



**R. P. Georgii de Rhodes Avenionensis S. J. disputationum  
theologiae scholasticae tomus ...**

**Rhodes, Georges de**

**Lugduni, 1661**

Disputationum, & Quæstionum Tractatus III. De Homine provt eleuato ad  
beatitudinem ex Dei misericordia.

---

[urn:nbn:de:hbz:466:1-81987](https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:hbz:466:1-81987)





# THEOLOGIA SCHOLASTICÆ. TRACTATUS III.

DE HOMINE PROVT ELEVATVS EST  
ad Beatitudinem per actus proprios obtinendam.

## DISPUTATIONES THEOLOGICÆ.

*S. Thom. prima secundæ, vsque ad Quæst. 81.*



CONSIDERAVIT hætenus Theologia Deum provt est in se absolutè bonus, imò ipsum bonum, inquit Augustinus; *non alio bono bonum, sed bonum omnis boni.* Deinde ad eum progressa est provt est principium substantiarum spiritualium completarum, quia de reliquis in physica satis dixeram, in quibus si quid boni est supremi opificis fructus est, æterna semper florentéque natura, velut arbore omnifera mirabiliter comprehensus, vt eleganter tradit Ambrosius.

Nunc sequitur, vt agat de Deo provt est summum bonum & finis vltimus hominis, *non qui consumat sed qui consummet, quia perfectio nostra est ad illum peruenire, ad quem cum peruenierimus, nihil ultra desideremus, quia finis noster est,* vt loquitur Augustinus. Explicato videlicet, superiori tractatu, Angelo, qui purus est spiritus & Dei creatoris primum signaculum, nunc ad alteram opificis Dei similitudinem, ex spiritu compactam & corpore, i.e. ad hominem, transit Theologia tanquam in epitomen omnium Dei operum, magnum mundum in paruo mundo, vtriusque naturæ horizontem, Dei amicum, Dei heredem, & Dei filium. Cuius Deus & merces, & possessio, & finis est. Ad hanc autem hereditatem, & finem vltimum, quia tendere nulla ratione homo potest, nisi per actus liberæ voluntatis, propterea in eorum actuum considerata rectitudine, ac malitia versatur pars altera Theologiæ, quæ disciplinam continet morum, vitamque informat vt optima sit, & ad perfectæ beatitudinis adeptionem idonea. Merito itaque illos actus, per quos ad finem tendimus beatitudinis si sint boni, & ab eo deficimus, si sint mali, considerat S. Thom. tota 2. parte summæ Theologiæ. Primum in genere, provt boni sunt aut mali. Deinde ad singulas virtutes descendit & ad vitia opposita, vt sic totam complexus scientiam morum, faciem præferat ad beatitudinem, quam ipso initio proponit.

Methodus  
S. Thomæ.

Mihi ergo doctrinam sancti Doctoris, sequi desideranti quadripartita videtur esse posse consideratio ipsius hominis, provt ad finem illum contendit. Prima sit de homine, provt eleuatus est ad beatitudinem per proprios actus acquirendam. Secunda, de homine provt lapsus est à fine beatitudinis per malitiam. Tertia, de homine, provt erectus est ad beatitudinem per gratiam Christi Saluatoris. Quarta de homine, provt præparatus est ad beatitudinem per virtutes Theologicas & morales.

Quadruplex consideratio de fine hominis.

Tom. I.

Na

Prior



Prior illa consideratio vniuersalissima complectitur principia totius moralitatis quadruplici disputatione. Prima est de principio finali omnium actuum hominis, quod est beatitudo. Secunda, de principio directiuo. Tertia, de principio materiali. Quarta, de principio formali & quidditatio.



## DISPUTATIO PRIMA.

*De principio finali actuum humanorum, sine de beatitudine supernaturali. S. Thom. à quaest. 1. ad 6.*



Rimam igitur omnium in humana vita, esse debere (finis) considerationem, recte monet Basilus magnus, oratione de legendis gentiliū libris, quia scilicet, vt verè tradit Philosophus lib. 7. Ethic. c. 8. *Finis principium est in practicis*, neque aliter se habet ad actiones, quam in mathematicis propositiones vniuersales, quas vocant hypotheses, & in aliis scientiis principia vniuersalissima per se nota, quibus subiacet, nulla sit amplius scientia. In hac ergo beatitudinis totius notitia, primum sit scire id illius existentiam secundò, quidditatem. Tertiò, complementa accidentalitatis. Quartò, proprietates, vt ex iis constet esse beatitudinem propositam, & possibilem homini, deinde quid illa sit, postremò quanta & qualis sit.

## QVÆSTIO I.

*De existentia supernaturalis beatitudinis, prout est finis vltimus actuum humanorum.*

S. Thom. q. 1.

**P**ersuasio animi certa & fixa, quod post hanc vitam detur beata vita bonorum omnium finis & cumulus, & satietas gaudiorum, primum est rudimentum Fidei, & totius honesti basis, vnde inductionem illam animi minimè nutantem & dubiam, appellat eleganter Tertullianus in fine Apologetici, *certam fidei & virtutum omnium Anchoram, in qua obsistat & procellas & fluctus*, vt ergo illam planè cuilibet persuadeam existentia probo vltimi finis & beatitudinis tria, probans. 1. Finem illum omnino esse. 2. Vnicum illum esse. 3. De influxu eius in omnes humanos actus.

## SECTIO I.

*Verum rerum omnium sit reuera finis aliquis vltimus. S. Thom. art. 4.*

Quid sit finis.

**C**ertum est primò, finem communiter vocari bonum quod sic causat in voluntate amorem sui, vt propter illud assequendum fiat aliquid, ideoque res quæ finaliter causat, est bonum; principium quo causat, est bonitas quæ posita cognitione voluntatem allicit; causalitas primaria est amor, id quod causatur à fine, sunt media & ipsæmet finis prout est vltimus in exequutione, media enim vocantur, ea quæ amantur à voluntate, quia per ea obtinetur finis.

Quotuplex finis.

Certum est secundò, finem alium appellari simpliciter vltimum, alium vltimum secundum quid; finis simpliciter vltimus dicitur, bonum illud plenissimum, quo obtento nihil sit quod vltra possimus desiderare, vel certè illud bonum propter quod omnia debent expeti, ipsum autem propter se tantum: ita enim traditur 1. Ethic. c. 7. & eleganter Aug. l. 19. Ciuit. c. 1. *Finem boni nostri dicimus, id propter quod expetenda sunt cetera, ipsum autem propter se ipsum*, vnde à Philosopho 7. Ethic. vocatur principium ad quod intuentes vnum quodque bonum aut malum dicimus. Finis secundum quid vltimus est is, qui in aliqua certa serie actionum,

propter se ipsum tantum expetitur, & cetera propter ipsum, vt v.g. sanitas potest quidem expeti propter aliud, sed tamen in toto negotio medicina, propter ipsam omnia fiunt, & ipsa expetitur propter se. Differunt ergo hi fines, quod primus nunquam possit esse medium, & semper debeat esse finis, alter neque sit semper finis, & sæpè debeat esse medium. Hoc posito

Cum quaeritur, vtrum omnia creata finem habeant omnino vltimum, quem expetere propter se debeant, & alia omnia propter ipsum: duplex potest esse sententia quaestio. Primò, vtrum seclusa Dei ordinatione certum sit dari finem vltimum naturalem omnium rerum. Secundò, vtrum saltem ex Dei ordinatione certum sit dari finem supernaturalem hominis qui sit vera eius & perfecta beatitudo.

## §. I.

*Verum rerum omnium creaturarum demonstretur dari ex natura rei finem aliquem vltimum naturalem.*

**R**atio dubit. est primò, quia nulla ratio probat existentiam finis, qui non possit expeti propter aliud, rationes enim quæ afferri solent demonstrant duntaxat necessitatem finis vltimi secundum quid, qui scilicet in singulis actionibus non expetatur propter aliud, sed propter se ipsum, ergo non demonstratur existentia finis vltimi.

