel ad alia, sed simpliciter expetere voluptatem, sequitur, quod ex toto, & simpliciter consentiatur illi, & quod respectus ille vitandi grauiora sit mera excusatio ad iustificandam libidinem. Quamuis autem post voluptatem perceptam sequatur quies, quæ utique bona est, quatenus cessat instinctus ad nouum actum, non sunt tamen facienda mala, ut inde eueniant bona Rom.6. Sed ex hoc apparet, hanc opinionem repugnare in terminis, atque adeo destruere seipsam. Si enim quies libidinis, quæ tamquam finis ex perceptione voluptatis attenditur, bona est, certè instinctus libidinis, & actus, ad quem inclinatur, malus est; quomodo ergo faciendus est actus libidinis, ut quiescat libido? Hoc certè est facere idipsum, quod faciendum non est, & laxare libidinem ad ea, à quibus est cohibenda: immo facere malum, ne fiat malum, quod implicat.

Tandem: vel generaliter, & ex se licet sumere voluptatem sensibilem, ne libido feratur in peiora, vel tantum coniugibus licet copula, ne ruant in adulteria. Primum non potest dici: aliter etiam solutis liceret mollities, vel fornicatio, ne ferrentur in adulteria, incestus, &c. Vniuersaliter autem, omne malum est fugiendum, & non tantum grauius; & actus ex se malus, sicut non amittis suam naturam, ita nec malitiam, ex eo quia refertur in bonum finem. Neque secundum; quia actus factus ex instinctu libidinis est secundum se malus; quod autem est secundum se malum nulli est licitum; neque verò nuptiæ sunt ad laxanda frena libidinis, sed ad eam in licitum usum ordinandam, id est, ad propagationem filiorum.

Fortè dicetur: potest à coniuge exerceri copula non ad quietandam libidinem, sed ad cauendum ab adulterio; ergo tunc non operabitur ex instinctu libidinis, neque ei cedit; ergo ruunt omnia, quæ dicta sunt. Respondetur, quod velle quietare libidinem absolute, non est operari ex instinctu eius, immo contra illum, ut patet in ijs, qui per carnis mortificationes illam cohibere conantur: sed velle quietare eam per copulam, hoc ipsū est operari ex instinctu eius, quia ipsa libido expetit copulam, & ideo talis copula tantum secundum veniam permittitur ab Apostolo. Sed replicabitur. Libido expetit copulam propter voluptatem, sed à coniuge expetitur ad cauendum adulterium; ergo non ex libidine, sed ex ratione: expetere autem voluptatem ob bonum finem non est illicitum; ergo illa copula non est illicita. Respondetur primò, id esse contra Apostolum, qui tantum secundum veniam indulget coniugibus copulam propter incontinentiam, scilicet, ad cauenda adulteria, & grauiora crimina carnis. Secundo. Licitum esse expetere voluptatem
alia:

aliàs non prohibità, quando finis honestus mouet ad eam expetendam, vt quando capitur aliqua voluptas ex necessitate conseruandæ salutis. At in proposito, omnis voluptas venerea non ordinata ad finem procreandæ prolis est prohibita, vt probatum est. Rursus, & principaliter; ad exercendam copulam cum coniuge propter cauendum adulterium non mouet nisi ardor libidinis; nam cum adulterium possit alijs medijs caueri, si eligitur copula propter ip̃u cauendū, tūc mouetur cōiux ex stimulo libidinis, cui resistere, vel non potest, vel non vult; ergo tunc non honestas cauendi adulterij mouet rationem ad eligendam copulam, atque adeo, neq; hæc honestatur ex illo fine, sed copulæ expetitæ ab ardore libidinis, atque adeo inhonestæ, ac libidinosa circumdatur velamen cauendi adulterij; non enim tunc ratio mouet appetitum, vt, cum sumitur cibus ad seruandam vitam, sed libido rapit rationem, quæ ei cedens obtendit in hac turpi seruitute finem honestum cauendi adulterij; ergo planè non redditur licita illa copula, quatenus cautio mali, sed eligitur minus malum præ maiori, & ceditur libidini.

14. Quòd autem opinatur Sanchez cum alijs, tunc saltem licere coniugi copulam petere, quando nullum aliud adest remediū incontinentiæ frænandæ, ex dictis apparet omnino tolerabile non esse: probatum est enim, solum copulam ad procreandos liberos licitam esse, quia hæc non seruit concupiscentiæ, sed ea benè vtitur: quæ autem sit, vel voluptatis percipiendæ, vel frænandæ libidinis causa, concupiscentiæ seruit, atque adeo natura sua mala est, nulloque fine, aut circumstantia honestabilis. Neque à Theologis cognoscitur alius motus concupiscentiæ ineluctabilis, nisi tantum qui dicitur primò primus; ceteri ex auxilio Dei cum libertate arbitrij comprimì possunt, nisi tales sint, qui ad infantiā perducant, qui consequenter liberi non sunt, vt ait D. Th. 1. 2. q. 76. a. 7. Vt autè dictū est, remediū incontinentiæ nō potest esse actus incōtinētię. i. experimentū voluptatis, ad quā inclināt libido: sicut in febrientibus remediū febris, quæ causat sitim, non est potus aquę, ad quam calor febrilis inclināt, sed abstinētia ab aqua; & oppositum facere est velle, vt effectus mali sit remediū eius, & medela sit morbo id quod morbus morbosè vtique expetit. Nullo igitur modo expletio libidinis est remediū eius, maximè quantum ad finem excusandi a peccato; & cauendum est, ne oppositum putare descendat de morbo libidinis, sicut putare, quòd potus aquæ expellat febrim, descendit de morbo febris, cui libidinem assimilāt Ambrosius lib. 4. in c. 4. Lucæ. Nec, quantum arbitror, piè admittitur casus, in quo nullum possit esse remediū incontinentiæ, nisi actus incontinentiæ. Deus enim, vt ait Apostolus 1. Corinth. 10., non patitur nos tentari supra id, quod possumus. Et ieiunia, aliæque carnis mortificationes valida sunt remedia

dia contra carnis libidinem, & his utebatur Apostolus, cui in remedium elationis datus erat stimulus carnis, proinde dicens: *Castigo corpus meum, & in servitutem redigo*. Omniaque potius ferenda sunt, quam peccatum, etiam veniale committendum. Si autem non tantum coniugem, sed quemlibet hominem urgeat stimulus carnis omnino ineluctabilis, quod, ut dixi, tantum in motibus primò primis contingere solet, excusaretur à culpa libidinis in opere libidinis; non ex ratione medelæ .i. actus libidinosi facti, id enim non esset medela, sed eruptio morbi voluntariè admissa, sed ex vi morbi non admittentis medelam, ut lib. 1. de Actibus Humanis a c. 13. vsque ad 17. dictum est; quòd, scilicet, actus mali ex necessitate facti non imputantur ad culpam.

Mens Apostoli superius est explicata; permittit enim copulam coniugibus propter incontinentiam tamquam minus malam, non tamquam licitam .i. omni culpa carentem. De qua re, ultra ea, quæ ex Augustino allata sunt, legendus est etiam Gregorius c. *Nervi* dist. 13. Quare mirandum est, quòd sectatores oppositæ sententiæ illis Pauli verbis nitantur.

15. Occurrit modò dubium; an sicut copula ob solam voluptatem est venialis tantum, ita sit etiam veniale tantum in tali copula effundere semen extra vas? Quod dubium præcipuè locum habet, cum illa exercetur cum grauida, vel sterili, cum quibus nulla adest spes concipiendæ prolis. Videtur enim quod sic. Quia in tantum videtur mortalis emissio seminis extra vas, inquantum est contra procreationem filiorum, quæ est finis copulæ nuptialis. Ideo enim rem detestabilem faciebat, & percussus à Domino Genesis 38. refertur Onan ille, qui semen fundebat in terra, quia spem concipiendæ prolis abrumpebat; ergo, si est tantum venialis copula inter coniuges, non exercita ob finem prolis, videtur etiam esse venialis illa emissio, maxime quando nulla adest spes prolis concipiendæ; immo tunc stultè videretur emitte intra vas, quia ad finem, qui creditur impossibilis.

16. Sed id nullo modo est admittendum, ne paulatim eò vsque delabamur, ut concedamus, esse tantum venialem mollietatem in coniugibus ad finem exaturandæ libidinis, ne in adulteria prorumpat. Si enim est tantum veniale emitte semen extra vas, quid refert, an libido exerceatur intra, vel extra? Igitur copula tantum permittitur coniugibus secundum veniam ad finem temperandæ incontinentiæ, non verò mollietatis; hæc enim non est copula; ergo eadem ratione non permittitur ipsis emissio seminis extra vas etiam in illa copula, quia emissio pertinet ad copulam tamquam terminus eius; ergo quando fit extra vas non pertinet ad copulam; ergo neque secundum veniam id indulgetur, sed est omnino culpa læthalis. Nec refert, quòd in copula cum sterili

T t t

non

non habeatur spes prolis; nam, siue cum tali spe, siue absque illa, copula tantum ob finem voluptatis permittitur coniugibus secundum veniam; & cum hæc copula permittitur, manifestum est, non exigì, vt habeatur spes prolis concipiendæ; quare non est in eo facienda vis. Itaque Onan, ille non tantum in eo peccabat, quod spem prolis præcideret, sed etiam, quia semen fundebat in terra.

Ex dictis hucusque sequitur, etiam oscula, & tactus in coniugibus ad finem percipiendæ voluptatis sensibilis esse peccata, immo esse peccatum delectari de copula præterita, vel futura apprehensa: delectari, inquam, non per simplicem mentis approbationem propter honestatem suscipiendæ, vel susceptæ prolis, sed delectatione sensibili, & venerea; nam id proculdubio est actus, vel effectus libidinis, quæ vitium est; omnis autem actus, vel effectus descendens de vitio vitiosus est; neque enim tunc qui delectatur vititur bene malo libidinis. i. ad procreationem filiorum, immo seruit illi; quod cum sit peruersum, atque deordinatum, vt, scilicet, ratio quæ est superior, seruiat inferiori. i. sensui peccaminosum est; quia non sicut necessaria est copula ad procreandam prolem, quo vno fine illa honestatur, ita necessaria est delectatio venerea de eadem, siue facta, siue facienda, immo hæc omnino descendit de morbo libidinis inclinantis in voluptatem. Mirum fortè videri possit, vt, cum coniugibus liceat cum delectatione utique venerea exercere copulam, non liceat eisdem de eadem recogitata, vel apprehensa venereè delectari; sed, ni fallor, adducta ratio id conuincit.

17. Simile est de delectatione sensibili edendi, & bibendi, de qua ad similitudinem delectationis venereę sepè loquitur Augustinus. Si enim votum de perpetua abstinentia à carnibus, & lacticijs, excepto tempore infirmitatis, quod habent Regulares Minimi, extenditur etiã ad delectationes internas, ad quas certè extenditur virtus temperantiæ, non licet ijs recuperata valetudine delectari sensibilibus de comestione carnum, & lacticinorum facta tempore infirmitatis, quamuis illa comestio, & delectatio pro suo tempore non fuerint illicitæ; quia necessitas, quæ excusabat in opere, non excusat in delectatione, in qua non adest. Hinc Augustinus monet in Regula: *Nec cibi eos teneat voluptas iam vegetatos, quos necessitas leuarat infirmos.* Hæc, an censenda sint noua, necio; puto tamen esse vera, atque adeo secundum rem antiqua.

F I N I S.

I N D E X

R E R V M.

Librum, vel Elucubrationem, Caput, Numerum marginalem, & Paginam designans.

A



ABATIS Panorm. dictum, quod ad substantiam electionis pertineat esse ex pluribus, ideoque hac ratio ab ipsa per consuetudinem tolli non possit. Lib. 2. cap. 11. num. 1. pag. 142.

ABIMELECH non imputatur ad culpam traductio uxoris Abrahæ in domum suam, quia ex ignorantia inuincibilifecit. Lib. 1. cap. 13. nu. 2. pag. 51. Sicut nec Pharaoni Regi Egypti. Voluntas tamen amborum fuit moraliter mala, & mala fuisset copula, & propterea impedita à Deo. Lib. 3. cap. 43. nu. 14. pag. 370. Ideo non propriè eos penituit de illa voluntate, sed indignati sunt aduersùs Abraham, qui videbatur causa erroris eorum. Elucubratio 1. cap. 4. num. 28. Eadem ratione indignatus est Abimelech Rex Palestinorum aduersùs Isaac, & Iacob aduersùs Laban: ibidem.

ABRAHAM non minorem continentiam habuit in dispositione animi, ac pleque Calibes. lib. 3. cap. 44. nu. 9. pag. 378.

ABSTINENTIA à peccatis ex timore gehennæ non est mala, & conducit ad habenda minora peccata, et vitadū grauiiores penas. Lib. 1. c. 8. n. 5. p. 28.

ACADEMICI viuebant ex probabili, omnem certitudinem etiam sensus denegantes. Elucub. 1. cap. 2. nu. 10. pag. 433. Quare de omnibus dubitabant, non dubio ex pura nescientia, sed ex contrarietate rationum pro utraque parte contradictionis, ex hac enim causatur propriè dubium. Cap. 3. nu. 3. pag. 436. Quidquid non erat certum appellabant probabile, etiam si esset lenis credulitas. Cap. 2. nu. 10. pag. 433. Eorum sectam quadamtenus Probabilistæ inducunt in Ecclesiam Christi. Cap. 3. nu. 3. pag. 437.

ACCEPTIO boni æqualis, vel inferioris non est propriè dicenda electio, quia non est ex vi consultationis, quæ non est, nisi de bono meliori, sed est ex libertate voluntatis. Lib. 2. cap. 12. & 13. pag. 143.

ADAM non habuit immoderatum affectum erga Euam, antequam transgre-

INDEX RERV.M.

deretur præceptum Domini, nec prauit ipſum futurum cauſam ſui damni, nec opinatus eſt tale damnum futurum leue; omnia hæc volūtariè dicuntur. *Elucub.* 1. cap. 5. nu. 23. In Adam, & Euam non poterat cadere opinio in ſtatu innocentia. *Ibidem* cap. 1. nu. 3. pag. 422.

ACTVS humanus eſt, qui dependet à ratione, & voluntate, & hoc ſufficit. *Lib.* 3. cap. 1. nu. 7. pag. 227. Quæ dependentia nihil eſt ſuperadditum ipſi aſſui *ibidem*, & nu. 8. pag. 228. Eſt bonus, vel malus moraliter etiam ex neceſſitate faſtus: *ibidem* n. 3. pag. 225., & cap. 43. nu. 14. pag. 370. Non tamen tunc imputatur ad culpam, quod probatur fuſſimè *lib.* 1. cap. 13. per totum pag. 49., & explicantur loca Auguſtini inducta in oppoſitum, cap. 14. pag. 54., nec non Hieronymi, & Bedæ cap. 15. pag. 65.