Triplex dubitatio.

Secundò, finis simpliciter vltimus, si daretur ex rei natura, sequeretur quod Deus nihil operari posset nisi propter se ipsum; si enim opera sua ordinat ad alios fines, iam ipse definit esse illorum finis sed Deus à creata bonitate potest moueri, quia illa est aliquid expetibile, neque probari potest quod motuum omnium actuum diuinorum semper est bonitas increata, ergo non datur ex naturæ finis simpliciter vltimus.

Tertiò, si datur aliquis huiusmodi finis, ille debet esse vnicus, quod tamen constat esse falsum, quia varios sibi fines proponere quisque potest. Deinde ille finis deberet causare omnes actus voluntatis, propter illum enim expeterentur omnia, sed constat nihil omnino esse propter quod voluntas omnia expetatur; peccata enim quomodo expetuntur propter beatitudinem?

Dico primò, datur rerum omnium creaturarum finis aliquis simpliciter vltimus qui seclusa Dei ordinatione ex natura rei sit summum earum bonum, & beatitudo cuius illæ capaces sunt.

Affertio affirmatio.

Ratio vniuersum est, quia in finibus ad quos ex natura sua res creatæ subordinantur, progressus in infinitum non potest dari, ergo datur finis simpliciter vltimus, quo obtento non possit aliquid vltra desiderari. Solum antecedens eget probatione, quam video non esse facilem, omnia enim quibus probatur impossibilitas infiniti huius progressus, vix sunt efficacia.

Probari tamen primò potest ratione, quæ vtitur Philosophus 8. Physicorum quæ sic habet implicat dari progressum infinitum in causis essentialiter, & per se subordinatis, sed causæ finales sunt essentialiter & per se subordinatæ, nam illæ à Philosopho vocantur causæ subordinatæ per se ac essentialiter, quarum vna non potest causare nisi omnes causas, ita vt posteriores non causent nisi actu moueantur ab omnibus prioribus. Huiusmodi autem sine dubio sunt fines subordinati; fines enim medij, cum sint vera media, non causant actu, nisi actu causentur à fine, & nisi finis actu cum illis causet mouendo voluntatem, ergo

Implicat progressum infinitum in finibus. Prima ratio.



in finibus implicat infinitus progressus. Maiorem probat Philosophus, quia in causis per se subordinatis virtus causatiua deriuatur actu à prioribus ad posteriores; posteriores enim (vt dixi) non causant nisi moueantur ab omnibus prioribus, sed si priores illæ sint infinitæ, implicat vt deriuetur ab illis virtus in causas posteriores, alioqui exhauriretur infinitum, ergo in causis per se subordinatis implicat infinitus progressus. Confirm. quia fines subordinati non possunt causare, nisi cognoscantur, causant enim per amorem sui, sed neque simul, neque successiue cognoscere possunt à nobis fines infiniti, ergo fines subordinati non possunt esse infiniti.

Secunda  
ratio,

Secundò, argumentor ex eodem Philosopho, 1. *Ethicor. c. 2. Vanus (inquit) & inanis esset appetitus, si daretur in finibus progressus in infinitum*, vnde sic licet ratiocinari, si rationabiliter ex natura rei ordinatæ sunt creaturæ, necesse est vt adipisci possint quietem appetitus, adeò vt nihil ea obrepta possint vltra desiderare: sed si detur in finibus progressus ille infinitus, nunquā poterit creatura quietem appetitus assequi; vltimus enim finis dicitur is qui sic satiat appetitum vt in eo quiescat vltimò, cum sit terminus & cessatio desideriorum, & obiectum gaudij ac fruitionis, ergo datur vltimus finis, si creaturæ rationabiliter ex natura sua ordinatæ sunt. Prob. maior vt homo rationabiliter ordinatus sit debet adipisci posse id quod appetit, & peruenire ad id quod tendit per omnes suas appetitiones, sed per omnes suas appetitiones tendit in quietem perfectam; desiderio enim respondet gaudium, quod est quies in bono adepto, ergo vt creatura sit rationabiliter ordinata, debet posse adipisci quietem appetitus, ergo ex natura rei datur finis vltimus.

Tertia  
ratio.

Tertiò, est etiam optima Sancti Thomæ ratio hinc art. 4. in omnibus quæ habent ordinem, sublato primo auferuntur omnia quæ sunt ad primum, id est, quæ respiciunt primum, & ab ipso pendent, sed ordo intentionis & ordo executionis, est ad aliquid quod est primum in intentione, vltimum verò in executione, nam in ordine intentionis finis est primus, qui est vltimus in executione, in ordine autem executionis primum est primum medium, quod est vltimum in intentione: cum enim consultamus, semper ordinur à fine, & desinimus in primo medio, cum exequimur, ordinur à primo medio, & desinimus in ipso fine, ergo sublato fine vltimo, & consequenter primo medio, auferitur ordo intentionis, & ordo executionis, id est, neque possumus consultare, neque possumus exequi.

Eualio.

Neque dicas eo argumento probari tantum quod singularum actionum datur finis vltimus qui non possit in tali serie appeti propter aliud: non probari autem quod detur aliquis finis qui non possit expeti propter aliud.

Contra enim insto, tam est absurdum non dari aliquem finem totius vitæ quàm singularum actionum ex quibus componitur vita, sed ratio adducta de ordine intentionis & executionis probat dari finem aliquem singularum actionum ergo datur etiam aliquis finis totius vitæ. Maior euident est, quia tam est absurdum neminem consultare posse de tota vita, quàm de aliqua singulari actione.

Solutio  
dubitationum.

Ad primam Resp. satis demonstratam esse necessitatem finis qui non sit tantum secundum quid vltimus, sed etiam qui sit vltimus simpliciter; triplex enim ratio quam attuli efficaciter id probat.

Ad secundam Resp. satis etiam probatum esse in tractat. de voluntate Dei quod sit impossibile vt Deus in operibus suis alium finem vltimò spectet quàm gloriam suam. Alioqui actus diuinus verè penderet à bonitate creata, & per eam causaretur quod non im-

pedit quin Deus spectet etiam bonitatem creatam, tanquam obiectum terminatiuum, sed obiectum motiui nullum habere potest extra se.

Ad tertiam Responso patebit ex dicendis sect. 2. & 3.

## S. II.

*Utrum detur finis aliquis supernaturalis hominis, siue utrum sit Paradisus aliquis, & beatitudo.*

**D**ixi nullam esse creaturam cuius ex natura rei non sit finis aliquis vltimus, propter quem illa tota sit, & propter quem esse debeant omnes eius actus, & appetitus: nunc de supernaturali fine qui sit paradisi, & beatitudo ad quam contendere homo debeat, ad quam aspirare ac peruenire possit, quaestio esse vix potest. Quia inter Christianos notius nihil est, nihil magis indubitatum: sed non inutile tamen erit, infigere hoc altius animo, ac sibi prorsus persuadere, esse alteram vitam in qua promissæ ac paratæ nos coronæ maneant.

Ratio tamen dubit. esse potest primò, quia nullus est finis vltimus hominis qui non cognoscatur naturaliter, sed quidquid naturaliter cognoscitur non est supernaturale, ergo nullus datur finis hominis qui sit supernaturalis.

Secundò, quidquid naturaliter appetitur est naturale homini, sed beatitudo naturaliter à quolibet homine appetitur, ergo non est supernaturalis homini.

Dico secundò, datur ex decreto Dei libero finis vltimus supernaturalis hominis, qui est perfecta eius beatitudo, atque ita certissimum & indubitatum est dari paradysum post hanc vitam, quem obtinere in nostra est potestate.

Affertio  
affirmans.

Primò enim ita testatur Deus & omnino credi iubet ab initio ad finem Scripturarum vt rectè docet Basiliius hom. 1. in Psal. 1. *Isaias sanè mirabili orationis pompâ conspicuam exhibet gloriam Ierusalem ciuitatis sanctæ; aliquando enim locum ipsum describens v. g. c. 60. Occupabit (inquit) salus muros tuos, & portas tuas laudatio, non erit tibi amplius sol ad lucendum per dies, & c. alias conuertitur ad beatos ciuitatis huius incolâs, Populus tuus Sion omnes iusti, in perpetuum hereditabunt terram, germen plantationis meæ, opus manus meæ ad glorificandum. Interdum coniungens vtrumque vocabis (inquit) ciuitatem exultationis & populum eius gaudium. Demum vt omitam cætera quæ planè sunt mirabilia, tantæ felicitatis exaggerans magnitudinem c. 64. A seculo non audierunt neque auribus per ceperunt, non vidit Deum oculus absque te quæ preparasti expectantibus te. Neque minus disertè alij Prophetæ quorum vaticinia omnia promissiones sunt Paradisi: Dabo vobis (inquit Deus apud Ier. c. 3.) terram desiderabilem hereditatem præclaram. Ezechiel c. 1. Videt imminentem caputibus sanctorum animalium trahentium curram gloriæ Domini, speciem firmamenti, & c. Quid in nouo testamento Christus per se ipsum, per Ioannem præcursores, per Apostolos crebrius prædicat, quàm appropinquare regnum cælorum? imò à beatitudinibus orditur eximium illum sermonem quem in monte habet, promittitque ibi regnum cælorum, possessionem terræ, consolationem, misericordiam, Dei visionem, statum filiorum Dei, iubet eos demum gaudere quòd merces eorum multa esset in cælo, & aliàs quod nomina eorum scripta essent in cælis. Neque verò luculentius aut asseuerantiùs de Paradiso poruit loqui Paulus, quem conspiciendum præbuerat ei Deus, vt sic eum animaret ad labores ad quos eum vocabat; aliquando enim gloriatur in spe gloriæ filiorum Dei, negat condignas esse passiones huius temporis ad futuram glo-*

Scriptura.



riam, quae reuelabitur, in nobis, Dicit se in caelis conuersationem habere ac municipatum, & expectare Saluatorem qui reformabit corpus humilitatis nostrae: cupit dissolui & esse cum Christo, contemplatur non ea quae videntur, id est temporalia, sed ea quae non videntur id est aeterna, certo nouit repositam sibi esse coronam iustitiae, non solum autem sibi, sed & omnibus qui diligunt aduentum Christi: Denique negat cum Isaia uidisse oculum, audiuisse aurem, in cor ascendisse, quae repromisit Deus iis qui diligunt illum. Quero, utrum poterit Deus dare nobis futurae beatitudinis testimonia, vel illustriora, vel certiora, omnis qui habet hanc spem in eo, sanctificet se, sicut & ipse sanctus est ut habetur 1. Ioan. c. 3.

Prima ratio ex inclinatione summae bonitatis.

Secundo, non desunt etiam rationes optimae quibus illud decretum Dei factum esse vel probemus vel coniciamus. Prima sit ea, quae petitur ex inclinatione summae bonitatis, nam efficere homines beatos, & habere filios heredes bonorum suorum in beatitudine finis est maxime conueniens Deo si sit secundum summam inclinationem & maxime connaturalem Deo, sed est iuxta illam inclinationem, quod probat, illud opus est iuxta inclinationem maxime connaturalem Deo, quod est iuxta inclinationem maxime propriam & connaturalem summae bonitati, sed decretum efficiendi homines beatos a quibus ipse cum bonis suis possideatur, est iuxta inclinationem maxime connaturalem summae bonitati, ergo est opus iuxta inclinationem maxime propriam Deo. Minor probatur nam inclinatio boni est sui diffusio, sed per dona gloriae Deus creaturae rationali se ipsum perfectissime communicat: si quidem perfectissima Dei communicatio potest esse vel naturalis, vel libera, per naturalem necessarium ad intra communicat essentiam suam totam, & attributa omnia duabus personis productis per intellectum & voluntatem. Libera potest esse vel substantialis, quae per unionem hypostaticam facta est, vel accidentalis quae fit per dona gratiae, & gloriae; Deus enim per illas perfectissimo modo participatur, quo a pura creatura participari potest, quia per visionem Deum perfectissime possidet, & eo fruatur quia hereditas eius est, ut recte differit Philo ad illud Deuteronomij, *Plantabis eos in loco hereditatis tuae firmissimo habitaculo tuo.*

Secunda ratio ex inclinatione Dei ad suam gloriam.

Altera ratio petitur ex inclinatione Dei ad suam gloriam, quam in omnibus decretis & operibus suis necessario intendit: summa enim gloria quam ex creaturis suis percipere Deus potest, est beatitudo creaturae rationalis, ergo Deus valde conuenienter illam intendit. Minor probatur, quia gloria vniuersim aliquando significat excellentiam alicuius internam vel externam, ratione cuius dignus est cognosci, amari, laudari, honorari, aliquando autem & maxime proprie significat ipsum cognosci, amari, laudari: prima vocatur gloria obiectiua, secunda est gloria formalis & propria, quae definitur clara cum laude notitia. Idcirco gloria Dei tum formalis tum obiectiua partim est interna partim externa: interna obiectiua est summa perfectio Deitatis, ob quam dignus est Deus ut ab omnibus cognoscatur, ametur, honoretur, laudetur: externa obiectiua est excellentia creaturarum, in quibus splendor emicat & radius quidam ipsius Deitatis: gloria formalis interna est cognitio, amor, & gaudium Dei de se ipso: externa est ipsa creata Dei visio, amor, & gaudium, quatenus scilicet Deus a beatis cognoscitur perfectissime, amatur, laudatur: *Vident enim eum sicut est, cognoscitur etiam in ipsis beatis, quia facit illos sibi perfecte similes, ut postea probabitur.* Cognoscitur ex beatis, quia nullum opus est circa puras creaturas quod tantopere declaret omnia Dei attributa, potentiam, iustitiam, misericordiam, magni-

ficientiam, ut probarem si vacaret, ergo summa Dei gloria externa tum formalis, tum obiectiua est felicitas beatorum, quam propterea Deus primario in mente habuit, & propter illam extra se mundum condidit.

Ad primam Resp. nullum esse obiectum supernaturale quod saltem supposita reuelatione non possit cognosci naturaliter ut suppono ex dictis in *tractatu de Fide*, ubi fusa ista disputata sunt. Cognitionis enim naturalis & supernaturalis idem esse potest obiectum materiale quod cognoscitur, imo & idem obiectum formale in ratione rei, sed diuersum semper est obiectum formale in ratione obiecti, quia semper attingitur prout mouere potest potentiam modo indebito naturae.

Ad secundam constabit ex *quest. 4.* non posse beatitudinem supernaturalem appeti naturaliter, nisi supposita reuelatione supernaturali, quod non impedit supernaturalitatem beatitudinis, quia nullum est bonum quod non possit naturali desiderio attingi, postquam est cognitum cognitione aliqua naturali, quae sequuta est ex reuelatione.

## SECTIO II.

*Verum finis ille simpliciter vltimus, vnicus sit an multiplex. art. 5. 7. 8.*

Ad utrum ergo vltimus aliquis finis noster, summum bonum, perfecta beatitudo, finis vltimus ad quem omnia referre, bonum quod appetere, beatitudo cui vni studere desideriis nostris omnibus debeamus: sequitur ut inquiratur nunc quomplex ille sit finis. Primo videlicet, utrum ille secundum rectam rationem, & ex rei natura non sit nisi vnus. Secundo, utrum ex libera electione hominis ille possit esse multiplex. Tercio, utrum reuera quisquis mortaliter peccat si finem suum vltimum ponat in creatura.