Aſſus naturalis eſt inter formam, & formam, moralis, ſine humanus inter finem, & finem. *Lib.* 3. cap. 23. nu. 3. pag. 293.

Habet bonitatem, & malitiã ex obiecto, non quia hæc præexiſtant in obiecto, & ab eo deriuentur in aſſum, quando obiectum eſt res ad extra, ſed quia illa habet, quatenus proſequutio, vel fuga obiecti; quod fuſè probatur *lib.* 3. de *Aſſibus* cap. 19. pag. 276.

Aſſus autem internus habens pro obiecto aſſum externum recipit propriè ab eo bonitatem, vel malitiã, ita vt ideo malus ſit ille aſſus internus, quia malus eſt externus, in quem fertur: eodem *Lib.* & *Cap.* nu. 3. pag. 277., quod etiam fuſè probatur cap. 48. à nu. 6. per totum, & cap. 49. ſequenti reſpondetur argumentis in contrarium. Datur aſſus externus, qui nullum habet obiectum à ſe diſtinctum 281.

In eodem ſenſu aſſus habet bonitatem, & malitiã ex Fine, & Circumſtan- tijs; pro quo vide verb. *Finis*, & verb. *Circumſtantia*.

Aſſus externus non eſt culpa diſtincta ab interno *lib.* 3. cap. 43. n. 2. pag. 363. quod fuſè ibi probatur ex Scripturis, Patribus, & ratione. Nec habet peculiarem bonitatem, vel malitiã moralem, ſed vna eſt culpa, & vna moralitas vtriuſque aſſus: *ibidem* nu. 10. pag. 368. Sunt tamen plures aſſus culpabiles, & morales: *ibidem* nu. 8., & nu. 10. Habet tamen aſſus externus peculiarem bonitatem, & malitiã naturalem: *ibidem* nu. 14. pag. 369. Propter quod habens aſſum internum, & externum ſimul habet maius meritum, & præmium, maiuſque demeritum, & panam extenſiue: *ibidem* nu. 17. pag. 372. & cap. 44. à nu. 5. pag. 375. Non eſt maior charitas, aut alia virtus in habente aſſum externum reſpectu eius, qui illum non habet, quando ille ex ſola impotentia non habetur: *ibidem* cap. 44. num. 9. pag. 378.

Aſſui externo bono ex obiecto, quamuis mala intentione faſto ſolet retribui à Deo præmium temporale: probatur fuſè ex Scripturis, & ratione *lib.* 3. cap. 32. à num. 6. pag. 320.

Aſſus infidelium nõ ſemper nec eſſe eſt referri in prauum finem aſſuatiſer, vel

vir.

INDEX RERVM.

virtualiter, sed bene habitualiter; proindeque infidelium opera habitualiter tantum possunt dici omnia mala; quare nec tot sunt culpa distincta, quot opera. Lib. 3. cap. 32. nu. 10. pag. 324. & hæc videtur esse mens Augustini docentis, opera infidelium esse mala: ibidem. Qui non ideo vocat ea mala, quia non sunt supernaturalia. Ibidem nu. 9. pag. 323.

Si actus externus est prohibitus, etiam volitio efficax, & desiderium eius est prohibitus lib. 3. cap. 44. num. 7. pag. 376.; & fusius cap. 46. à nu. 6. pag. 383., etiam si prohibitio actus externi sit ex sola lege positiva cap. 50. nu. 4. pag. 405. Immo etiam simplex complacentia est mala, quando actus externus est malus lege naturæ, quod probatur c. 47. per totum, pag. 385., & cap. 48. per totum, pag. 389. Et est mala mortaliter, si actus externus est malus mortaliter: ibidem. Sed si actus externus est malus lege positiva, simplex tantum complacentia de eo non est mala. Cap. 50. per totum.

Si actus aliqui puerorum procedant à ratione, & voluntate possunt dici morales. Lib. 3. cap. 2. num. 1. ad 1. pag. 229.

Idem actus externus potest de non malo fieri malus lib. 3. cap. 37. nu. 1. pag. 339. Immo idem actus internus voluntatis: ibidem nu. 2. non obstante, quod bonitas, & malitia moralis conveniunt per se actui humano cap. 38. à nu. 3. pag. 342. Non tamen potest sine aliqua mutatione entitatis fieri de non culpabili culpabilis. Cap. 37. à num 3. pag. 340.

Actus indifferens in individuo dari non potest, idest, consideratis omnibus, circa quæ versatur, vel versari debet, lib. 3. cap. 34. per totum, pag. 327. Neque etiam per accidens, nisi supponatur, non esse illicitum usum Probabilitatum, quæ suppositio videtur falsa. Cap. 36. per totum.

Idem actus non potest absolute, & simpliciter esse bonus simul, & malus. Lib. 3. cap. 31. num. 1. Actus tamen externus consideratus præcisè ex obiecto potest esse bonus, licet ab actu interno referatur in malum finem. Eodem, cap. num. 6. pag. 313., & cap. 32. num. 5. pag. 319. An intentio, vel electio possint esse bona ex fine, mala ex medijs, vel è contra, vide verb. Intentio, & verb. Electio.

Actus humanus potest habere simul plures bonitates, et malitias specie diuersas. Lib. 3. cap. 38. num. 6. pag. 344., & cap. 28. num. 1., & 4. Actuum humanorum alij sunt boni, alij mali moraliter. Lib. 3. c. 18. per totum p. 274.

Actus non quidquid habet habet ab obiecto, sed bene in ordine ad obiectum. 3. cap. 20. num. 3. pag. 283.

Actus naturalis per se, et essentialiter est bonus, vel malus naturaliter. Lib. 3. cap. 28. num. 2. pag. 342. Ex quo deducitur etiam per se convenire actui humano, ut sit bonus, vel malus moraliter: ibidem, & cap. 34. num. 6. pag. 330.

Actus neuter, idest, nec ad media, nec ad finem, quo sensu possit dari, quo sensu non. Lib. 2. cap. 5. per totum, pag. 129.

Actus

INDEX RERVM.

Actus supernaturales Fidei, & Spei non possunt esse mali ex obiecto, possunt tamen malè fieri, idest, referri ad malum finem. Lib. 3. cap. 41., & 42. per tota pag. 353. Nullo autem modo actus charitatis eodem lib. cap. 39., & 40 per tota pag. 344.

Actus alius elicited, alius imperatus, etiam in brutis. Lib. 2. cap. 26. num. 1. pag. 176.

Actus intellectus, & voluntatis imperantur: eodem lib. cap. 27. per totum, pag. 180. Item actus appetitus sensitiui: ibidem cap. 182. Et exteriorum membrorum, cap. 30. pag. 184. Non autem actus anima vegetatiue, nisi per accidens. Cap. 29. pag. 183.

Actus non producantur ab obiectis, vel speciebus eorum, sed eliciuntur ab ipsis potentijs. Lib. 2. cap. 72. per totum, pa. 187. maxime actus voluntatis, & intellectus: ibidem à num. 5. pag. 191.

Actus ipse est tendentia potentia vitalis in obiectum: ibidem num. 5. pag. 193. quare inaniter distinguitur de actu, & de tendentia: ibidem.

Actus, qui sunt mali ex natura sua non sunt capaces restitutionis, ideoque non sunt dicendi ea priuati. Nec dicendum est capaces, & priuatos secundum rationem genericam. Lib. 3. cap. 7. nu. 44. pag. 244.

Neque, quia considerari possunt sub indifferentia passiuæ ad elici, & non elici. Ibidem nu. 6. pag. 245.

Affectus ad malum necessariò est malus, sicut e contra affectus ad bonum bonus est. Lib. 3. cap. 47. num. 4. pag. 486., & pag. 48. num. 2. pag. 389. & num. 7. pag. 393. Idem quomodo possit agere in seipsum. Lib. 2. cap. 32. num. 2. pag. 188. Et esse in actu, & in potentia: ibidem.

ALCIBIADES in discrimine capitis ne maternæ quidem pietati suam salutem se commissurum dicebat Elucub. 1. cap. 4. nu. 34.

AMICVS amatur vt alter Ego, & tamen à luxuriosis, & auaris non magis quàm voluptates, aut pecunia. Lib. 2. cap. 21. num. 1. pag. 170. Gaudet de bono, & tristatur de malo amici propter ipsum, nullo habito respectu ad bonum, vel malum proprium: eodem lib. cap. 18. num. 2. pag. 158. & cap. 20. num. 1., & 2. pag. 165. Vult quidquid vult amicus ex amore erga ipsum. Cap. 40. num. 7. pag. 351. Tristatur, etiam si opinione probabili ductus, & amici offensam penitus nolens aliquid fecerit contra eius voluntatem. Elucubr. 1. cap. 4. num. 23., & 24.

AMOR duplex amicitia, siue beneuolentia, & concupiscentia. Lib. 2. c. 18. num. 1. pag. 158. Purior, & nobilior est amor beneuolentia: ibid. cap. 21. num. 3. pag. 171. Non tamen obiectum amatum amore beneuolentia semper magis appretiatur, quàm obiectum amatum amore concupiscentia: ibidem num. 1. pag. 170. Neque obiectum amatum amore concupiscentia refertur ad obiectum amatum amore beneuolentia tamquam medium ad finem: ibidem nu. 2. & 3. pag. 168. Proinde licitè amamus Deum amore

INDEX RERV.

amore concupiscentiæ, nec auferimus tunc ab eo rationem vltimi finis: ibidem. In amore quo Deum amamus amore concupiscentiæ .1. vt bonum nobis includitur amor proprius, non verò in amore, quo ipsum amamus ex charitate: ibidem num.3.

Amor proprius nusquam in hac vita totaliter absorbetur, sed tantum cum perfecta charitas ardeset in Patria. Elucub.1. cap.1. nu. 1.

Amor rerum abominabilium abominabiles reddit amantes. Lib.3. cap.20. nu.2. pag.282. Obiectum amatum quandoque dicitur amor: ibidem.

Amor, & odium de eodem obiecto sub eadem ratione non possunt esse simul in eadem voluntate; si tamen essent, non sequeretur violentia in actibus elicitis voluntatis. Lib.1. cap.24. nu.1. pag.104.

ANGELI, si habuissent à se charitatem, meliores se fecissent, quam facti essent à Deo, non precise, quia addidissent sibi aliquam perfectionem, sed quia talem perfectam onem, quæ esset melior, quam eorum natura: melior est enim charitas, quam natura Angelica. Lib.3. cap.48. n.4. p.390.

In Angelos bonos non cadit opinio. Elucub.1. cap.5. nu.25. pag. 486.

Pugna Angelorum relatio est contrariorum meritorum. Elucub.1. cap.5. num.25. pag.486.

Angeli mali non appetierunt equalitatem cum Deo. Lib.2. cap.9. numer.5. pag.141.

APPETITVS duplex innatus, & elicitus. Lib.1. cap.11. num.2. pag.39. & num.11. pag.47. sicut appetitus innatus non potest esse sine forma naturali, ita nec elicitus sine forma apprehensa etiam secundum Dei potentiam vtsolutam. Lib.1. cap.11. nu.2. pag.39. Vterque enim appetitus habet specificam determinationem à forma, quam sequitur: ibid.

Appetitus elicitus sine forma apprehensa esset, & non esset elicitus: ibidem num.3. pag.39. Appetitus sensitivus non potest ferri in bonum nisi apprehensum, vt sensibile: eodem Lib. & cap. num.8. pag.45. Appetitus innatus non in eo distinguitur ab elicitio, quod hic sequatur naturam cognoscentem, non ille; nam & in cognoscentibus datur appetitus innatus; sed quia innatus sequitur formam impressam, elicitus apprehensam: ibid. num.11. pag.47. & nu.3. pag.40.

Appetitus materiæ, sicut, & quilibet naturalis non est ad formam, vt bonum secundum se, sed sibi. Lib.2. cap.19. nu.1. pag.161.

Appetitus propriæ integritatis inest cuilibet rei, etiam inanimatæ. Lib.1. cap.22. nu.3. pag.102.

APPREHENSIO est necessaria simpliciter ad omnem actum appetitus, siue sensitivi, siue rationalis. Lib.1. cap.11. per totum: & ad actum appetitus sensitivi apprehensio per sensum, ad actum appetitus rationalis apprehensio per rationem: ibid. nu.8. pag.45.

Apprehendere idem simul esse, & non esse impossibile est, quia impossibile est, simul

INDEX RER VM.

simul apprehendere, & non apprehendere ens: & ex hoc innotescit veritas illius principij, quòd, utpotè primum, ex nullo priori deduci potest, Lib.2. cap.9. numer.2. pag.138. Vnde qui putat, se apprehendere, simul esse formam, & carentiam, ut lucem, & tenebras, reuera non apprehendit carentiam, sed formam, quam ex errore vocat carentiam: ibid.

ASTROLOGIA Diuinatrix vana. Potest ex astris cognoscere temperamentum corporis, & consequenter valetudinem, qualitatem ingenij, & inclinationes; quæ tamen certius cognoscuntur ex ipsa inspectione temperamenti, tamquam causæ particularis, & proximæ, quàm ex astris, quæ sunt causæ vniuersales, & remotæ. Non potest autem ex illis cognoscere actus liberos, neque fortuita. Lib.2. cap.40. num.1. pag.212. Non potest definire, quare notandum sit instans natiuitatis, & non conceptionis: ibidem nu.4. pag.117.

Nec ipsum instans natiuitatis exactè deprehendere potest. nu.3. pa.216.

Modusque illud inuestigandi fallax, & lubricus est. pag.217.

Omni,que, vel minimus lapsus in eo vestigando omnia commutat, & euertit. pag.216. Si vnum instans conceptionis patitur diuersa tempora natiuitatis, cur non diuersa instituta, sortes, & tempora vitæ? num.4. pag.218. Geminis, alijsque eodem temporis momento fufis diuersæ fuerunt sortes. num.2. pag.215. Si in Astris esset vel causalitas, vel significatio futurorum, Demones omnium futurorum perfectam scientiam possiderent, quod & falsum est, & perniciosum esset humano generi. pag.214.

Astrologi regna, & principatus promittendo seditionibus, bellis, & cladibus omnia miscerunt. ibid.

Impiè mysteria nostræ fidei ad astra referuntur: quæ si ex illis possent cognosci preferenda esset Astrologia donæ Prophetiæ. nu.5. pag.215.

Astrologorum plures prædictiones euentu comprobata referuntur, ex quibus tamen non licet arguere veritatem artis Astrologiæ, aliter vera quoque argueretur Auguralis, & Aruspicina Romanorum, & Græcorum. cap.41. num.1., & 2. pag.220. Quia ratione aliquando Astrologorum prædictiones veræ deprehendantur. ibid. nu.2. Incomparabiliter falsæ prædictiones Astrologorum veras superant ibid. pag.222.

Virtus astrorum causans actus liberos non potest esse nec corporalis, nec spirituosus. Cap.40. nu.2. pag.215.