### S. I.

*Verum ex natura rei non sit nisi vnicus finis vltimus creaturae rationalis.*

Ratio dubitandi est primo, quia obiectiua beatitudo quae Deus est, & beatitudo formalis quae adeptio, & possessio est Dei, sunt duo valde distincta, sed ille vterque finis est hominis, appetibilis propter se, ergo duo sunt fines hominis appetibiles propter se. Probo minorem, illa res est finis appetibilis propter se propter quam Deus ipse desideratur, sed non desideratur Deus ab homine nisi ut possidendus, ergo non solus Deus appetitur, sed possessio etiam ipsa Dei.

Secundo, si auarus non solum appetat pecuniam, sed cognitionem etiam ipsam pecuniam, duos habebit fines, homo non solum appetit Deum, sed etiam eius cognitionem, ergo duos appetit fines.

Tercio, creatura rationalis aliquid habet pro fine, quod creatura irrationalis non habet, illud non est Deus, quia certum est Deum esse finem omnis creaturae, ergo praeter Deum, aliquid aliud est finis hominis.

Dico primo, finis simpliciter vltimus hominis non est ex rei natura nisi vnus, constans ex finibus duobus inadaequatis ita inuicem connexis, ut neuter sine altero cauet, neque rationem habeat finis. Solae explicatione indiget conclusio, de qua videndi sunt S. Thomas hic *q. 2. art. 7. & q. 3. art. 1.* Vasques *disp. 15. c. 4.* quorum doctrina reuocari tota potest ad tria capita.

Primum sit, finem cuius gratia prout distinguitur a fine (cui) qui est illud subiectum cui bonum desideratur, finem (inquam) cuius gratia esse duplicem: alter est finis ut res, alter est finis ut vsus, & adeptio rei, seu possessio circa rem, ratione cuius res illa tamen si sup-

Solutio dubitationum.

Triplex dubitatio.

Conclusio.

Finis qui est duplex.



posito à nobis distincta; coniungitur tamen nobis, & fit nobis bona; implicat videlicet, vt res supposito à me distincta fiat bona mihi, nisi aliquo modo ita mihi coniungatur, vt percipere possim, & in me deriuare omne illius commodum, pecunia, v. g. est mihi extrinseca & à me distincta, vnde nec mihi potest esse bona, nisi mediâ consequutione, ac possessione, mihi bona fiat, sicut color mihi esse non potest bonus nisi mediâ visione: igitur in omni fine cuius gratia, duæ illæ rationes distinguere debent, res ipsa vel obiectum, & coniunctio illius rei cum potentia, quæ coniunctio aliquando propriè vocatur possessio v. g. apprehensio pecuniæ manu facta, interdum est quasi possessio, nam operatio quælibet immanens, quæ ita versatur circa obiectum, vt sit coniunctio ipsius obiecti cum operante, est aliqua possessio, quia per illam obiectum fit bonum ipsi operanti: propter quam rationem operatio immanens vocatur quasi possessio rei circa quam versatur, eo quod per hanc operationem obiectum deriuat suam bonitatem & commodum, in ipsum operantem, sicut mediâ possessione pecunia fit bona ipsi possidenti: prior ergo ille finis dicitur finis, (qui) alter verò dicitur finis (quo.)

Finis quo  
est verus  
finis.

Secundum est finem (quo) qualiscumque tandem sit, siue nimirum sit propriè possessio rei, siue sit quasi possessio, esse verè ac propriè finem, non autem conditionem duntaxat aliquam quæ afferat obiectum. Ratio est, quia id quod est duntaxat conditio obiecti voluntatis, non appetitur ab ipsa voluntate per eum actum cuius est conditio, sed est aliquid requisitum vt obiectum appetatur: atqui possessio & quasi possessio appetuntur per actum voluntatis, nam avarus non desiderat pecuniam, nisi quia desiderat eius possessionem: similiter etiam qui desiderat contemplari Deum, non solum appetit Deum, sed contemplationem, & Deum vt per eam coniungendum, sicut pecunia per possessionem coniungitur. Cognitio igitur interdum est finis (quo) quando simul appetitur cum fine (qui) quando scilicet voluntas delectatur de rei cognitione, quando autem non delectatur nisi de re cognita tunc cognitio est solum conditio afferens obiectum.

Non sunt  
duo fines.

Tertium est quod isti duo fines (qui) & (quo) ita sunt fines partiales vt non constituent nisi vnicum finem totalem, quia scilicet vnus nunquam causare potest sine altero, neque sine altero habere rationem boni, nam possidere pecuniam vnus est integer finis, nec enim possessio est amabilis sine pecunia, neq; pecunia sine possessione, quod expresse docet S. Thom. 1. 2. 2. art. 3. ad 3. Ex quibus sufficienter probata manet conclusio, si enim ex fine (qui) & fine (quo) non efficitur nisi vnus finis, certè sequitur quod non est finis vltimus nisi vnus, nam finis (qui) non est nisi vnus, cum ens ab alio non sit nisi propter ens à se quod non est nisi vnum, ergo finis (quo) non est etiam nisi vnus.

Solutio  
trium du-  
bitationum.

Ad primam, Resp. distinguendo minorem, beatitudo obiectiua, & beatitudo formalis duo sunt, & sunt fines hominis, totales adè vt vnus sit independens ab altero nego, partiales quorum neuter cauet sine altero, nec est finis concedo; fateor enim Deum desiderari ab homine tanquam finem, (qui) propter beatitudinem formalem tanquam finem (quo) sed nego desiderari propter beatitudinem formalem tanquam propter finem adequatum, alioqui Deus medium esset non finis.

Ad secundam, Resp. concedendo avarum qui appetit pecuniam, & cognitionem pecuniæ, habere posse duos fines totales, sed nego eum qui appetit Deum & eius cognitionem habere duos fines: disparitas ex dictis evidens est, quia cognitio pecuniæ non est pos-

sessio pecuniæ, quæ non fit homini bona per cognitionem solam, cognitio autem Dei possessio est Dei & verus finis (quo) cum Deus per ipsam sit homini bonus, vt ex dictis patet.

Ad tertiam, Resp. eundem esse finem, (qui) creaturarum omnium tum rationalium tum irrationalium, finem autem, (quo) diuersum esse: nulla enim est creatura cuius Deus non sit finis (qui) cum propter se ipsam vniuersa sit operatus: sed non eodem modo Deum assequuntur creaturæ irrationales quo assequitur illum homo; nam illæ Deum non assequuntur in se ipso, sed aliquam tantum eius similitudinem, per quam illum manifestant, & hic finis earum est, & vox laudis quam licet mutæ perpetuam Deo concinunt. Homo Deum in se ipso possidet, attingendo illum immediatè per cognitionem & amorem.

## S. II.

*Vtrum ex libera electione hominis plures possint esse totales fines simpliciter vltimi.*

**A**liud est plures res esse vnum finem vltimum hominis, aliud plures esse fines illius vltimos, non est dubium, quin possit idem homo constituere suum vltimum finem in pluribus rebus, sed dubitatur, vtrum possit habere plures fines vltimos adequatos.

Duplex  
dubitatio.

Ratio dubitandi est primò, quia potest aliquis operari ex pluribus finibus totalibus, quorum singuli sint secundum quid vltimi, ergo possunt etiam ex libera hominis electione plures esse fines simpliciter vltimi. Probo consequenter, sicut se habet finis secundum quid vltimus respectu alicuius operationis, sic se habet finis simpliciter vltimus respectu totius vitæ, sed eiusdem operationis plures possunt esse fines adequati, ergo possunt etiam esse plures respectu totius vitæ. Probatur maior, idèd fines simpliciter vltimi esse non possunt plures quia finis vltimus debet amari super omnia, & anteponi aliis omnibus: sed finis secundum quid vltimus amatur super omnia, quæ spectant talem seriem actionum, alioqui non est finis, ergo est par ratio de fine simpliciter vltimo, & de fine secundum quid vltimo.

Secundò, qui peccat mortaliter constituit sibi ex libera electione vltimum finem in creatura, sed committi sapè potest peccatum ex affectu inordinato erga plures creaturas quarum vna non referatur ad alteram, & omnino disparatas, imò committere sapè possumus plura simul peccata, ergo possunt ex libera electione hominis plures esse fines vltimi.

Dico secundò, implicat contradictionem vt idem homo plures sibi proponat fines adequatos simpliciter vltimos.

Conclusio  
negatiua.

Ratio est illa quam habet S. Thom. quia finis vltimus est bonum ita perfectum & ita completè satians appetitum, vt non relinquat aliquid vltèrius appetendum, vnde dictum est eleganter ab Augustino: *Finem dici non quo consumitur homo vt non sit, sed quo perficitur vt plene sit.* Si autem prater illud appetatur aliquid aliud, iam non satiatur appetitus per illud primum, ergo prater vltimum finem nihil vltèra potest appeti, ergo finis vltimus non est nisi vnus. Deinde finis vltimus antepositur aliis omnibus & amatur super omnia, sed quod amatur super omnia esse non potest nisi vnum, ergo vltimus finis esse non potest nisi vnus; si enim aliquid sit cui non anteponatur, iam non antepositur aliis omnibus. Denique rectè S. Thom. argumentatur, quia illud in quo aliquis tanquam in fine vltimo quiescit, affectui dominatur, quia ex eo totius vitæ regulas accipit, vnde vltimus finis propriè vocatur Dominus omnium motuum appetitus, qui propter

Probatio,  
nes.



illum omnia vult, sed illud non potest esse multiplex; *Nemo enim duobus potest Dominis seruire.* vt habetur *Matthai 7.* ergo neque plures habere vltimos fines.

Ad primam Resp. concessum esse aliis contra Valfquem quod possit actio aliqua plures habere fines adaequatos secundum quid vltimos, quia finis secundum quid vltimus non ita debet satiare appetitum, vt nihil aliud appetendum relinquat, finis autem simpliciter vltimus satiare debet appetitum, & ita omnem tollere indigentiam, vt nihil vltius appeti possit.

Ad secundam vt Respondeatur discutiendum est paulo accuratius, quod vltimo loco propositum erat.

## S. III.

*An & quomodo qui peccat mortaliter finem suum vltimum constituat in creatura.*

Quadruplex dubitatio.

**R**atio dubitandi contra vulgare hoc placitum Theologorum quod quisque mortaliter peccat finem vltimum ponat creaturam, primum esse potest, quia peccator non necessario ponit vltimum suum finem in creatura, si non necessario anteponat creaturam Deo, sed quisque peccat mortaliter non necessario anteponat creaturam Deo ergo non necessario constituit vltimum finem suum in creatura, prob. min. paratus sit aliquis dare pauperi decem nummos ex amore Dei pure naturali, ille comedat in quadagesima carnes, quas ita emat tribus assibus vt nullo modo eas velit emere decem nummis, ille tunc praefert decem nummos carnibus quas comedit, & Deum praefert decem nummis, ergo Deum praefert carnibus, ex quarum tamen inordinato amore peccat, ergo ille non praefert Deo creaturam propter quam peccat.

Secundo, filius aliquis offendat Patrem ex inordinato amore serui, quem verbi gratia, liberet à morte contra Patris voluntatem, ille filius non necessario anteponat seruum Patri, nam si ageretur de vita Patris aut de vita serui, milles mallet mori seruum quam Patrem, ergo qui peccat non necessario praefert creaturam Deo, etiam si offendat Deum.

Tertio, non est opus vt qui peccat ex amore aliquius creaturæ praeferat illam creaturam, aliis omnibus creaturis, ergo neque illam praefert Deo. Probo antecedens, nam amici causa peierare aliquis potest quem multo tamen minus amabit quam se ipsum. Deinde multi saepe peccant propter voluptatem ludi qui magis tamen amant voluptatem intemperantiae.

Quarto, multi saepe peccant ex spe veniae, voluntatem habentes redeundi ad Deum, ergo non constituunt vltimum finem in creatura, cum velint actu illam deferere. Aliqui etiam saepe peccant ex nimio zelo diuini honoris, si verbi gratia, ex eo zelo aliquis interficiat hominem, ille sine dubio non plus amat hominem illum quam Deum. Denique vt homo ponat vltimum suum finem in creatura, oportet vt ad illam creaturam se ipsum referat & sua omnia, sed qui peccat non hoc facit vt est per se notum, ergo non constituit in creatura pro qua peccat, suum vltimum finem.

Assertio affirmatiua.

Dico tertio, quisque mortaliter peccat, non expresse quidem & formaliter finem suum vltimum in creatura constituit, sed virtualiter tantum & interpretatiue. Ita communiter asserunt omnes Theologi adeo constanter, vt Valentia *qu. 1. part. 7.* etiam existimet id esse de Fide, negant tamen id villo modo verum esse Scotus, Nauarrus, Adrianus.

Scriptura.

Primum autem sic videntur asserere Scripturae, Ieremias 2. *Duo mala fecit populus meus dereliquerunt me fontem aquae vine, & foderunt sibi cisternas dissipatas,* &c. Philippensium 3. *Quorum Deus venter est & gloria in confusione ipsorum,* sibi etiam dicitur: *Auaria esse*

*idolorum seruitus*: idem inculcant etiam saepe Patres, Gregorius Nyssenus, ait: *Quemlibet loco Dei ponere id quod peruersè amat*: Chrysostomus: *Idololatram esse peccatorem quemlibet, & multorum Deorum cultorem*: Augustinus totam peruersitatem humanam asserit sitam in eo esse, *quod fruendis utatur, vrendis fruatur*: vti appellat id quod referimus vltius, frui autem id quod non refertur vltius.

Secundo, quod interpretatiue saltem finem suum vltimum constituat peccator in creatura, probari potest, quia ille finem suum interpretatiue in creatura constituit qui perinde se gerit ac si finem vltimum alium non haberet quam creaturam, in qua etiam tanquam in vltimo fine sistere cogitur, sed huiusmodi est quisque peccat mortaliter, nam perinde se gerit, ac si finem vltimum alium non haberet quam creaturam; si enim finis eius vltimus esset creatura nihil sanè aliud ageret nisi Deo illam praefert, quod facit omnis qui peccat mortaliter, ergo ille finem suum vltimum constituit in creatura. Deinde ille interpretatiue finem suum ponit in creatura, qui sistere omnino vult in creatura, & cogitur in ea sistere ex electione libera voluntatis suae, sed peccator ex electione suae voluntatis cogitur sistere in creatura: quia per peccatum auertitur à Deo vt fine vltimo; finis enim vltimus est is, qui amatur propter se ipsum & plusquam omnia, peccator Deum non amat super omnia, imò minus eum amat quam creaturam, & priuat se ipsum possessione Dei finis vltimi, ergo cogitur sistere in creaturam, cum non possit habere Deum vt finem, & eo frui.

Tertio, quod etiam virtualiter & aequiuallenter constituat finem suum in creatura quicumque peccatum committit lethale, probatur quia ille virtualiter finem suum in creatura ponit, qui eam appetiatiue antepont enti, quod virtualiter continet alia omnia, sicut qui praefert equum nummo aureo, illum praefert etiam obolo, sed peccator antepont creaturam Deo, cum propter amorem creaturae, negligat amicum habere Deum, & vt fruatur creatura sibi bonà, negligat Deo frui vt sibi bono per gratiam & gloriam, ergo peccator virtualiter & appetiatiue finem suum ponit in creatura. Deinde qui non amat Deum super omnia tenetur plus amare creaturam aliquam saltem vagè sumptam quam omnia, sed peccator non amat Deum plusquam omnia, ergo cogitur ex vi peccati sui plus amare creaturam aliquam, quam alia omnia, quod est constituere vltimum finem suum in creatura.