Augustinus ubique damnat Astrologiam diuinatricem; non autem, quia eam ignorauerit, sed quia vanam, & fallacem deprehendit. ibid. num.4. pag.218. Astrologi plures magiæ labe, vel veritate, vel fama resperfi. cap.41. num.2. pag.221.

ATHEI non discordant ab alijs in acceptione quid nominis Dei Lib.2. cap.9. num.3. pag.139. Neque apprehendunt simul contradictoria, dum dicunt Deum non esse.

AV-

INDEX RERVM.

AVGVSTINVS meta humani ingenij, ultra quam progredi non hominis, sed Angeli fuisset. Epist. ad Lector. Eius decora omne humana landis praconium longe sunt supergressa: ibidem. Eius scripta omnes Orthodoxi in toto terrarum orbe venerantur, praecipue tamen Apostolica Sedis Antistites sua probabili auctoritate firman. Elucub. 1. ca. 1. num. 5. pag. 425. Numquam docuit, ignorantiam inuincibilem, motusque concupiscentia praenientes libertatem, deputari ad culpam, eo quod sint pena peccati originalis, quod fuit voluntarium omnibus in Adam. Lib. 1. cap. 13. & 14. per tota pag. 49.

Neque, quod peccata commissa ex praedita ignorantia, aut ex concupiscentia insuperabili deputentur ad particularem culpam: ibidem. Neque, quod complacentia deliberata voluntatis de opere mortaliter malo, sit mala venialiter tantum. Lib. 3. cap. 48. num. 5. pag. 391. Rectissime docuit, copulam inter coniuges ob finem delectationis esse venialiter malam. Elucub. 2. cap. 1. num. 6. Numquam negauit dari naturas, quae licet sint bonae secundum se, sint tamen alteri male. Lib. 3. cap. 9. pag. 249. Neque peccatum, commissionis consistere in positivo, immo utrumque affirmavit. cap. 8. pag. 246. Neque docuit delectationem morosam de opere mortaliter malo esse malam venialiter. Cap. 47. num. 3. pag. 386., & cap. 48. num. 5. pag. 391. Suspendit iudicium, quando certa rationum momenta non occurrunt. Elucub. 1. cap. 4. nu. 15. pag. 458.

AVXILIIS gratia per Christum, donisque supernaturalibus potest voluntas abuti ad malum finem, nec tamen aut illa, aut Deus concurrit ad peccatum. Lib. 3. ca. 42. nu. 2. pag. 360.

B

ASILII definitio de verbo otioso. Lib. 3. cap. 34. num. 2. pag. 327. Eiusdem doctrina, quod actus fidei possit referri in malum finem. ibid. ca. 41. nu. 7. pag. 356.

BERNARDI doctrina de opinione. Elucub. 1. ca. 1. nu. 13. pag. 434.

BEELPHEGOR Priapus. Lib. 3. ca. 20. nu. 2. pag. 282.

BONITAS moralis tantum reperitur in actibus creaturae rationalis, & nullo modo in rebus, quae non sunt actus. lib. 3. ca. 19. & 20. per tota pag. 276. Prima ratio bonitatis, & malitiae moralis sumitur per ordinem ad finem: eodem lib. cap. 5. per totum pag. 233. Potest etiam aliquo sensu dici, quod desumatur per ordinem ad legem ibidem num. 3. pag. 235., & cap. 6. num. 1. pag. 236. Etiam si non adsit lex proprie dicta adhuc actus essent boni, vel mali moraliter. cap. 6. d. num. 3. pag. 237. Plures bonitates, & malitiae morales, etiam diuersae speciei possit inesse eidem.

V v v

Lib.

INDEX RERVM.

Lib. 3. cap. 38. num. 6. pag. 344. Item bonitas, vel malitia essentialis, & accidentalis: eodem lib. cap. 21. num. 2. pag. 284. Etiam pura omisso potest esse bona moraliter. lib. 1. ca. 19. per totum pag. 87. Malitia commissionis consistit in positiva. lib. 3. ca. 7. usque ad 17. inclusiue pag. 241. Ipse actus bonus physice potest esse malus moraliter. lib. 3. cap. 16. num. 1. & 2. pag. 2. pag. 269. Quomodo actus sit bonus, vel malus moraliter ex obiecto, fine, & circumstantiis vide in verbo Obiectum, Finis, Circumstantia: vide etiam verbo actus humanus. Altioris ordinis est bonitas, vel malitia moralis, quam naturalis: ideoque virtus est melior quam natura, & peccatum, quam non esse. lib. 3. cap. 48. num. 2. & 4. pag. 390. Non potest esse leuius malitia moralis affectus ad malum gratie naturaliter. ibidem.

BRUTA non absurde dicuntur frui. lib. 2. cap. 12. nu. 1. pag. 171. An in iis recte admittatur Voluntarium, dubitat Augustinus, communi tamen loquutione admittitur. lib. 1. cap. 2. num. 1. pag. 3. In eis non est electio. lib. 2. cap. 14. per totum pag. 147. Habent appetitum determinatum ad vnum obiectum. 1. ad vnam exercitij partem. ibidem num. 2. pag. 148. Duplex disparitas inter appetitum Brutorum, & rationalium. ibidem. Imperfecte fruuntur; quia imperfecte cognoscunt rationem finis ibid. ca. 22. pa. 172. In eis non est consensus. lib. 2. ca. 16. nu. 3. p. 152.

C

EX Sacris Canonibus improbatursus probabilitatum. Elucub. 1. cap. 3. pag. 435.

CAUTI non est inniti probabilitatibus. Elucub. 1. ca. 2. pag. 432., & ca. 4. num. 34.

CHARITATIS astantiam non potest esse malus, vel malus fieri. lib. 3. ca. 39. & 40. per tota pag. 344. Charitas non est maior in subeunte martyrium, quam in non subeunte, quia non adest persecutor: ibidem ca. 44. numer. 9. pag. 378. Per oppositionem ad ipsum sumitur omnis ratio peccati mortalis. eodem lib. ca. 39. num. 2. pag. 348. Etiam peccatum veniale opponitur feruori eius. ibidem cap. 40. num. 2. pag. 348. Stat cum peccato veniali, non tamen potest esse causa eius. ibidem. Ipsa est nostra sanctitas, & iustitia. ibidem num. 9. Quidquid ex ea facimus recte facimus cap. 39. n. 4. pag. 346. Non potest vilo precepto prohiberi ca. 40. num. 5. pag. 350. Non est cessandum ab actibus internis charitatis, ne corpore infirmemur. ca. 40. num. 8. pag. 351. Charitas sine gaudio esse non potest. lib. 2. cap. 18. nu. 2. pag. 159. Charitas ubi est, necesse est, ut operetur. lib. 3. ca. 40. nu. 2. pag. 348. Charitas non tantum est preceptum, sed finis precepti. lib. 3. ca. 4. n. 8. pag.

INDEX RERVM.

- pag. 352. Ipsa est arbor bona, quæ non potest facere fructus malos. ca. 39. nu. 3. pag. 345. Est motus animi ad fruendum Deo propter ipsum, & proximo propter Deum. lib. 2. ca. 3. nu. 1. pag. 123. Caritas melior est, quàm natura etiam Angelica. lib. 3. ca. 48. nu. 3. pag. 390. Non solum cibo, sed etiam sapore cibi indiget humana infirmitas. Elucub. 2. cap. 1. nu. 9.
- CARENTIÆ** aliqua sunt bona à Deo infirmata, & volubiles. lib. 3. cap. 16. num. 1. pag. 267. & lib. 2. cap. 9. nu. 5. pag. 141.
- CAVSA** alia physica, alia moralis, & moralis, alia moralis tantum, alia simul, & physica. lib. 3. ca. 3. nu. 1. pag. 230.
- Causa causæ est causa causati, quando secunda causa non mouet nisi quia a prima: secus non. lib. 1. ca. 4. nu. 3. pag. 12.
- Causa omissionis non est propriè causa effectus inde sequenti, sed tantum permissiua, quod non est propriè causa. lib. 1. cap. 21. num. 2. pag. 94. Imputatur tamen ad culpam, si adest debitum impediendi. ibidem num. 1. p. 93. & num. 3. pag. 97.
- Causa vniuersalis potest modificari, debilitari, impedi, à causis particularibus. lib. 2. ca. 40. nu. 1. pag. 214.
- CERTITUDO** moralis distinguitur ab euidencia, & a probabilitate. Elucub. 1. cap. 5. num. 8. pag. 475. Causatur, vel ex unico motivo vehementi, si non violento, vel ex pluribus probabilibus; ibidem. Afferuntur exempla de utroque. ibidem num. 9. Certitudo iudicii reflexi Probabilitatem non est ex ratione. Elucub. 1. ca. 4. num. 3. pag. 450. Sed est ex voluntate. ibidem num. 14. Atque adeo temeraria. ibidem num. 16. Nec potest esse certa honestas actus, incerta obiecti. ibidem num. 4., & ca. 5. num. 22. pag. 484. Certitudo moralis sufficit ad operandum tuta conscientia. Elucub. 1. ca. 4. nu. 27. Eaque omnino requiritur. Elucub. 1. per totam.
- CERTVM** est peccatum non id potius facere, quod certum est non esse peccatum. Sententia Augustini. Elucub. 1. ca. 2. nu. 9. pag. 432.
- Sententia Augustini: Tene certum, dimitti incertum, non continet consiliū, sed præceptum. ibid. nu. 8. pag. 432.
- CIRCVMSTANTIÆ** sunt septem. lib. 3. ca. 21. num. 4. pag. 285. Ex illis etiam actus est bonus, vel malus. ibidem. Alique aggrauant tantum, alique mutant speciem. ca. 28. per totum pag. 304. Regulae duæ ad eas discernendas. ibidem num. 4. pag. 306. Quæ explicantur, & defenduntur. ca. 29. pag. 307. Non habetur bonitas ex ipsis nisi sint volitæ etiam quantum ad honestatem: at malitia habetur etiam si neque sint cognita, modò debuerint cognosci. Ca. 28. pag. 305. Respectu actuum externorum non sunt obiectum; sed sunt respectu internorum. cap. 24. pag. 294. Adhuc tamen sunt circumstantiæ, quia non habetur ex ipsis prima ratio bonitatis, vel malitiæ in actu. ibidem. Pure aggrauantes sunt quidem diuersæ speciei inter

INDEX RERVM.

ter se, sed tamen non mutant speciem bonitatis, & malitię actus: neque sunt contra, vel iuxta præceptum simpliciter diuersum à præcepto actus in ordine ad obiectum, sed quantum ad modum, vel conditionem, aut gradum Cap. 22. nu. 4. & 5. pag. 289.

COACTIO neque per Dei potentiam absolutam potest conuenire actibus voluntatis elicitis. lib. 1. cap. 22., & 24. per tota pag. 98. & 104.

Potest quoad actus imperatos, ita ut vis inferatur ipsis potentijs actiuis. ibid. ca. 25. pag. 108. & 109.

COGITATIO rei mala non est mala, nisi quando inutiliter de ea cogitur, post tamen esse periculosa. lib. 3. ca. 47. numer. 1. pag. 385. & num. 5. pag. 387.

COGENS ad promittendum meretur non seruari sibi fidem. lib. 1. ca. 6. u. 1. pag. 18. Aliter reportaret commodum ex iniquitate. ibid.

COGNITIO etiam de potentia Dei est necessaria ad actum voluntatis, & appetitus. lib. 1. ca. 11. Quia sine ea obiectum non potest specificare actum appetitus, sicut forma non potest sine xpiorie reponere materiam in specie. ibidem nu. 10. pa. 46. Ipsa etiam cognitio specificatur ab obiecto, de quo est; neque potest ab alio specificari. ibid.

COMEDERE, & liberè vsque ad satietatem ob solam voluptatem peccatum est. Elucubr. 2. cap. 2. num. 11.

COMPLACENTIA actus malis lege natura mala est eadem lege, & eodem gradu malitia, quo actus. lib. 3. cap. 47., & 48. per tota pag. 384.

Complacentia verò simplex de actu malo lege positiua non est mala: eodem lib. cap. 50. per totum pag. 404. Habet malitiam ex obiecto, seu opere, de quo est ibidem cap. 48. à num. 6. pag. 391. & cap. 49. per totum pag. 395.

Complacentia filij de patricidio in ebrietate à se commissò ob ingentes diuitias ex hereditate consequutas illicitam esse definit Sanctissimus D. N. Innocentius XI. eodem lib. cap. 49. nu. 5. pag. 399. & num. 6. pag. 401. illicita est etiam complacentia de iactura bonorum promixi propter utilitatem inde nobis prouenientem: ibidem num. 5.

Complacentia de gloria Martyris nõ necessariò est complacentia de morte eius; S. Ecclesia gaudet de gloria Christi, & redemptione humani generis, & similiter de gloria Innocentium, & tamen deslet mortem eorum: ibidem nu. 3.

Complacentia de passionē non est complacentia de actione: ibidem. Complacentia item de re non est complacentia de actione, per quam illa res haberi potest, & illa potest esse licita, hæc verò illicita: ideo complacentia de pollutione adueniente in somno non est peccatum: est verò peccatum complacentia de procuratione pollutionis: ibidem cap. 44. num. 4. pag. 398.

Complacentia vidua de copula habita cum coniuge, si sit simplex approbatio iudicij, & voluntatis, non est peccatum: si verò sit delectatio venerea, vel illam trahat, est peccatum. Ibidem complacentia sponsę de copula cum coniuge

INDEX RERVM.