Quarto denique; quod peccator non constituat formaliter & expresse finem suum vltimum in creatura, probant rationes omnes posita initio.

Ad primam ergo Respondeo peccatorem sub ea ratione quā peccat praefere semper creaturam Deo, quamuis sub aliqua ratione alia possit praefere Deum creaturae, sub diuerso enim respectu possunt haec duo esse simul, ille qui paratus est dare decem nummos pauperi, & manducare carnes in quadagesima tribus tantum emptas assibus, Deum praefert carnibus, quatenus illae decem nummis emi possunt, & manducationem carniū Deo praefert quatenus carnes emi possunt tribus assibus. Semper igitur peccator sub ea ratione quā peccat creaturam Deo praefert, esto sub alia ratione praeferat Deum creaturae.

Ad secundam Respondeo Filium qui contra Patris voluntatem, vult seruum esse incolumem quem milles mallet mori quam Patrem, secundum vnam rationem, & in eo actu quo Patrem offendit, plus amare seruū, quam Patrem, secundum alteram verò rationem, & in alio aliquo actu, posse magis Patrem amare quam seruū.

Interpretatiue finem suum ponit in creatura.

Ponit etiam virtualiter.

Non ponit formaliter.

Solutio dubitationum.

Ad



Ad Tertiam Resp. bene probari hoc argumento illum qui peccat non præferre formaliter & expressè creaturam Deo, non probari autem quod virtualiter, & interpretatiue illum non præferat, ille qui peccat propter amicum, in illo actu virtualiter illum sibi præferat, cum illum Deo præferat, in quo continetur ipse cum alijs omnibus quamuis in alio actu, & sub alio respectu, se ipsum amico præferre possit. Idem dico de illo, qui peccat propter voluptatem ludi, & est tamen magis addictus potui quam ludo, in eo enim actu virtualiter ludum præferat potui & alijs omnibus.

Ad Quartum, Resp. eos qui peccant ex spe veniæ duas habere voluntates aliquo modo inter se oppositas, vnam expressam redeundi ad Deum, alteram virtualem sistendi in creatura, quæ voluntates sunt inuicem compatibles cum directè non opponantur.

Idem dico de illis qui ex nimio zelo peccant: qui enim eo modo interficeret hominem non magis amaret hominem quam Deum, cum non peccet ex amore hominis, sed suum zelum magis amaret quam Deum, cum ex eo solum peccet. Ad reliqua satis pater responsio ex dictis.

### SECTIO III.

*An & quomodo ultimus finis & beatitudo influat in omnes actus creaturæ rationalis.*

S. Thom. art. 6.

**F**inis propriè dictus vera causa est, vt suppono ex 2. physicorum, causat autem per amorem, idest alliciendo appetitum, & inclinando illum vt operetur, est enim id cuius gratia, si ergo datur vnicui omnium finis vltimus, Dominus (vt notabam ex S. Thoma) motuum omnium appetitus, necesse est vt eo modo causet omnes actus voluntatis, ita vt nihil boni, vel mali fiat, nisi propter ipsum.

Ratio ergo dubitandi primò est, quia prauus actus nullo modo est ordinabilis in beatitudinem vel obiectiuam quæ Deus est, vel formalem quæ est possessio Dei, nam peccata & à Deo auertunt, & ab eius possessione: non enim audiendi sunt, qui asserunt nos etiam cum male agimus, agere propter Deum, quasi verò blasphemare possit aliquis propter Deum. Neque satis est dicere cum Medina 7. 6. Deum esse causam efficientem boni delectabilis quod peccato queritur, atque adeò esse causam finalem, quia quod est causa operis, est causa operationis. Fateor enim hinc sequi quod Deus est causa cuiuslibet operationis absolute sumptæ secundum se, sed non sequitur quod sit causa cuiuslibet operationis prout procedit à causa libera, ita vt causa liberè operans actu intendat Deum, vel formaliter vel virtualiter, hoc enim est quod nunc queritur, & pro certo non conuenit actibus nisi bonis.

Secundò, neque in omnibus etiam bonis actibus, intenditur Deus aut beatitudo; vel enim intendetur formaliter & expressè quod repugnat experientiæ, vel solum virtualiter id est in alio ex sua natura ad id ordinato, quod etiam non videtur verum, quia male videtur asserere Caietanum, omne agens intellectuum antè quàm eliciat actum, circa bona particularia, elicere necessariò actum circa vltimum finem siue Deum, ita vt ex virtute illius actus, omnes actus sequentes referantur in Deum: hic enim primus actus gratis omnino & contra omnem experientiam fingitur, & quamuis admitteretur non apparet quomodo reliqui omnes actus sequentes, nullam cum eo habentes connexionem, ex virtute illius referantur ad Deum.

Tertio, nemo experitur se omnes actus suos ad fi-

nem illum vltimum ordinare, sed contentum se ferè semper esse finibus illis, quos vocamus vltimos tantum secundum quid.

Dico primò, nullus est actus humanus bonus aut malus, qui non causetur aliquo modo ab amore vltimi finis qui est beatitudo; atque adeò in omnibus quæ appetit homo, semper aliquo modo vltimum finem appetit. Ita post Philosophum 1. Ethicorum c. 4. & 7. expressè sanctus Thomas asserit & cum eo communiter Theologi.

Ratio autem illa est primò, quam indicat Augustinus 1. 19. ciuit. c. 1. *illud enim est finis boni nostri propter quod amantur cetera, illud autem propter se ipsum*: quasi dicat illum alioqui finem non esse nisi ad ipsum omnia dirigantur naturaliter & necessariò. Alteram rationem indicat 1. 13. de Trinit. c. 3. *quidquid enim aliud homo laenter velit ab hac voluntate, quæ omnibus hominibus nota est non recedit*, & Epist. 119. *amant enim requiem siue pia anima siue impia, sed an perueniant ad id quod amant nesciunt, nec aliquid appetunt corpora ponderibus suis, nisi quiescere à motibus suis*: optimèque tractatu de Epicuræis & Stoicis qui bonus est, inquit, ideo bonus est, vt beatus sit, & qui malus est, malus non esset nisi se beatum speraret esse posse: de bonis facilis questio est &c. Eleganter Boetius 1. 3. consolet. prola 2. *hominum animus etsi caligante memoria, tamen summum bonum repetit, sed velut ebrius domum quo tramite reuertatur ignorat*. In quibus omnibus significare intendit S. Doctor appetitum beatitudinis, omnibus à natura esse penitus insitum, adeò vt in omnibus quilibet eam quærat. Denique Sancti Thomæ ratio in corpore articuli optima est, quia vltimus finis cum sit primum appetibile, eodem modo se habet mouendo appetitum, sicut se habet in alijs motionibus primum mouens, causæ autem mouentes non mouent nisi secundum quod mouentur à primò mouente, ergo secundo mouentia idest bona particularia non mouent nisi in ordine ad primum appetibile quod est vltimus finis.

Dico secundò, nullus est humanus actus, qui non fiat ex appetitu beatitudinis sumptæ in communi, prout nimirum illa significat cumulum bonorum, abstrahendo ab eo quod illa sit Deus & possessio Dei: non fit autem necessariò quilibet actus humanus ex appetitu beatitudinis sumptæ in particulari prout illa significat Dei possessionem.

Primæ partis ratio est, quia omne bonum inchoatum dirigitur ex natura sua in bonum perfectum, sed omnis actus humanus etiam malus dirigitur ad bonum inchoatum; nemo enim operatur nisi ad aliquod intuens bonum, ergo dirigitur ad bonum perfectum, seu ad cumulum bonorum quam vocabam beatitudinem in communi: similiter omnis pars ordinatur ad totum, omne bonum quod appetitur est pars cumuli bonorum, ergo quicquid appetitur ordinatur ad cumulum bonorum: cum ergo per singulos actus suos quærat homo vt sibi bene sit aliqua ex parte, restat vt per omnes actus suos, hoc appetat, vt sibi omni ex parte bene sit.

Secundæ partis ratio est, quia si omnes humani actus dirigerentur ad beatitudinem in particulari, deberent in illam dirigi ex intentione vel formali & expressa, quæ actu existit, cum producit effectus, & hoc manifestè repugnat experientiæ: vel ex intentione virtuali, quæ manet in aliquo suo effectu, & illa fictitia est, alioqui nemo vnquam peccaret, neque verbum diceret otiosum cum omnia referrentur in optimum finem qui est beatitudo, habitualis etiam intentio nulla est, quia nunquam in multis hominibus intentio illa exitit.

Ex quibus soluta manet tota ratio dubitandi quæ non impugnatur appetitum beatitudinis in communi, sed

Prima conclusio.  
Amari semper vltimum finem.

Probatio.

Secunda conclusio.  
bimembris.

Probatio primæ partis.

Probatio secundæ partis de beatitudine in particulari.

Triplex dubitatio.

posita

olatio

ratio



sed appetitum beatitudinis in particulari, volo enim duntaxat quod beatitudo quatenus est cumulus bonorum necessariorum semper appetitur vel explicite vel confuse, in omnibus quæ voluntas appetit: est enim sine dubio appetitus ille summi boni penitus insitus homini ex quo dimanant appetitiones particularium bonorum, in quibus sapissime aberrat à vera beatitudine.

## QVÆSTIO II.

*Quidditas finis ultimi supernaturalis, seu quid sit essentialis beatitudo.*

S. Thomas, quæst. 2. & 3.

**E**X his quæ disputata sunt hætenus de quæstione an sit finis ultimus, inferri liquidò potest esse in libera hominis voluntate positum ut beatus omni ex parte sit, aded ut plenus sit bonorum, immunis & tutus ab omni malo: Iuxta illud quod pronunciatum est per Isaiam *dicite Iusto quoniam bene*; quoniam videlicet erit illi bene, propter possessionem perfectissimam omnis boni. Nunc ut explicetur quid sit finis ille ultimus ad quem appetitiones omnes nostræ collimare debent, summum bonum quod allicit, beatitudo quæ satiet totum hominem, & potentias eius omnes expleat. Tria mihi dicenda esse video. Primò, eius obiectum, siue quænam sit obiectiva beatitudo, & finis qui. Secundò, quænam sit eius ratio generica. Tertiò, eius ratio specifica.

## SECTIO I.

*Quale sit obiectum beatitudinis essentialis, siue obiectiva hominis Beatitudo.*

S. Thom. quæst. 2.

**H**OC est quod Philosophus appellat 1. & 10. *Ethicorum* optimum pulcherrimum iucundissimum, eo quod sui possessione beatum hominem efficiat. In eius autem inquisitione laborasse plurimum, ac nihilominus turpissime aberrasse à veritate Philosophos docet Augustinus libro de Stoicis, & Epicureis, *instruxerunt inquit sibi varias vias erroris Philosophi, ut bonum hoc inuenirent, sed latuit eos semper sicut lateret etiam nos, nisi venisset bonum illud ipsum ad nos*, ut ergo in illius lumine perspicimus absque errore quale illud sit, declarandum breuiter est. Primò, vtrum res illa cuius beamur possessione non sit nisi Deus. Secundò, vtrum Deus sit talis beatitudo secundum totam essentiam attributa & personas.

## S. I.

*Vtrum solus Deus sit obiectum beatitudinis essentialis.*

**F**Vsè ac eleganter tractant hoc argumentum morales Philosophi cum Aristotele 1. *Ethicorum*, & Theologi cum S. Thoma, clarissimeque demonstrant insufficienciam omnium creaturarum ad beatos homines, quæ in morali accuratè allata sunt, nunc autem indicanda duntaxat videntur.

Triplex dubitatio.

Ratio enim dubitandi esse primò potest, quia beatitudo definitur à Boetio status omnium bonorum aggregatione perfectus, sed nomine omnium bonorum, non potest intelligi Deus solus, in quo non sunt nisi eminenter omnia bona, ergo solus Deus non est obiectiva beatitudo: probatur minor, ille solus perfectè beatus est, cui omni ex parte ita est bene ut nihil ultra possit desiderare, sed illi qui possidebit sanitatem, pulchritudinem, voluptatem provt con-

tentas in Deo restat desideranda formalis sanitas sine qua bene nequaquam erit, si febris cum vrat, si podagra cruciet, si colicus dolor torqueat, ergo non solus Deus est obiectum adequatum beatitudinis essentialis.

Secundò, potentia vniuersalissima non quiescit nisi in possessione adequati obiecti sui, voluntas est potentia vniuersalissima cuius adequatum obiectum, est omne bonum tum increatum tum creatum, ergo illa non potest quiescere in possessione solius boni increati.

Tertiò, Si Deus est obiectum beatitudinis, vel est tale obiectum provt actu in se ipso existens, vel duntaxat provt existens in mente beati, non primo modo, nam si per impossibile Deus non esset, & tamen maneret in intellectu species eadem expressa intuitiva quæ nunc est in intellectu beati, eodem modo frueretur Deo & de illo gauderet: Non secundo modo, quia tunc Deus ficticius obiectum esset beatitudinis.

Dico primò, nulla creatura potest esse summum hominis bonum, & obiectiva eius beatitudo, cuius possessione plenè quietus sit.

Ratio efficacissima illa nunc sufficiat quæ habetur ex 1. *Ethicorum* c. 7. & 8. quia ut aliquid summum sit hominis bonum necesse est ut in eo reperiantur hæ conditiones. Primò ut sit optimum & perfectissimum, idest ut complexio sit totius perfectionis & boni, alioqui non erit adequatum appetitui cuius obiectum est omne bonum, ut autem sit optimum debet esse pulcherrimum, quo intellectus pascatur, debet esse iucundissimum quo satietur appetitus. Secundò, debet esse ultimum, ad quod nimirum omnia referantur, ipsum autem non referatur ulterius: nemo enim quiescere in eo potest ultra quod aliquid est. Tertiò, debet esse sufficiens ad tollendam omnem miseriam ac indigentiam & ad satiamum aded plenè appetitum, ut nihil ultra possit desiderare. Quartò, debet esse tale ut in nostra sit potestate; si enim eius adeptio nobis sit impossibilis, iam illa non est finis, ad quem inanis esset tendentia nostri appetitus. Quintò, debet esse stabile, alioqui anxietatem non auferet, semper enim timere poterit eius iactura, quæ non levis miseria est.

Has quinque conditiones nulla creatura prorsus est quæ contineat. Vbi enim creatum bonum inuenias perfectissimum, ultimum, sufficiens, possibile, stabile? quæ omnia tam absunt à conditione creaturæ, quàm sunt soli Deo connaturalia quod probari etiam potest inductione. Nam omne bonum creatum vel est omnino externum homini, vel est bonum corporis, vel bonum animi.

Externa bona sunt diuitiæ, amici, honor, fama, gloria, potestas, quæ imperfectissima bona sunt, & gravissima non solum compatiuntur, sed etiam pariant sæpe mala, ut eleganter ostendunt Chrysostomus & Boetius. Diuitiæ non sunt bonæ nisi propter aliud, cognatum vitij nomen habent quarum causa sæpe sunt, nihil illis incertius aut instabilius, vnde characterem, habent prorsus oppositum conditionibus illis quinque summi boni quas afferebam. Honor, fama & gloria, opinioniones sunt de alicuius excellentia quæ sola est beatitudo, ergo supponunt beatitudinem non sunt ipsa beatitudo. Adde quod neque perfecta, neque sufficientia, neque stabilia bona sunt cum hominis opinio erronea sit, fallacissima, incertissima.