- iuge futuro. Lib. 3. cap. 53. per totum, pag. 415.*
Complacensia de peccato factio, vel futuro semper est peccatum, etiam si illa fuerit contra legem positivam tantum: ibidem cap. 52. per totum, pag. 412.
CONCEPTIO geminorum fit una seminis receptione; & de fide est Iacob, & Esau una seminis effectione conceptos. Lib. 2. ca. 40. num. 2. pag. 215.
Conceptio immaculata Beatissima Virginis non erat certa morater ante decreta Pontificum in eius favorem; & etiam si non sit modò certa morater laudabiliter creditur, & festam de ea celebratur. Eluc. 1. cap. 5. num. 18.
CONCUPISCENTIA est appetitus voluptatis sensibilis. Elucub. 2. cap. 1. num. 1. Quidquid ex ea fit male fit. Ibi num. 7. Auget voluntarium, & minuit liberum lib. 1. cap. 4. pag. 9.
CONFESSIO Sacramentalis fit ad expiandas culpas, quare peccata excusata à culpa non sunt in ea aperienda. Lib. 3. cap. 45. num. 3. pag. 381. Aetius tamen externi mali, licet non addant novam culpam supra internos sunt aperiendi. Non tamen, quia ex eis deriuatur culpa in externos: Num. 1. pag. 380. Neque quia sine ipsis non potest explicari efficacia intentionis. Num. 2. Neque quia sunt absolute peccata, num. 3. pag. 381. Neque propter reservationem, & censuras, num. 4. Sed quia per ipsos turbatur ordo externus rerum, & leditur ius Dei, aut alterius Legislatoris, aut persone, pro qua lesione debet imponi satisfactio à Confessario, num. 5. Materia est sufficiens Confessionis Sacramentalis quilibet actus non factus ex honestate, aut necessitate. Lib. 3. cap. 35. num. 4. pag. 333.
CONIECTURA quid sit. Elucub. 1. cap. 9. num. 8.
CONSENSVS est actus potentie volitive. Lib. 2. cap. 16. num. 2. pag. 152. Est de agibilibus, atque adeo de medijs: ibidem. Non convenit beatis: ibidem num. 3. Quomodo differat ab electione: ibidem pag. 153.
CONSILIVM, seu consultatio est de agibilibus tantum, atque adeo de medijs. Lib. 2. ca. 15. num. 1. pag. 150. Inquisitio, in qua re sit locandus finis, non dicitur consilium, aut consultatio, sed disputatio, aut speculatio: ibidem.
CONTRACTVS facti ex ignorantia rationum substantialium materiae contractus, prout materia contractus est, sunt irriti iure natura, quia involuntarij. Lib. 1. cap. 10. num. 1. pag. 34. Facti per vim sunt etiam irriti iure natura: ibidem cap. 6. num. 1. pag. 18. Si tamen intervenit iuramentum servandum est ibidem cap. 7. per totum.
CONTRARIATVR, & nocet una res alteri positivè, atque adeo est ei mala. Lib. 3. cap. 8. num. 2. pag. 250. Contrarietas potest esse in rebus creatis, quia sunt limitata perfectionis, quæ limitatio in eis est, qui a sunt ex nihilo, non de substantia Dei. Deo autem nihil potest esse contrarium, quia Deus est ipsum ens. 1. plenitudo essendi; ei autem quod est non contrariatur, nisi non ens. Lib. 3. cap. 11. num. 4. & 5. pag. 256. Inde etiam creaturæ positivè operando, & afficiendo nocere possunt, & destruere; Deus autem opa-

INDEX RERVM.

ando per se ipsum non destruit, sed communicat esse; nam annihilatio ipsa non esset ex operatione Dei, sed ex cessatione ab operando. 1. à conservando: ibidem. Natura alteri contraria est illi mala, sed est bona in se: ibidem cap. 9. per totum, pag. 249.

CONTROVERSIA de usu Probabilitatum gravissima est, quia de principio vniuersali; & exposita periculo erroris propter amorem propriae libertatis. *Elucub. 1. cap. 1. num. 1. pag. 421.*

COPULA inter coniuges ob solam voluptatem peccatum veniale est. *Elucubratio 2. per totam. Idque definitum est à Sanctissimo D. N. Innocentio Papa XI. Oppositum descendit ex doctrina Epicuri, siue Aristippi. Epist. Dedic, & Elucubr. 2. cap. 1. num. 11. Patet heresi Pelagiana habenti concupiscentia carnis, ut bonam: ibidem. Damnant eam peccati venialis plures Patres: ibidem cap. 1. num. 5. Et Scholastici grauiores, & antiquiores: ibidem num. 6. Quare copula cum coniuge grauida peccatum veniale est. Cap. 1. num. 4., & 5. Non est autem mortale, cuius rei assertur ratio, & defenditur. Elucub. 2. ca. 2. n. 3. pa. 505. Si autem effundatur semen extra vas est peccatum lethale. Cap. 2. num. 14. Item copula cum coniuge non ex fine procreandæ sobolis, etiam si dicatur fieri in remedium libidinis ne ruat in grauiora; nam etiam tunc est ex instinctu libidinis, ex quo operari peccatum est. Cap. 2. num. 11. Cum sit cum coniuge ex instinctu libidinis, vel ob voluptatem non est opus coniugij, sed libidinis: ibidem num. 4.*

CORPORA celestia non possunt directe, nisi in res materiales; in spiritum vero tantum indirecte, etiam si ille sit actus corporis. *Lib. 2. cap. 29. pa. 212. Corpora non aliud appetunt ponderibus suis, quam requiescere à motibus suis. Elucub. 2. ca. 2. num. 11. Corpus non potest directe agere in spiritum. Lib. 2. cap. 39. pag. 212.*

CORREPTIO fraterna est in praecepto etiam dum adest tantum probabilis spes de effectu, atque adeo etiam dum adest probabilis timor de effectu non faciendo. *Elucub. 1. cap. 4. num. 30. Ita etiam eleemosyna corporalis, dum adest probabilis tantum opinio de extrema necessitate proximi. Elucub. 1. cap. 4. num. 31.*

CREATURA rationalis semper debet agere ob finem honestatis, numquam ob finem voluntatis sensibilis. *Lib. 3. cap. 33. num. 5. pag. 329. Et Elucub. 2. cap. 1. d. num. 4.*

Creatura possunt ad inuicem esse contrariæ, sibiq; nocere etiam positiue agendo, & efficiendo, quia sunt ex nihilo, atque adeo limitata perfectionis Deo autem nihil contrariari potest. Lib. 3. cap. 11. num. 4. pag. 256. Vniuersitati autem creature nihil contrariari potest, quia nihil potest periurbare ordinem ipsis a Deo statutum. Eodem lib. ca. 9. nu. 1. pag. 249.

Omnis creatura Dei bona est, nullaque est mala moraliter obiectiue. Lib. 3. cap. 19. num. 3., & 4. pag. 278.

CVL.

INDEX RERVM.

CVLPA supra malitiam actus addit libertatem. Lib. 3. cap. 43. num. 5., & 14. pag. 369. Et Elucub. 1. cap. 4. à nu. 17. Proinde non omnis actus malus culpa, qui enim non libere fiunt non imputantur ad culpam: iisdem locis, maxime lib. 1. cap. 13. 14. 15., & 16. pag. 49. Neque imputantur ad peculiarem, & distinctam culpam, nisi peculiarem, & distinctam habeant libertatem. Cap. 161., num. 2., & 3. pag. 23. Vna culpa sunt actus internus, & externus, licet sint plures actus culpabiles. Lib. 3. cap. 43. num. 7. pag. 366. Culpa tantum est proprie obiectum penitentiae, non vero peccatum non imputatum ad culpam, licet etiam hoc sit obiectum doloris. Elucub. 1. cap. 4. num. 27.

Culpa est gaudere de opere malo commisso sine culpa. Li. 3. ca. 52. n. 3. pa. 413. Sæpe sine culpa fit quod venit ex culpa, ut comedere ex necessitate, quæ tamen necessitas venit ex culpa: Sententia Gregorij. Li. 1. ca. 16. n. 3. pag. 74.

CVR una ex circumstantiis. Lib. 3. cap. 21. pag. 285.

D

DAMNATI appetunt non esse, vel potius adeo fugiunt miseriam, quam patiuntur, ut nec propter esse illam pati velint. Lib. 2. cap. 9. num. 5. pag. 140. Tristantur de bonitate Dei, quem odio habent, quia apprehendunt, eum ut malum sibi: ibidem, ca. 26. n. 1. pag. 165. Tristantur etiam de peccatis commissis, non quia offensa Dei, sed quia causa proprii mali: ibidem. Quamvis velint Deum non esse, non tamen volunt, ut apprehendant contradictoria. Eodem lib. cap. 9. num. 3. pag. 135. Demonstratum etiam Demonum penam, aliquando fruendam, credidit Origenes. Ibidem num. 4. pag. 140.

DAVID summo honore exceptit Abner conantem reducere ad ipsum Regnum Israel, quamvis id, non amore erga se, sed ira, aduersus Ishobab moliretur. lib. 3. ca. 32. nu. 8. pag. 322.

Dauid vir prudentissimus non operatus est ex probabilitate. Elucub. 1. cap. 2. pag. 431.

DEBITVM rectitudinis habendæ iuesti voluntati, non affui. Lib. 3. ca. 18. pag. 273.

DELECTATIO sensibilis nunquam licite intenditur, ut finis. Elucubr. 2. per totam præcipue à nu. 7. pa. 497. Quod docuerunt etiam Schola secularis Philosophia una excepta Epicuri, vel Aristippi: ibidem. Est enim voluptas sensibilis bonum proprium bruti, non hominis, idest, sensus, non rationis: ibidem. Quare quodlibet opus factus ex fine voluptatis sensibilis peccatum est ibidem; & Lib. 3. ca. 30. num. 1. pag. 30. Delectatio sensibilis de comestione carniū facta tempore infirmitatis, si per recogitationem post inco-

INDEX RERVM.

incolumitatem adeptam percipiatur ab habente votum non comedendi carnes nisi tempore infirmitatis videtur peccaminosa . Elucubr.2. cap.2. numer.17.

DELECTATIO sensibilis per oscula, & tactus, si habeatur ut finis à coniugibus, peccaminosa est: immo etiam delectatio præsens venerea de copula præterita: ibid. num.16.

Delectatio ex coniunctione ad obiectum delectans non habet duplex obiectum alterum rem, quæ coniuncta delectat, alteram coniunctionem ipsam, sed vnicum obiectum, rem ipsam. lib.2. ca.19. per totum. pag.160.

Delectatio de cogitatione rei mala non est peccatum, sed bene delectatio de re mala cogitata. Vide ver. Complacentia.

Delectatio causatur ex actione potentia erga obiectum conueniens. lib.3.c.30, nu.4. pag.311. Delectationes sequuntur operationes, & secundum eas indicantur bonæ, vel malæ. lib.2, ca.20. n. 2. pag.166.

Delectatio sensibilis numquam est finis nature, sed opus. Elucub.2. per totam præcipue à nu.6

DELICTA quis intelligit? quomodo intelligendum. lib.1. ca.15. numer.3. pag.64.

DÆMON nescit futura libera: ideo eius de futuris responsa, vel ambigua, vel falsa. Sciret autem, si vera esset diuinatrix Astrologia, eiusque hæc sciētia multum perniciofa esset humano generi. lib.2.ca.4. n.2. pag.214. Dereliquit integra labia Iob, cætera corpore lacerato, ut haberet ille, unde blasphemaret. lib.3.c.43. nu.14. pag.370.

DESIDERIVM est desino. lib.2. c.1. n.1. pag.118. Necessariū est malum, si est de actu malo. lib.3. c.48. nu.8. p.394. Etiam si actus sit malus tantum lege positus eodem lib. c.50. nu.4. pa.405.

DEVS est plenitudo essendi, atque adeo ipsum Esse, cui proinde nihil potest contrariari, nisi non ens. lib.3. c.11. n.4. & 5. pa.256. Proinde agendo per se ipsum non nocet, neque tollit esse, sed communicat illud, & solum cessando ab operatione destruit, aut annihilat. ibid.

Non concurrit ad peccatum, ut peccatum est licet concurrat ad omnem rationem entis, quæ est in peccato, etiam si peccatum commissionis consistat inpositiuo. Id autem non recte saluatur, quia non concurrit ad libertatē, vel quia non est causa moralis, sed quia concurrendo ad actum peccati cum creatura non deniat à suo fine, & lege, sicut deniat creaturæ: ideo idemmet actus peccatum est creaturæ, non Deo. lib.3. c.14. & 15.

Non vult peccatum, seu non vult creaturam facere actum, qui est peccatum, vult tamen concurrere cum creatura ad actum, qui huic est peccatum. Eodem libro. ca.16. num.4. pag.271. Amat quodlibet bonum physicum, non tamen illud, quod est malum morale. ibid. c.46. n.1. p.269.

Ex denegatione gratiæ efficacis non potest inferri in Deo voluntas, sed tantum per.

INDEX RERVM.

- tam permissio peccati . lib. 1. c. 21. n. 2. 3. & 4. pag. 94.*
Dat imperia, & victorias, non purè permittit obtineri . Lib. 3. c. 32. num. 4. pag. 317. Nihil operatur ad fouendum, vel manutenendum errorem . ibid. p. 319. Remuneratur opera externa bona ex obiecto, etiamsi praua intentione facta sint. ibid. p. 320. & probatur fusè a nu. 6.
Deus malum fecit, quod non ipsi malum est, sed eis, in quos vindicat. lib. 3. ca. 9. n. 1. p. 249.
Concurrit bene etiam ad actum malum, atque in sui honorem, & gloriam etià ad actus Idololatriæ, blasphemie, odij, &c. lib. 3. c. 1. num. 2. p. 266.
Non potest præcipere ne ipsum amemus . lib. 3. c. 40. n. 6. p. 350. Neque vt non timeamus. ibid. nu. 7. p. 351. Neque vt non obediamus . ibidem num. 8. pag. 352. Deo nullo modo est vtendum, sed tantùm fruendum. lib. 2. c. 25. pag. 174.
Pro honore Dei iuramentum, & votum seruandum est, etiam vi extortum . lib. 1. c. 7. pag. 21. In Deum non cadit pura omisso . lib. 1. ca. 18. numer. 1. pag. 77.
DISPLICENTIA annexa reddit actum inuoluntarium secundùm quid. lib. 1. c. 5. nu. 3. p. 16. Etiam actum continentia, quandiu sensus reluctatur. ibid. & lib. 3. c. 49. nu. 7. p. 402.
DOCERE in speculabilibus pro vero probabile tantùm, cognitum vt tale peccatum est. Eluc. 1. c. 5. n. 10. p. 477. Tantùm doctores, qui actu docuerunt, datur aureola. lib. 3. c. 43. nu. 17. p. 372.
DOLENDVM est de malis ex opinione probabili commissis, sicut, & de commissis ex ignorantia, vel necessitate. Elucubrat. 1. cap. 4. numer. 23. pag. 63.
DVBIVM aliud ex defectu omnis rationis, aliud ex contrarietate rationum. Hoc propriè dicitur dubium, illud verò potiùs nescientia. Hinc Academici de omnibus dubitabant, quia, scilicet, de omni re habebant rationes pro vtraque parte, non quia nullam rationem haberent. Eluc. 1. ca. 2. num. 3. pag. 436.
Quòd in dubijs tutior pars sit eligenda est præceptum, non consilium . ibid. nu. 26. pag. 438. Et valet etiam in dubio iuris. nu. 5. pag. 439. Et in dubio generato ex contrarietate rationum. nu. 3. pag. 436. In dubio autem facti non eo sensu est intelligendum, quasi dubitans, an fecerit, debeat credere se fecisse, hoc enim & impossibile est, & stultum; sed quòd debeat ita se gerere, ac si fecisset, consistendo, & abstinendo ab ijs, a quibus abstinere deberet, si fecisset. Elucub. 1. ca. 3. nu. 3. pag. 437.
Huic Regula Canonum non obstat lex civilis, quòd: in dubio melior sit conditio possidentis: immo hæc lex fundatur in illa regula. Ibidem ca. 3. nu. 14. pa. 442. Neque verum est, possessionem tunc stare pro libertate. ibid. nu. 12. pag. 440.

INDEX RERV.

DVRATIO non auget meritum, vel demeritum actionis, nisi sit volita, & libera. lib. 3. ca. 43. nu. 5. p. 165.

E

ECCLESIA gaudet de redemptione humani generis, deflet tamen mortem Christi. Similiter gaudet de gloria Sanctorum Innocentium, deflet tamen mortem eorum. lib. 3. ca. 49. n. 5. pag. 399.

ELECTIO est actus voluntatis. lib. 2. c. 7. pag. 133.

Est mediorum, non finis. ca. 7. pag. 134. Est tantum possibile. ca. 10. pag. 141. Est ex pluribus. ca. 11. pag. 142.

Sequitur consultationem. ca. 7. pag. 133. Acceptio aequalis, vel inferioris boni non est proprie electio, sed simplex acceptio boni præ libertate voluntatis, non ex vi consultationis, quæ est tantum de bono meliori. ca. 12. & 13. pag. 143. Non est in Brutis ca. 14. pag. 147. Differt a consensu. ca. 16. nam. 3. pag. 153. Electio superiorum, vel quorumcumque nisi sit ex pluribus destruitur in sui natura, atque adeo est nulla, neque per consuetudinem potest induci oppositum. lib. 2. c. 11. p. 142.

Non distinguitur realiter ab actu intentionis. Lib. 2. ca. 2. pag. 120. Potest tamen defendi oppositum. ca. 4. pag. 128. Fertur directe, & proxime in media, indirecte, & remote in finem. ca. 3. num. 4. pag. 127. Habet bonitatem, & malitiam à fine. lib. 3. ca. 26. pag. 298. Etiam à medijs habet bonitatem, quando est volita eorum honestar. ibidem num. 4. pag. 299. Prius tamen à medijs, quam à fine. num. 7. pag. 302. Non potest esse bona ex medijs, mala ex fine. ca. 21. pag. 312. Neque mala ex medijs bona ex fine. ca. 33. pag. 326. Si tum media, tum finis mala sint est dupliciter mala. ca. 26. nu. 7. pag. 301. Etiam dupliciter bona, si utraque illa bona sint. ibid. nu. 4. p. 299.

ELEEMOSYNA externa est bona ex obiecto, etiam si referatur in malum finem. lib. 3. ca. 31. nu. 5. pag. 313. Solet à Deo recompensari largitione bonorum, & auersione malorum temporalium, etiam si facta sit ab infideli, vel fideli existente in peccato mortali. eodem libro. ca. 32. numer. 6. pag. 321.

Est in precepto quando adest pura probabilitas necessitatis extremae proximi. Elucub. 1. ca. 4. num. 32. Est de iure naturæ. lib. 3. ca. 43. numer. 14. pag. 369.

Nisi verè sit erogata eleemosyna pauperi, non lucratur quis gratias Inbilai, quando in eius concessione iniungitur eleemosyna, etiam si pecunia eroganda commissa sit seruo, & hic ex sua malitia non erogauerit. lib. 3. ca. 32. n. 8. pag. 322.

EPISCO-

INDEX RERVM.

EPISCOPIS, & Sacerdotibus inhihetur per Sacros Canones legere libros
Gentilium, comedias, & carmina poetarum. lib. 3. c. 47. n. 5. p. 387.
EXEQUVTIO: vide *Actus externus*.

F

Qui fallitur, id, in quo fallitur, non intelligit; & omnis, qui aliquam
rem aliter, ac ea res est, intelligit, fallitur. lib. 2. c. 15. n. 2. pag. 137.
Neque falsò potest apprehendi, aut iudicari, idem simul esse, &
non esse. ibid. pag. 138.

FÆLICITAS necessariò amatur quantùm ad specificationem, non quantùm
ad exercitium in hac vita. Li. 2. c. 34. p. 198. Quidquid homo vult propter
felicitatē vult, adroq; semper, vel actualiter vel virtualiter amat felicitatē.
ca. 35. n. 2. pag. 203. Si Felicitas Dea esset, ut Romani putabant, ceteri
omnes Dii etiam Iuppiter locum illi cederent, nisi vellent esse infelices,
quod impossibile est. ca. 34. n. 2. p. 200.

FESTVM Conceptionis Beatissima Virginis Mariæ potest laudabiliter cele-
brari, etiamsi de immunitate eius à labe Originali non sit plus quàm pro-
babilis opinio. Eluc. 1. c. 5. n. 18. & 20. p. 481.

FIDES, qua creduntur reuelata à Deo, non distinguitur realiter à Fide, me-
rito cuius fiunt miracula. lib. 3. c. 41. n. 7. pag. 356.

Fides necessariò præcedit charitatem. eod. ca. n. 3. p. 354. Potest esse sine
charitate. ibid. Non potest esse mala ex obiecto, potest tamen ordinari ad
malum finem. c. 41. n. 1. & seqq. p. 353. Est ex auxilio speciali per Chri-
stum. ca. 42. n. 2. p. 360.

Fides humana potest sine peccato ei seruari, qui coegit ad promittendum,
sed potest etiam non seruari lib. 1. c. 8. n. 2. pag. 26 Non debet seruari,
quando adhibita est ad malum. c. 7. n. 2. p. 21. immo nec tunc appellanda
est Fides. c. 8. n. 2. p. 25

FILIVS rectè fasit procurans salutem Patris agretantis, de quo tamen Deus
decreuit, ut moriatur, dummodo non sit ei præceptum oppositum. Eluc. 1.
ca. 5. n. 25.

Filio non licet gaudere de patricidio a se in ebrietate perpetrato ob di-
nitias ex hereditate consequutas. lib. 2. ca. 49. num. 5. pag. 399. & n. 6.
pag. 491.

Filios nullus perfectus modò quærit habere, nisi spirituales. Elucub. 2. c. 2.
num. 3. & 6

FINIS est, qui non est volitus propter aliud, magis autem, cum alia sunt vo-
lita propter ipsum. lib. 2. c. 5. p. 129. Tuncque est plusquam obiectum.
lib. 3. c. 25. p. 296.

X x x 2

Non

INDEX RERVM.

Non est circumstantia, prout circumstantia dicit id, quod adiacet actui; nam respectu actus interni est obiectum, respectu externi est effectus consequens. Est tamen circumstantia prout non dat primò bonitatem actui. lib. 3. c. 25. n. 4. p. 197. Est obiectum proximum intentionis, remotum electionis. Lib. 2. c. 3. nu. 4. p. 127. Plures fines intendi possunt. ibidem ca. 6. pag. 131. Finis ultimus necessariò amatur quantum ad specificationem. lib. 2. ca. 34. n. 198. Finis est prima regula actuum. lib. 3. ca. 5. pag. 223. Potest dici lex, seu regula legis. ca. 6. num. 1. pag. 236. Sine fine non datur actio. lib. 2. c. 36. nu. 3. p. 207.

D. FRANCISCI Afflatis Oraculum, quod pauperi nihil habenti voluntas de largiendis elemosynis imputetur profectio. lib. 3. ca. 43. numer. 6. pag. 366.

FRAVS, & dolus nulli patrocinari debent. lib. 1. c. 6. p. 18.

FRUITIO est actus virtutis appetitiue. lib. 2. c. 17. pag. 154. Est delectatio, non amor. ibid. nu. 2. Explicatur definitio Augustini de Frui, quæ videtur innuere, fruitionem esse amorem. ibid. n. 2. Quamvis qualibet potentia aliquo modo fruatur, completa tamen, & vniuersalis fruitio est tantum virtutis appetitiue. nu. 3.

Sequitur non tantum amorem concupiscentia, sed et iam beniuolentia. c. 18. pag. 158. Beati, & viatores fruuntur per charitatem bonitate Dei secundum se., magis tamen beati. ibid. num. 2. Diferentia inter fruitionem sequentem amorem beniuolentia, & sequentem amorem concupiscentia. ibidem.

Fruitio non est de coniunctione ad bonum, sed de ipso bono. ibid. ca. 19. pag. 160. Itaque ibi non est duplex, sed vnum obiectum. ibidem. coniunctio non est ratio, cur obiectum sit bonum, sed conditio uecessaria ad percipiendam bonitatem obiecti, sicut approximatio non est ratio ageadi, sed conditio uecessaria, neque ipsa actio est ratio agendi. ibid. n. 3. pag. 162. Ec. 20. nu. 2. p. 165

De re amata amore concupiscentia datur vera fruitio. ca. 21. p. 167.

Neque tunc obiectum fruitionis est ipse concupiscens. ibid. nu. 2. p. 171.

Obiectum fruitionis descendens de amore concupiscentia non refertur in aliud ut medium ad finem, sed ut bonum habenti. ibid. n. 2. pag. 168.

Fruitio contradistinguitur ab usu. ibidem. Fruitio magis proprie conuenit rationalibus, quam Brutis. ca. 22. pag. 171. Est tantum ultimi finis. ca. 23. pag. 172.

INDEX RERVM.

G

GAUDIVM totum Beatorum est de Deo propter Deum. Lib. 2. ca. 18. num. 2. pag. 159.
 Gaudium de effectu sequuto non est necessario gaudium de causa eius. lib. 3. c. 49. nu. 5. p. 399.
 Gaudere non licet de malis ex ignorantia, vel necessitate commissis, quamvis illa, cum commissa sunt, non fuerint imputata ad culpam. Elucub. 1. ca. 4. num. 23. p. 463. Neque de peccatis factis, vel faciendis, etiam si sint contra legem positivam tantum. lib. 3. c. 52. p. 412.
 Quod Græci valide, & licite conferant ordines, quamvis non utantur materia, & forma Latinorum non descendit ex opinione probabili. Eluc. 1. c. 5. num. 27. pag. 488.

H

HABITVS non potest inclinare ad omissionem sui actus. lib. 3. c. 4. n. 6. p. 350. Neque ad actus oppositos. & habitus virtutis ad actum virtutis, vel e contra. eodem lib. ca. 49. nu. 5. pag. 400.
 Non est supponendus habitus vitiosus, ut sit possibilis pura omisso malo. lib. 1. ca. 18. nu. 6. pag. 82. Habitui non gignitur ex tendentijs, si hæc non sunt ipsi actus. lib. 2. ca. 32. nu. 8. pag. 196. Habitui voluntatis, si voluntas non elicit, sed recipit suos actus, gignentur ab intellectu, quod est impossibile. ibidem.
 Ex malitia habituatiter tantum existente in voluntate non refunditur peccati malitia in actum. lib. 3. c. 32. nu. 10. p. 325. Et lib. 1. c. 18. p. 83.
HIERONYMVS videtur sentire, etiam opera mala facta ex ignorantia inuitabili, & necessitate insuperabili deputari ad culpam. lib. 1. c. 15. p. 65. Explicatur eius mens, & Argumenta ab eo adducta considerantur. ibidem per totum.
HOMINI melius est, quod iustus est, quam quod homo est. Lib. 3. ca. 48. num. 3. pag. 390.
HONESTAS est proprium bonum creatura rationalis. Eluc. 1. ca. 1. num. 7. Debet esse per se valens, ut aliter inde sit honestus. Lib. 3. ca. 30. pag. 309. Potest convenire non solum fini, sed etiam medio, immo utilitas medij potest fundari in honestate. Eodem lib. ca. 26. n. 4., & p. 30., & ca. 27. sequenti.
 Honestatem debet semper intendere creatura rationalis, aliter peccat saltem peccato inordinatis. lib. 3. ca. 34. num. 4. pag. 329.
HUMANVS actus, vide actus humanus.

INDEX RERVM.

I

IACOB prudenter cauebat sibi à periculo, ideo nolebat mortiri coram Patre. Elucub. 1. ca. 2. nu. 4. pag. 431. Valide descendit in eum benedictio Patris, non quia primogenitus, sed quia prorsus benedicens. Lib. 1. ca. 10. num. 3. pag. 37. Non panituit de copula cum Lia, quam re vera coniugem non habebat, quia per ignorantiam inuincibilem se ei copulauerat: exposulauit tantum aduersus Laban. Elucub. 1. ca. 4. num. 28. pag. 467. Consensit postea ex misericordia in ipsam. Lib. 1. cap. 10. num. 3. pag. 37.

IEHV deleuit domum Rehab pro cupiditate propriæ dominationis, & tamen mercedem regni temporalis accepit à Deo. Lib. 3. ca. 32. nu. 7. pag. 321.

IGNORANTIA triplex, Antecedens, Concomitans, Consequens: quomodo ex his reddatur, vel non reddatur actus inuoluntarius. Lib. 2. ca. 9. pag. 31, cap. 10. pag. 34.

Ignorantia inuincibilis excusat à culpa. Eodem lib. ca. 13. pag. 49.

Ignorantia ex opinione probabili non excusat, quia vinci potest. Quare in ordine ad excusandum à culpa non datur ignorantia, quæ vinci possit, & non debeat. Elucub. 1. ca. 4. nu. 24. pag. 464.

Ignorantia quandoque vocatur peccatum commissum ex ignorantia: ibidem num. 24.

Ignorantia rationum substantialium reddit actum inuoluntarium, & nullum, non verò ignorantia rationum accidentalium. Lib. 1. ca. 10. nu. 1. pag. 34.

Ignorantia personæ, materiæ, & conditionis reddit nullum consensum in matrimonium, non verò ignorantia fortune, aut qualitatis: ibidem pa. 35.

IMPERIVM dicitur tum actus voluntatis mouentis, vel volentis mouere ceteras potencias, vel personas subditas, tum actus intellectus modo imperatiuo manifestantis, vel intimantis eam naturam, vel ipsi imperanti, vel ceteris. Et utroque modo dicitur propriè. Lib. 2. cap. 26. num. 1. & 2. pag. 175. Quare nulla est questio: an Imperium sit actus intellectus, an voluntatis: ibidem num. 3. pag. 178. Magis autem propriè, quantum ad impositionem nominis dicitur de voluntate: ibidem, nec requiritur, ut voluntas sit efficax: ibidem num. 2. pag. 176.

Imperium ad mouendum, vel determinandum potencias exquantur respectu ipsius imperantis, imperium, inquam, per intentionem, vel locutionem internam non videtur necessarium: ibidem pag. 177.

Imperium, quod est actus intellectus non est, neque apprehensio, neque iudicium, neque discursus: ibidem nu. 4. pag. 179.

Sub Imperio cadunt actus intellectus, & voluntatis. Eodem lib. ca. 27. pa. 180. Item actus appetitus sensitui: cap. 28. pag. 184. Qui tamen non ple-

INDEX RERVM.

- ne subditur imperio partis rationalis, postquam ex peccato amissum est in homine donum iustitiæ originalis, sed fertur in delectabile secundum sensum præter, ultra, & contra ordinem rationis: ibidem. Non autem actus animæ vegetatiuæ, nisi per accidens: Ca. 29. pa. 183. Cadunt etiam actus exteriorum membrorum, & sine ulla resistantia, nisi resistat appetitus sensitivus: exceptis corde, & membro virili: cuius rei ratio assignatur: Cap. 30. pag. 184. Potentia autem imperans causat actus imperatos per motionem tantum potentie subiectæ, non per concursum simultaneum ad actum imperatum. Ca. 31. pag. 186. Intellectus vero imperat voluntati dirigendo tantum, seu illuminando, non effectiue mouendo: ibidem.
- Imperia, & victoriæ non sola Dei permissione, sed opere, & voluntate obtineri videntur. Lib. 3. ca. 32. num. 4. pag. 317.
- Imperium Romanorum verè fuit merces operum, quæ ipsi bona saltem ex obiecto faciebant secundum Augustinum, & veritatem: ibidem pag. 317.
- INFANTIVM nulla est culpa, dum inordinate agunt; neque de hoc dubitavit Augustinus, ut illi imponit Erasmus. lib. 1. ca. 14. nu. 9. p. 64.
- INSTANS natiuitatis ab Astrologis verò deprehendi non potest. Lib. 2. cap. 40. num. 5. pag. 216.
- INTELLECTVS non recipit suos actus ab obiecto, sed elicit. lib. 2. ca. 32. nu. 5. pag. 191.
- INTENTIO est actus voluntatis, non intellectus. lib. 2. cap. 1. num. 2. pag. 118.
- Versatur circa finem, ut obtinendum per mediæ. ibid. nu. 1. Est actus praeipuus inter eos, qui versantur circa finem. ibid. Verius est non distingui realiter ab actu electionis. cap. 2. per totum pag. 120. Fertur in finem, & media, sed in finem directè, & proximè, in media remote, & in obliquo. ca. 3. nu. 4. pa. 127.
- Est bona ex obiecto. lib. 3. ca. 19. p. 276. Etiam ex medijs, si ipsa honesta sint, & sit volita eorum honestas. ca. 26. nu. 6. p. 301. Prius est bona ex fine, quàm ex medijs. c. 26. nu. 1. p. 298.
- Non potest tamen esse bona ex fine, si media sint mala; neque bona ex medijs bonis, si finis sit malus. ca. 33. p. 325.
- Non tollit bonitatem actus externi, si hic bonus sit ex obiecto. ca. 31. nu. 5. pag. 313. & ca. 32. nu. 5. p. 319. Potest simul tendere ad plures fines. lib. 2. ca. 6. pag. 131. Non potest intentio operis esse non mala, si mala est complacentia de eodem. lib. 3. ca. 49. nu. 2. p. 395.
- Multò minus potest intentio efficax operis esse peccatum, complacentia verò de eodem actus virtutis. ibid. n. 5. p. 399. Lex naturæ est ordo rerum. lib. 3. ca. 6. nu. 5. p. 240.
- Intentio voluntatis non est necessaria ad intelligendum, neque ad sentiendum. lib. 1. c. 11. n. 7. & seq. p. 43.

IN-

INDEX RERVM.

INVOLUNTARIUM *causatur, vel ex metu, vel ex ignorantia. Vide Metas. Ignorantia Involuntarium.*

ISAAC, cum benedixit Iacob pro Esau, determinauerat se ad benedicendum presenti, & quia Iacob erat ipsi praesens, ideo benedictio eius valida fuit erga Iacob; non quia determinauerat se ad benedicendum primogenito. lib. 1. ca. 10. num. 3. pag. 37. Noluit se determinare ex probabilitatibus, sed certitudinem requisivit. Elucub. 1. ca. 2. num. 4. pag. 431. & ca. 5. d. n. 8. pag. 476.

Ideo non penituit, sed admiratus est de sui errore, ibidem ca. 4. numer. 28. pag. 467.

IVDEX non potest iudicare secundum opinionem minus probabilem. Eluc. 1. c. 2. n. 21. p. 446.

IVDICIVM certum reflexum fundari supra iudicium directum incertum, est impossibile, nisi certitudo sit ex voluntate. Elucub. 1. ca. 4. num. 3. pag. 450., & nu. 14. pag. 457. tale iudicium est temperarium. ibidem. num. 16. pag. 459.

IURAMENTVM factum ex metu descendente a causis naturalibus seruandum est. lib. 1. ca. 6. nu. 1. pag. 19. Etiam ex metu iniuste incusso ab homine. ibidem.

Etiam ex metu incusso iniuste ad ipsum extorquendum, & hoc propter bonorem Dei, qui vocatus est in testem, a quo iniuria illata non est. Eodem libro ca. 7. per totum. p. 22. Nulla est generalis lex Ecclesiae irritans iuramenta metu extorta. ca. 8. nu. 4. p. 27. Possunt tamen per Superiorem Ecclesiasticum irritari. ibid. n. 3. p. 26. Quando sunt de malo sunt ipso facto nulla. ibid. n. 6. p. 29. Iuramentum non seruare etiam vi iniusta extortum peccatum mortale est. ca. 8. nu. 8. pa. 30.

L

LABIA Iob intacta Satan reliquit, ut posset blasphemare: blasphemias enim externa habet peculiarem malitiam ultra internam. lib. 3. ca. 43. nu. 14. p. 370

LAUDABILITAS, & vituperabilitas sunt proprietates actus humani, & distincta a merito, & demerito. lib. 3. cap. 35. nu. 1. & 3. pag. 419. Laudem meretur etiam pura omissio bona, laudemque positivam. lib. 1. ca. 19. num. pag. 89. Potest laus ipsa habere rationem praemij. Lib. 3. ca. 55. n. 3. pag. 420.

LEVE, & graue dicuntur respectiue non solum in ponderibus elementorum, sed etiam in momentis rationum. Eluc. 1. ca. 5. n. 2. pag. 472.

LEX

INDEX RERVM.

LEX proprie dicta est dictamen practicum in mente Legislatoris, quo subditos mouet ad aliquid. lib. 3. ca. 5. num. 5. pag. 240.

Lex eterna est ratio, vel voluntas Dei, qua ordinem naturalem conseruari iubet, perturbari vetat. ibid. p. 239.

Ipsa ratio, vel voluntas ordinis statuendi potest dici lex, & quidem radicalis, ex qua ortum habet dictamen illud practicum, seu ratio, aut voluntas, qua iubetur conseruatio ordinis. ibid.

Lex est ordinata ad finem, a quo accipit modum, & mensuram. ca. 5. num. 2. pag. 234. Quare lex non est prima omnino ratio bonitatis, vel malitia actuum. ca. 5. ca. 233. nu. 2. Sed potest dici prima quantum ad expressionem, vel adaequationem. ibid. nu. 3. pag. 235. Sine lege proprie dicta .i. distamine, &c. potest dari peccatum; non autem sine ratione, vel voluntate ordinis statuendi, quae a Nobis dicitur lex radicalis. ca. 6. num. 4. pa. 238. Variæ sunt leges humane iuxta varietatem finium, quos intendunt, & ad quos dirigunt. ca. 5. num. 2. pag. 234. Leges humane sunt variabiles, adeoque idem actus immutata sua entitate potest de nõ malo fieri malus. d. 30. n. 5. p. 342. Si leges essent contrariæ ferrent perplexitatem agendi, immo & necessitatem peccandi. Elucub. 1. ca. 3. numer. 11. pag. 440.

Lex ciuilis non prohibet omnia mala: bene autem Lex Canonica, ideoque in concernentibus disciplinam morum potius standum est Canonicae, quam Ciuili. ibid.

Lex illa Ciuilis, quod in pari delicto, vel causa melior sit conditio possidentis non opponitur Canonica, quod in dubio tutius sit eligendum, immo in hac fundatur. Eluc. 1. c. 3. n. 14. p. 442. cum lex euadit perniciosa, aut inutilis licite desiderari, & postulari potest, vt auferatur. lib. 3. c. 5. n. 5. p. 406.

Lex non prohibet actus, ne fiant cum difformitate ad ipsam; hac enim difformitas resultat in actum ex prohibitione, sed quia sunt contra ordinem ab ipsa statutum. lib. 3. ca. 7. num. 2. pag. 242. Neque prohibet actus, ne fiant culpabiliter, nam & ratio culpæ resultat in actum, quia libere sit post prohibitionem. Elucub. 1. ca. 4. nu. 18. pa. 461. Vis legis est reponere actum præceptum in specie virtutis, & actum prohibitum in specie vitij iuxta suas materias. lib. 3. ca. 13. nu. 3. p. 262., & ca. 51. nu. 1. pag. 407. Non extenditur ad simplices delectationes internas lex humane, sed bene ad voluntatem efficacem, & desiderium. ca. 50. nu. 4. pa. 405. Ipsi subiaceret ordo externus rerum. ibid.

LIAM fecit coniugem Iacob non consensus præcedens copulam, qui non fuit, sed subsequens lib. 1. ca. 10. nu. 3. p. 37.

LIBERTAS causa est facultas ad agendum, & non agendum, & ad agendum vnum, & alterum, positis omnibus requisitis. lib. 1. ca. 26. nu. 1. pag. 110. Conuenit cuilibet enti rationali, eo ipso, quo rationalis est, nec concernit perfectionem infinitam. ibid. n. 2. p. 111. Sine ea non haberet locum, nec

Y y

laus,

INDEX RERVM.

- laus, nec reprehensio, nec meritum, nec demeritum. ibid. Qui eam negarunt, varijs erroribus ad id inducti sunt. ca. 27.*
- Libertas actus non est differentia essentialis, nec modus intrinsecus eius, sed denominatio extrinseca sumpta ab indifferentia, seu libertate causa. ca. 28. per totum. p. 113.*
- Non convenit voluntati respectu felicitatis quantum ad specificationem. lib. 2. ca. 34. per totum. Non videtur consistere libertas voluntatis, si ipsa recipit tantum suos actus, non elicit. lib. 2. c. 32. n. 6. p. 139.*
- Libertas actus non est differentia eius essentialis, nec modus intrinsecus superadditus, sed denominatio sumpta a libertate causa in agendo. lib. 1. ca. 28. nu. 1. pa. 114.*
- LIBIDO** carnalis est appetitus voluptatis sensibilis per se ipsam, seu non ductus a ratione. *Eluc. 2. nu. 1. Est mala, & quidquid fit propter ipsam male fit. ibidem.*
- Pelagiani dixerunt eam esse bonum naturæ, & tamen fatebantur eius motus esse frenandos, quod aperta contradictio est. lib. 3. ca. 48. num. 8. pa. 394. Et Elucub. 2. ca. 1. nu. ult. Qualibet voluntas non sequens ordinem rationis libido est. Eluc. 1. n. 14. p. 458. Vide Concupiscentia.*

M

- MACHABÆI** non ex probabilitate, sed ex certitudine morali non peccandi pugnarunt in die Sabbati. *Eluc. 1. c. 5. nu. 26.*
- MALITIA** naturalis in rebus secundum se nulla. *lib. 3. ca. 9. pag. 249.*
- Neque moralis obiectiva, eod. lib. ca. 19. p. 276.*
- Est tamen aliqua res alteri mala. 1. contraria, & nociva. ca. 9. pa. 249. Actus possunt esse formaliter mali moraliter. c. 19. nu. 2. p. 277. Et obiecta alterius actus mali. ibid. nu. 3.*
- Malitia commissionis non consistit in carèntia, seu privatione annexa actui ca. 7. per totum pag. 241. sed in positiua oppositione ad legem, secundum veritatem. ibid.*
- Etiā secundum Augustinum. ca. 8. p. 246. Et c. 12. p. 258.*
- MALVM** commune ad positiuè dictum, & ad negatiuè, siue privatiuè nō est vniucum, sed analogum proportionalitatis. *ca. 10. nu. 3. p. 252. Malitia non potest esse gravis in opere, & levis in affectu, seu gravis naturaliter, levis moraliter, sicut nec bonitas. lib. 3. ca. 48. n. 3. p. 390. Ab actu externo malo refunditur malitia in internum, ratio verò culpa, aut culpabilis ab interno ad externum: ibid. c. 44. n. 3. p. 377.*
- De B. V. Mariæ immaculata conceptione certum omnino est, sententiam non repugnare Scripturis. Eluc. 1. nu. 19. p. 482.*

Non

INDEX RERVM.

Non est autem ita certum, esse verum ibid.

Etiā si solūm probabilis esset, potuisset recte, & laudabiliter de ea institui festum. ibid. nu. 18. & 20. non obstante periculo erroris intellect-ualis num.

21. Summus Pontifex Alexander VII. non declarauit articulum immaculatae conceptionis esse certum moraliter, incertum obiectiue. nu. 22. Neque inhiuit reuocari in dubium mente, sed tantūm voce, vel scripto. ibidem pag. 483.

MARTYR in effectu non habet necessariō maiorem charitatem, quā Martyr in desiderio. lib. 3. c. 44. nu. 9. p. 378. Habet tamen maius prāmium extensiuē. ibid. c. 43. nu. 17. p. 372. Tantūm Martyribus actū, siue re datur Aureola, non autem Martyribus solo desiderio. lib. 3. ca. 43. num. 17. pag. 372.

MATRIMONII duplex institutio, aut postea extensio, gratis asseritur. *Elu- cub. 2. c. 2. a n. 1. pag. 503.*

MERITVN, & demeritum sunt proprietates actus humani liberi. lib. 3. ca. 55. p. 419.

METVS est causa inuoluntarij non simpliciter, sed secundū quid. lib. 1. c. 5. pag. 13. Quare non inuoluit contractus, & promissione ex ratione inuoluntarij. ca. 6. p. 18.

MORALITAS est dependentia actus à ratione, & voluntate, maxime à voluntate libera: nec aliud requiritur. Quare etiam actus necessarius est bonus, vel malus moraliter. lib. 3. ca. 1. per totum pag. 224.

Non est quid distinctum, neque ratione à prædicta dependentia actus. ibid. nu. 7. & 8. pag. 228. Quamuis nomen Moralis originem habeat à mora, significat tamen actum procedentem à ratione, & voluntate. ibidem numer. 1. pag. 224.

Moralitas inest tantūm actibus, vt actus sunt, non rebus, siue obiectis, quare non datur bonitas, & malitia moralis obiectiua intrinseca rebus. ca. 19. n. 2. p. 276. Quædam præter actum humanum dicuntur moralia, denominatione tamen sumpta à moralitate actus. c. 3. p. 230.

Omnis motus præcedit ab aliquo immobili. lib. 2. c. 34. nu. 2. p. 199. Idem quomodo possit mouere seipsum. lib. 2. c. 32. n. 4. p. 191.

MOTVS spontaneus genitalium ex peccato. lib. 2. c. 30. nu. 2. p. 185.

Motus cordis non subiacet imperio rationis. ibid. n. 1. Subiacet autē motus ceterorum membrorum. ibid. p. 184.

De morte prout dicit actionem iniustam occidentis non licet gaudere, etiam si maxima bona exinde prouenerint. lib. 3. c. 49. n. 6. p. 401. Prout autem dicit passionem morientis, siue extinctionem vitæ, neque videtur licitum gaudium. ibid. n. 5. p. 399. Quamuis licitè gaudeamus de bono exinde sequuto, siue ipsi mortuo, siue alijs. ibid.

INDEX RERVM.

N

NABVCHODONOSOR non expugnauit Tyrum voluntate obediendi Deo, sed cupiditate propria dominationis, & tamen præmium temporale recepit à Deo. lib. 3. ca. 32. nu. 7. p. 321. Eleemofyna ab eo erogata, etiam non propter Deum, poterant obtinere remotionem penarum temporalium eius peccatis debitarum. eod. lib. & loc.

NATVRA non potest operari liberè, sed tantùm necessariò, voluntas verò potest operari vtroque modo, atque adeo, vt natura, & vt voluntas. lib. 2. c. 35. nu. 3. p. 203.

Naturalis bonitas, & malitia præter moralem inest aëibus externis. lib. 3. c. 43. nu. 14. p. 369.

NECCESSITAS, se determinatio duplex specificationis, & exercitiij. lib. 2. c. 34. n. 1. p. 198. Prima conuenit voluntati in hac vita quantum ad amorem felicitatis. ibid. Secunda verò minimè. ca. 35. n. 2. p. 202.

Necessitas exercitiij aëus fert secum necessitatem ad remouendum impedimētum aëus, non necessitas solius specificationis. ibid.

NVPTIÆ benè vtuntur malo conspiscientia. lib. 3. c. 33. n. 2. p. 326. Nullo modo sunt peccatum. Elucub. 2. c. 1.

Propter eas est tantùm venialiter mala copula exercita ob solam voluptatem. ibid.

O

Obiectum, quod non est aëus, sed res ad extra, non habet in se vllam bonitatem, & malitiam moralem. lib. 3. c. 19. per totum. p. 276.

Obiectum non dat aëui quidquid hic habet, quamuis aëus quidquid habet, habeat per ordinem ad obiectum. ibid. c. 20. nu. 3. p. 283.

Obiectum adest etiam in pura omissione. lib. 1. c. 18. num. 9. p. 86. & ca. 19. pag. 89.

Etiam si esse obiecti debeat, vel in se, vel in sui specie præexistere cognitioni, denominatio tamen cognoscibilis, & cogniti desumitur à cognitione possibili, & aëuali. lib. 3. c. 20. n. 4. p. 283.

Bonitas, & malitia ex obiecto dicitur ex genere, idest ex natura aëus, quia aëus natura sua tendit ad obiectum, à quo specificatur. lib. 3. ca. 19. nu. 5. pag. 280.

OBSTETRICES Egyptiæ præmium receperunt à Deo, non pro mendaciis, sed pro beneuolentia erga Hebræos. Et D. Thomas ait, malitiam externi menda-

INDEX RERVM.

mendacij non repugnasse merito temporalis præmij. lib. 3. ca. 32. numer. 6. pag. 321.

OMISSIO potest esse voluntaria, ut obiectum. 1. potest esse volita. lib. 1. c. 17. nu. 1. pag. 75. Potest etiam esse voluntaria, ut carentia actus, aliter non saluatur libertas contradictionis in voluntate. ibid. nu. 2. Estque vitalis suo modo, quia ex vi libertatis est, ut voluntas omittat, cum possit agere. ca. 18. nu. 3. pag. 76. Habetque idem obiectum, siue motiuum, quod actus positivus nolitionis. ibid. n. 9. p. 86.

Non potest habere finem, in quem referatur.

Potest esse mala. ca. 19. nu. 1. pa. 87. Etiam bona. ibid. per totum.

Non requirit obligationem faciendi. ca. 20. p. 90.

Effectus ex omissione sequutus non est proprie voluntarius, sed tantum permissus. ca. 21. nu. 1. pa. 93. Idque siue adsit obligatio impediendi, siue non ibid. nu. 1. & 2. pa. 93. Imputatur ad culpam, cum adest obligatio impediendi. nu. 4. pa. 97.

Non tot omissiones habemus, quot omittimus facere, quæ possumus, & sci-
mus habitu, sed quæ actu consideramus. c. 20. nu. 3. p. 92. Pura omissio in
Deum cadere non potest. ca. 18. nu. 1. p. 77.

Non potest generare habitum. ibid. nu. 8. p. 85.

Propter eam posset quis damnari ad penam sensus. Cap. 18. nu. 6. pag. 82.

Non habet eandem mensuram bonitatis, & malitiæ, quàm actus positivus
ca. 19. pa. 90.

Non requirit habitum, ut sit possibilis. ca. 18. num. 6. pa. 83. Oritur ex im-
perfecto amore boni, vel odio mali, ex imperfecta actualitate voluntatis,
& ex occurso aliorum motiuorum. ibid.

OPINIO tripliciter potest sumi. Elucub. 1. c. 1. n. 1. p. 421.

Est assensus ex probabilibus erga aliquam conclusionem tamquam veram.
ibid. nu. 3. pag. 422. In questione de licito, vel illicito usu opinionis proba-
bilitatis debet sumi pro simplici cognitione, vel assensu ex probabilibus erga
aliquam conclusionem. ibid. n. 4. p. 423.

Due definitiones Opinionis probabilis traditæ a Probabilistis reijciuntur.
ca. 5. nu. 1. pag. 471. Iuxta D. Bernar. est habere aliquid pro vero, quod
nescias esse falsum. Nec certitudinem, nec veritatem habet, sed per veri-
similia hanc querit potius, quàm apprehendit, & si habet assertionem te-
meraria est. ca. 2. nu. 13. pa. 434. Iuxta D. Augustinum, qui opinatur pu-
tat se scire, quod nescit: id quod erroneum est, & temerarium. ca. 4. nu.
16. p. 460.

Idipsum, stultum ait Tullius in Catone. ca. 5. nu. 15. p. 480.

Qualibet opinio eo ipso, quo opinio est, probabilis est. ca. 1. nu. 8. pag. 426.

Opinio non habet fundamentum prudens. ca. 5. nu. 1. p. 471.

Neque graue, nisi respectu ad coniecturam, scrupulum, & credulitatem le-
uem,

INDEX RERV.

uem, non autem quantum ad vim determinandi ad operandum .ibid. nu.2. pag.472.

Opinioe probabili de immunitate affectus à peccato non licere uti in operando probatur fuffiffimè ex Scripturis, Patribus, facris Iuribus, & ratione per quinque capita tota Eluc.1. p.420.

Quòd non liceat uti opinione probabili de valore Sacramenti in ijs conficiendis, etiam si non obftet lex, aut conventio, neque adfit periculum gravis damni incurrendi: neque Iudici secundum eam indicare relictà probabilior: neque generaliter liceat ea uti: neque excusetur infidelis ab infidelitate, si non credat ductus ratione minùs probabili, definiuit S.D.N. Innoc. XI. in Decreto 2. Martij 1679. Eluc.1. c.3. n.20. p.445.

Opinio probabilis in quo differat à levi credulitate, certitudine morali, ac euidencia. Eluc.1. c.5. Opinans certus est de probabilitate sue opinionis, sed incertus de veritate: certus etiam, quòd oppositum sue opinionis sit probabile: ibid. c.1. n.3. p.422.

Non omne opinionem probabilem esse tutam in praxi innuunt ipsi defensores probabilitatum. Eluc.1. ca. 8. §4. p.470.

Opinio non potest cadere neque in Deum, neque in Angelos sanctos; neque poterat cadere in Adam, & Euam in statu innocentia. Eluc.1. ca.1. nu.3. p.422. Et ca.5. nu.25. pag.486. Cadit autem in Demonibus. ibid. n.15. pag.459.

OPINABILE. Vide Probabile.

OPVS coniugij ob solam voluptatem exercitum non vacare culpa veniali definit S.D.N. Innocentius XI., idque defenditur latiffimè ex Scripturis, Patribus, & ratione. Eluc.2. per totam pag.492.

Opus externum bonum ex obiecto non amittit suam bonitatem ex relatione in malum finem. lib.3. c.31. n.5. p.313.

Illa mala relatione non obstante recompensatur bono temporali à Deo. c.32 nu.3. & seqq. p.320.

Quòd per opera externa nemo efficiatur melior, aut peior damnatum in Abaylardo, lib.3. c.44. nu.4. p.375.

Non debet vocari opus coniugij copula inter coniuges ex sola voluptate, sed opus libidinis. Eluc.2. c.1. n.4. p.494.

Opus externum habet propriam bonitatem, & malitiam naturalem, distinctam ab interno, non autem moralem, neque propriam laudabilitatem, aut culpabilitatem. lib.3.

Vide Actus externus.

ORDO duplex internus, & externus. lib.3. c.45. n.5. p.381.

Actus interni mali sunt cōtra ordinem internum, actus externi contra ordinē externū. Hinc actus externus habent peculiariē malitiā. c.43. n.14. p.369.

Quodlibet peccatum est contra aliquem ordinem institutum vel à Deo, vel ab hu.

INDEX RERVM.

ab humano Legislatore, ideoque dicitur actus deordinatus. c. 46. n. 5 p. 382
Omnis perturbatio ordinis est offensa ordinantis. Elucubr. 1. cap. 4. num. 18.
pag. 461. Ordo externus tantum subiacet legislatori humano. lib. 3. cap. 5.
nu. 4. p. 405.

OSCVLA. & tactus in coniugibus ob finem percipiendæ sensibilibus voluptatis
 peccata sunt. *Etnc. 2. c. 2. nu. 16. p. 514.*

P

PATRVM sententia sunt tenenda sopitis controversijs Doctorum. *Eluc. 1.*
c. 2. n. 8. p. 432.

PAROCHVS non potest absoluer moribundum nullo signo absolutionem
 petentem. *Eluc. 1. c. 5. nu. 17. p. 481.*

PECCATVM est quilibet actus deordinatus. 1. *deuians à fine, & ordine, qua-*
re contingit etiam in naturalibus. lib. 3. c. 5. n. 1. p. 234.

Nisi esset constitutus finis non posset dari peccatum. ibid. Neque vnum pec-
catum grauius altero. Quare id primitus in peccato inspiciendum est, de-
uatiò à fine, ibid.

Peccatum in moribus est: dictum, factum, concupitum contra legem ater-
nam. Eod. lib. c. 6. n. 6. p. 240. Et tamen etiam in eo primò inspicienda est
deuatiò à fine, ibid.

Actus deuians à lege, & fine est peccatum in moribus, etiam si ex necessitate
committatur. Eluc. 1. ca. 4. à nu. 17. p. 460. non tamen est culpa. lib. 1. ca.
13. p. 49.

Quare culpa supra malitiam actus addit liberam eius commissionem. Eluc. 1.
ca. 4. n. 19. & seq. p. 462. Et lib. 3. c. 43. n. 8. p. 367.

Peccatum externum est diuersum ab interno, & habet peculiarem malitiam
lib. 3. c. 43. n. 14. p. 369.

Non tamen morale. ibid. n. 10. pag. 368. Neque est diuersa culpa. ibidem.
n. 2. p. 363.

Peccata materialia. 1. actus deordinati sunt simpliciter vitanda, immo nisi
ipsa essent vitanda non daretur culpa. Eluc. 1. c. 4. nu. 19. p. 462.

De peccatis materialibus. 1. actibus deordinatis absque libertate commissis,
non licet gaudere, cognita eorum malitia, etiamsi magna bona exinde no-
bis prouenerint. Eluc. 1. ca. 4. nu. 23. pag. 462. Immo de eis dolendum est.
ibidem.

Peccato puræ auersionis, seu omissionis debetur pœna sensus. lib. 1. c. 18. n. 6.
pag. 82.

Peccatum diuiditur in mortale, & veniale tamquam in graue, & leue. lib.
3. ca. 48. num. 2. pag. 389. De peccatis commissis ex ignorantia inuincibili
est do.

INDEX RERVM.

- est dolendum. Eluc. 1. ca. 4. nu. 23. pag. 463. Multo magis de commissis ex ignorantia, quæ vinci potest, & ex opinione probabili. ibid. nu. 20. Immo de his est propriè penitendum. ibid. nu. 24. p. 465. Non autem de commissis ex necessitate, & ex ignorantia inuincibili. ibid. à nu. 27. p. 466. Etenim ista nō imputantur ad culpam. n. 29. p. 468. An peccato originali debeat penitentia sensus. lib. 1. c. 18. n. 7. p. 85.*
- Peccatum Philosophicum, & Theologicum. lib. 3. c. 6. n. 4. c. 239.*
- PHARAO** peccabat non seruando promissum de Hebraeis dimittendis, licet promitteret ex metu. lib. 1. c. 6. n. 2. p. 39.
- PONTIFICES** non dispensant ex sola probabilitate licitæ dispensationis. *Eluc. 1. c. 5. nu. 22. p. 484.*
- POTENTIÆ** vitales non purè recipiunt suos actus, sed illos eliciunt. lib. 2. c. 32. p. 187.
- POTESTAS** omnis à Deo, non purè permittente, sed volente. lib. 3. ca. 32. n. 4. p. 317.
- PROBABILE** sumitur communiter pro opinabili, ideoque non est verum, sed contingens ad verum, & falsum. *Eluc. 1. c. 1. n. 5. p. 423.*
- Quandoque autem sumitur pro eo, quod dignum est, seu debet probari. ibidem. Si aliquid est purè probabile, probabile est etiam oppositum. ibidem n. 3. p. 422.*
- Probabile in speculabilibus potest traditū probabile absque periculo peccati, non tamen potest tradi, ut verum. Eluc. 1. c. 5. nu. 10. p. 477.*
- Etiam in agilibus possumus licitè sequi probabile, cum in eo sequendo non adest periculum peccati, licet adsit periculum erroris, quando id sequimur ex aliquo affectu virtutis. ibid. nu. 5. p. 482.*
- PROBABILITATES** non reddunt operantem immunem à periculo peccati, atque adeo sunt inanes. *Eluc. 1. ca. 2. nu. 7. p. 432. Neque a culpa. ibidem ca. 4. nu. 17. & seq. p. 460.*
- Neque à debito penitendi. ibid. a n. 24. p. 464. Non possunt determinare intellectum ad assensum: si autem determinatur intellectus, id descendit ex voluntate, non ex ratione. ibid. n. 14. & seq. 457. Quod actus sit malus, nec ne, non dependet ex nostris probabilitatibus, sed ex natura actus in ordine ad legem: aliter probabilitates transferrent actū de non malo in malū, & è contra. n. 17. p. 460.*
- In negotiis temporalibus nullus prudens innititur puræ probabilitati: neque innitendum est, cum adest periculum damni alterius: ergo multò minus illi innitendum est in negotio conscientie, ubi adest periculum damnationis. ca. 4. n. 34. p. 470.*
- PROMISSIO** seruanda est ex fidelitate, non tamen, cum ad malum adhibetur, vel vergit in peius. lib. 1. c. 8. nu. 2. pag. 25. Neque cum est vi extorta c. 6. p. 18. Ex tali promissione nullum ius acquiritur ei, cui facta est. ibid. & c. 7.

INDEX RERVM.

¶ c.7. p.23. Potest tamen licite tunc ex virtute fidelitatis seruari. ca.8. n.2. p.25. Non tamen adest obligatio ad seruandum. *ibid.*

PRVDENTIA est recta ratio agibilium. *Eluc.1. c.5. nu.1. p.471.*

Non conuenit opinioni, unde qui definiunt, opinionem inniti fundamento prudenti, dant ei tamquam essentiale id, quod ei conuenire non potest. *ibid.* Prudentia est cum ratione vera. *ibid.*

Prudentiores filijs lucis sunt filij huius seculi, quia non dirigunt negotia temporalia innixi probabilitatibus. ca.4. num.34. pag.470. Non est prudentis agere cum periculo damni. ca.5. num.1. pag.472. Neque id agere, de quo aequale damnum lucro prouenire possit. *ibid.*

Prudentia non est de necessarijs. c.5. n.7. p.475.

Prudentes diste sunt Virgines, quia non sunt innixa probabilitati. ca.2. n.3. pag.429.

PVERORVM actiones maxima ex parte sunt ex concupiscentia, & tamen sunt voluntaria, siue spontanea. li.1. c.4. n.1. p.9. An eorum actiones possint dici morales. li.3. c.2. n.1. p.229.

Pura Omissio. Vide Omissio.

PRÆSUMPTIO violenta inducit certitudinem moralem, & ex ea iudicari potest. *Eluc.1. c.5. n.8. p.476.*

Contra presumptionem iuris, & de iure non admittuntur probationes in foro externo. *ibid.* n.29.

Q

QVANDO, una ex Circumstantijs. li.3. c.21. p.285.

Quibus auxilijs, una ex Circumstantijs. li.3. c.21. p.285.

QVIETEM appetunt corpora ponderibus suis. i. requiescere a motibus suis. *Eluc.2. c.2. n.11. p.510.*

Omnis inclinatio est ad quietem sui: quare copula inter coniuges facta praecise ad quietandam libidinem, ne feratur in adulteria, est ex inclinatione libidinis, atque adeo mala. *ibid.*

Quid, una ex circumstantijs. li.3. c.21. p.285.

Quis, una ex circumstantijs. *ibid.*

Quomodo, una ex circumstantijs. li.3. c.21. p.285.

Quoties, inter Circumstantias non est numerandum. li.3. c.21. in fin. p.286.

INDEX RERVM.

R

RECTITVDO, vel irrectitudo actuum primario desumitur ex ordine ad finem. lib. 3. c. 5. n. 1. p. 233. In aliquo sensu etiam per ordinem ad legem. ibid. n. 3. p. 235.

Pro Regula directiva humanorum actuum non recte assumitur opinio probabilis, & iudicium in ea fundatum, sed debet assumi certitudo moralis, ubi deest euidencia. Eluc. 1. c. 2. 3. & 4.

ROMANIS non datum est à Deo imperium, tamquam crudelioribus, & nequioribus ad vindicanda aliarum gentium peccata. lib. 3. cap. 32. num. 4. pag. 317.

Neque, ne ipse estimaretur iniustus ab ijs, qui Romanorum opera benefacta putabant. ibid. nu. 9. p. 318. Sed propter eorum opera bona ex obiecto, licet in malum finem relata. ibid. Romani putabant sibi datum imperium, propter pietatem, & Religionem in Deos, qua ceteras nationes superarent. ibid. p. 329.

RVSTICI minus continent, quàm sapientes. Eluc. 2. c. 1. n. 4. p. 495.

S

IN SACRAMENTIS conferendit non licet uti opinione probabili de eorum valore, etiam si non obstat lex, aut consuetudo, aut periculum gravis damni incurrendi. Eluc. 1. c. 3. n. 20. p. 445.

Sacramentum ordinis valide confertur à Graecis, quamvis ipsi non utantur materia Latinorum. Eluc. 1. c. 5. n. 27. p. 488.

SAPIENS Stoicorum fictus non exhibetur. Exhibetur à Christiana Religione. li. 3. c. 35. n. 4. p. 333.

STOICI solum honestum appellabant bonum, diuitias, sanitatem, opes, vitam indifferentia, quia his bene, & male in ordine ad bonatum uti possumus. Eluc. 2. c. 1. n. 7. p. 497.

T

TIMOR non reddit actum inuoluntarium simpliciter, sed tantum secundum quid lib. 1. ca. 5. nu. 1. p. 13. Nec reddit promissionem, aut contractum nullum ex iure naturæ, nisi sit iniuste incussus ad extorquendum consensum. lib. 1. c. 6. nu. 1. p. 18. Timor gehennæ non habet necessario coniunctum

INDEX RERVM.

iunctum affectum ad peccatum, nec voluntatem conditionatam de peccato. ibid. c. 5. n. 3. pag. 16. Timor est magnum malum timentis. lib. 3. ca. 9. n. 1. pag. 249.

TVLLII opinio, quod non sit maior vis Religionis in iuramento, quam fidelitatis in simplici promisso improbat. li. 1. c. 8. num. 7. Eiusdem opinio, quod ad sensationem requiratur intentio voluntatis improbat. libr. 1. ca. 11. num. 8. pag. 44. Docet pecudis, non hominis esse intendere voluptatem sensibilem tamquam finem. Eluc. 2. c. 1. n. 7. p. 497. Item stultis esse timere incerta pro certis. Eluc. 1. c. 5. n. 15. p. 480.

Ipse Augur irridet anguria. lib. 2. cap. 41. num. 2. pag. 221. Putat iusiurandum non seruandum praedoni. lib. 1. cap. 8. num. 7. pag. 30. Afferit voluptatem sensibilem esse inimicissimam Philosophia. Eluc. 2. cap. 1. numer. 8. pag. 498. Et non dignam hominis praestantia, ideoque contemni debere. ibi. vu. 7. p. 417.

TVTIO in illa regula: In dubio tutior pars est eligenda, sumitur aduersatiue ad non tutum, non comparatiue ad tutum. Elucub. 1. cap. 3. num. 1. pag. 435.

TVTI non reddimur a periculo peccati ex probabilitatibus. ibid. c. 4. num. 1. p. 448. Reddimur ex certitudine morali. ibidem num. 27. pag. 466. & ca. 5. numer. 12. pag. 478. Non tenemur sequi amminutum. 1. id, in quo nullo modo potest adesse periculum peccati; sed, si oppositum sit rationalibus, & moraliter certum, illud debemus sequi; aliter operaremur ex vitio conscientiae scrupulosa. ibid.

V

VALIDE conferunt ordines Graeci, etiam si non utantur materijs Latinorum, non tamen propter opinionem probabilem. Eluc. 1. c. 5. n. 27. pag. 488.

VAPORES non mouentur sursum violenter. lib. 2. c. 22. n. 1. p. 100.

VELLE primum Angeli non certo infertur esse necessarium, etiam si incipiat cum ipso esse Angeli. li. 2. c. 36. n. 2. p. 205.

VERECUNDATUR quisque, nisi sit ex pecudum genere de propensiori studio in voluptates. Eluc. 2. c. 1. n. 5. p. 496.

VIDVA non licite delectatur venere de copula praeterita cum viro, sicut nec sponsa de futura cum viro. li. 3. c. 54. per tot. p. 415.

VIOLENTIA non potest accidere voluntati quoad actus elicitos, neque de potentia Dei absoluta. lib. 2. c. 22. p. 98.

Potest quoad actus imperatos. eod. li. c. 25. p. 108. Passio non conferre vim in definitione violenti non potest sumi, nisi in casu ablatiuo. c. 22. n. 2. p. 100.

Z z z 7

Debet.

INDEX RERVM.

Debet que sumi contrariè, non negatiuè. n. 4. p. 103.

Sufficit ad violentum esse contra inclinationem passionum. eod. lib. c. 21. nu. 5. pag. 103.

VIRGINES prudentes diffæ sunt, quæ non innixa sunt probabilitati, fatua verò, quæ contra. *Eluc. 1. c. 2. n. 3. p. 429.*

VIRTUS melior est, quàm natura, & vitium peius, quàm non esse. li. 3. ca. 48. n. 3. p. 390. *Virtus regulat, & vitium deprauat affectus. li. 3. cap. 49. n. 5. p. 400.*

VOLUNTAS non potest ferri in incognitum, neque de potentia Dei absoluta lib. 11. c. 11. p. 38. *Mouetur ab intellectu. li. 2. c. 37. p. 208. Ab appetitu sensitivo, cap. 38. p. 210. A corpore celesti, non tamen directè. cap. 38. pag. 112.*

Mouetur ab authore naturæ quoad actus necessarios. c. 33. p. 197. A se ipsa quoad actus liberos. ibid. & c. 32. p. 187. An moueat se ipsam in finem. c. 33. p. 197.

Elicit suos actus non tantùm recipit. c. 32. n. 6. p. 193. Est libera libertate specificationis, & exercitiij quoad obiecta, quæ mixta sunt ex bono, & malo c. 24. & 25. per tota. Non autem quoad purum bonum, vel purum malum. nisi tantùm quoad exercitium. ibid.

Eius actus specificatur ab obiecto cognito tamquam à causa formali extrinseca. lib. 1. c. 11. n. 2. p. 39. Cognitio est conditio indispensabilis, ut obiectum possit eius actum specificare. ibid. n. 10. p. 46.

Si voluntatis actus non sequeretur formam apprehensam, sine obiectum cognitum, esset simul, & non esset appetitus rationalis. ibid. num. 3. pag. 39. Imperat actus suos, & intellectus. li. 2. c. 27. p. 180. Item actus potentia sensitivæ. ca. 28. p. 182.

Et exteriorum membrorum. c. 30. p. 184. Non autem actus potentia vegetatiuæ, nisi indirectè. ca. 29. p. 183.

Nec motum cordis, & genitalium. c. 30. p. 185.

Voluntarium necessarium, & liberum non sunt differentia essentialia voluntarij in communi, tamquam generis. lib. 1. c. 4. n. 3. p. 11.

Voluntas efficax, & etiam inefficax de opere bono, vel malo lege natura est bona, vel mala eadem lege propter ipsam bonitatem, vel malitiam operis, & eadem mensura bonitatis, & malitiæ, qua ipsum opus. lib. 3. c. 46. nu. 2. p. 382. Et c. 47. nu. 2. p. 385. E c. 48. n. 2. p. 389.

Ita etiam voluntas efficax de opere bono, vel malo lege positiua. ibidem. Non tamen voluntas inefficax, siue simplex complacentia. cap. 50. a num. 1. pag. 404.

Voluntas cõditionata de opere bono, vel malo lege natura bona, vel mala est: nisi apponatur conditio extrahens actum à sui natura, qua malus est. cap. 54. p. 416.

Volun-

INDEX RERV.

- Voluntas multum potest ad flectendum, inficiendum, obscurandum lumen rationis. lib. 3. c. 27. n. 1. p. 181.*
- VOLUNTARIUM** proprius dicitur de actu voluntatis, quam de obiecto, quod potius dicendum est volitum. lib. 1. c. 1. n. 1. p. 2.
- Est quod procedit à principio intrinseco cum cognitione. ibid. num. 2. Hoc autem principium est appetitus, quem ducit cognitio. lib. 2. cap. 32. nu. 6. pag. 193.*
- Reperitur etiam in Brutis, quamvis in his rectius dicatur spontaneum. li. 1. ca. 1. n. 2. p. 3. Et c. 2. n. 1.*
- Magis est voluntarium si sit necessarium, quam si liberum. lib. 1. ca. 3. nu. 2. pag. 6.*
- Non tollitur à concupiscentia, immo augetur. c. 4. p. 9. Non tollitur, sed minuitur à metu. c. 5. p. 13.*
- Tollitur ab ignorantia antecedente. Ca. 9. n. 3. p. 32.*
- A concomitante causatur inuoluntarium negativè, non contrariè. ibid. nu. 2. pag. 31.*
- Non tollitur voluntarium à consequente. ibid. n. 4. p. 32.*
- Nihil est propriè nobis voluntarium, nisi quod est volitum à nobis, videntibus in nobismetipsis, nec sufficit voluntarium Ada. cap. 16. num. 1. pag. 72.*
- VOLUPTAS** sensibilis potest esse utilis ad salutem corporis. lib. 3. cap. 26. nu. 4. p. 300.
- Non intenditur ut finis à natura. Eluc. 2. c. 1. p. 501.*
- Neque debet intendi ab homine. ibidem pag. 497. Est proprium bonum bruti. ibidem.*
- Nulla ex Scholis secularibus posuit eam ut finem hominis, nisi tantum Schola Epicuri, siue Aristippi. ibid.*
- Reliquæ etiam, ut perniciosam eam damnarunt. ibid.*
- Multò autem maxime Divina Scriptura. p. 498.*
- Et Patres. num. 5. pag. 495.*
- Quodlibet opus propter eam factum peccatum est ca. 2. nu. 13. p. 511.*
- Etiā copula inter coniuges. Eluc. 2. per totam. Etiam sumptio cibi, & potus. Eluc. 2. c. 1. n. 11. p. 501.*
- Voluptas est quæ movet, & intenditur, cum dicitur exerceri copulam à coniugibus in remedium libidinis, ne ruat in peiora; proindeque talis copula mala est. ibid. ca. 2. num. 11. pag. 509. Etiam si dicatur nullum aliud adesse remedium frenanda libidinis, quod tamen falsò dicitur. ibid. num. 14. p. 510.*
- VOTUM** est voluntarium, & obligativum etiam si factum ex metu à causis naturalibus descendente. lib. 1. c. 6. n. 2. p. 19.
- Immo etiam factum ex timore iniuste incusso ab hominem ad finem voti extorquen.*

INDEX RERV.M.

torquendi . ibid. c.7. p.21. Potest tamen auctoritate Ecclesiastica relaxari. ibid. n.3. p.26.

Quare Ecclesia relaxet huiusmodi vota . ibid. ca.8 nn.3. pag.26.

Non adest generalis Canon irritans huiusmodi vota . ibid. n.4. p.27.

Votum debet esse de opere bono ex se, prascindendo à voto . lib.1. c.8. n.2. pag.24.

Votum paupertatis obligat etiam actus internos, etiam simplicis complacentia. lib.3. c.51. n.8. p.412.

Habens votum vita perpetua Quadragesimalis, vt habent Regulares Minimi, excepto tempore infirmitatis, si recepta valetudine delectatur sensibilibiter de comestione carnum facta tempore infirmitatis, videtur peccare mortaliter, si illud votum extenditur etiam ad delectationes internas. Eluc. 2. c.2. in fine.

Similiter quilibet Regularis complacens sibi interioris de diuitijs auctoritate propria possidendis, & profandendis. lib.3. c.51. n.8. p.412.

V*XOR tollit a marito adultero excusationem de vi concupiscentia, quoad adulteria perpetranda. Eluc. 2. c.2. n.2. p.504.*

Non debet possideri in passione desiderij . i. in affectu libidinoso . ibid. cap.1. n.2. pag.493.

F I N I S.