Bona corporis, vel sunt actus primi, sanitas nimirum, robur, & pulchritudo: vel sunt actus secundi, ut voluptas corporea quæ sensibus percipitur. In nullo illorum bonorum potest esse summa perfectio, quia bona solo sensu apprehensa infinite imperfectiora

Conclusio negans creaturas esse summum bonum.

Quinque conditiones summi boni.

Non convenient bonis externis.

Non bonis corporis.



Etiora sunt, quàm bona intellectu percepta, cum capacitas intellectus sit quodammodo infinita supra capacitatem sensus: neque potest in illis esse plenitudo illa & sufficientia satians appetitum. & omnem expellens miseriam; innumeras enim compatiuntur & inuehant miserias, vitia nimirum quibus abundant sapissimè, anxietates, dedecora, ignorantiam. Denique deest illis stabilitas ut est per se notum; sanitas enim morbis deperditur, robur corrumpitur ætate, pulchritudo casibus variis deflorescit. Denique *habet omnis hoc voluptas stimulis agit sequentes, apiumque par volantum*:

*Ubi grata mella fudit,*

*fugit &*

*Nimis tenaci ferit ista corda morsu.*

Non bonis animi.

Animi bona sunt scientiæ ac virtutes, quæ tametsi primum inter bona creata teneant locum, longissimè tamen absunt ab illa plenitudine perfectionis, sufficientiæ, ac stabilitatis, ex quibus constat ratio summi boni, tametsi formalis beatitudo sit bonum aliquod animi ut dicetur. Non sunt enim bona perfectissima cum limitata sint, & valde determinata, non sunt bona vltima, cum homo non sit finis finis, atque adeò quiescere in se ipso nequeat, sed in eo quod est animi vita: non habent sufficientiam illam plenissimam, cum infinita compatiuntur mala corporis & animi, neque cumulum omnis boni, quæ pauca delibasse sufficiat ex S. Thoma & Aristotele, dabitur eam in rem plurima & pulcherrima Lessius *l. de summo bono*, & Theophylus Raynaudus *in morali*.

Altera conclusio de creaturis simul sumptis.

Dico secundò, creaturæ omnes etiam simul sumptæ sine Deo, non possunt esse obiectiua hominis beatitudo, & summum bonum cuius possessione homo beatus sit.

Ratio eadem prorsus est: cumulus enim ille creati boni, neque bonum est perfectissimum, cum Deo summè bono comparatum, stillula sit & gutta rosis antelucani, momentum stateræ nullius ponderis, & quasi non sit, id est, ferè nihilum; neque bonum est vltimum, cum Deum spectet & ad eum referatur, neque sufficiens ad satietatem afferendam appetitui, qui iuste desiderare poterit illud quod est summè bonum, pulcherrimum, & iucundissimum: neque in nostra est potestate, quis enim omni bono creato frui potest? aut quis totum illud simul potest degustare? Denique neque potest esse stabile, cum omnia creata sint obnoxia vicissitudini & mutationi, ergo totius boni creati cumulus esse non potest summum illud quod quaerimus bonum hominis, cuius possessione dici possit beatus.

Deinde sic etiam libet ratiocinari: potentia vniuersalissima qualis est appetitus hominis, quiescere non potest in possessione partis minimæ ac ignobilissimæ sui obiecti, quæ respectu alterius partis ut dicebam est omnino nihil, desiderium enim appetitus capacissimi consistere non potest nisi in termino suæ capacitatis; sed cumulus creatorum bonorum est minima & imperfectissima pars obiecti voluntatis, & minor respectu Dei quàm guttula respectu oceani totius: ergo non potest appetitus eo toto bono magis impleri, quàm infinitum spatium capax infinitæ molis à grano milij; est enim immensa capacitas appetitus, qui frui potest bono creato, & increato, & totum illud in se ipso capere, quomodo ergo inanis semper non erit, si totum contineat bonum, adhuc Deo vacuus?

Solus Deus est summum bonum.

Dico tertio, Deus solus per se ipsum sine consortio creati vllius boni, est obiectum adequatum beatitudinis essentialis, id est bonum cuius solà possessione homo efficitur beatus secundum ea quæ sunt essentialia beatitudini, non secundum ea quæ sunt illi accidentalia.

Tom. I.

Primò enim ita colligitur ex scripturis, ego ero merces tua magna nimis, ubi Deus se ipsum Abraham promittens, asserit se illius mercedem esse, id est beatitudinem. *Beatus populus cuius est Dominus Deus eius*, Dauid enim cum asserit à quo possidetur Deus cumulatè beatum esse clarissimèque Apostolus 1. ad Corinthios cap. 3. *Cum subiecta* (inquit) *fuerint illi omnia, tunc & filius ipse subijcietur ei, qui subiecit sibi omnia, ut sit Deus omnia in omnibus*, quia videlicet ut interpretatur Bernardus, *implebimur in bonis domus Dei, quando erit Deus beato plenitudo lucis, multitudo pacis, securitas aternitatis*, & Cyprianus serm. de ascensione, *ibi non gustabunt quàm suavis sit Dominus, sed implebuntur & satiabuntur dulcedine mirificâ, nihil deerit eis, nihil oberit, erit denique Deus omnia in omnibus, & illius presentia omnes anima ac corporis replebit appetitus*. Consonant reliqui Patres, Irenæus lib. 3. cap. 22. *Gloria* (inquit) *hominis, Deus: sicut enim* (inquit Augustinus) *vita carnis anima est, sic beata vita hominis Deus est*, & optimè Nazianzenus orat. 21. *intelligibilium* (inquit) *omnium vertex, in quo desiderium omne consistit*.

Rationes.

Secundò, rationes etiam innumera id probant ex 1. & 10. *Ethicorum*, habet enim Deus conditiones illas quinque quas assereram ad summum bonum simpliciter necessarias. Est videlicet optimum illud, pulcherrimum, iucundissimum, non alio bono bonum, sed bonum omnis boni, est etiam vltimum quo cuncta referuntur, eo enim fruendo quisque beatus est propter quod cætera vult habere, cum illud iam propter aliud non propter se ipsum diligitur; solus sufficiens est ad inducendam possessionem omnis boni, & expellens ab eo cuius est possessio omne malum: *ibi enim* (inquit Augustinus) *requies appetendi, ibi fruendi securitas, ibi tranquillissimum gaudium optima voluntatis*. In nostra etiam est libera potestate illud facere nostrum, & opulentam eam adipisci hæreditatem, neque dubitari potest quin sit stabile, adeò ut illud nunquam auferri possit, & *gaudium vestrum nemo tollet à vobis*, ergo Deo seclusis omnibus creaturis vera conuenit ratio summi boni, & obiectiua beatitudinis quam inquirimus, cum sit optimum, vltimum, sufficiens, possibile, stabile.

Solutio dubitationum.

Ad primam Resp. beatitudinem dupliciter sumi posse, primò prout significat statum quendam in quo ex omni parte bene est homini, siue prout includit, tum essentialia tum accidentalia beatitudini. Secundo, prout significat summam aliquam, & specialem perfectionem, ex qua deriuantur reliquæ perfectiones, & tota plenitudo boni: obiectum beatitudinis sumptè primo modo non est solus Deus ut rectè probat argumentum, sed est obiectum beatitudinis secundo modo considerata, quia eius possessio est primaria perfectio ex qua perfectiones reliquæ deriuantur, quæ pertinent ad beatitudinem accidentalem, & sunt duntaxat proprietates beatitudinis essentialis, vel certè ipsa formalis possessio summi boni: Visio enim Dei pertinet ad essentiam beatitudinis formalis non obiectiua: cognitio autem visionis, & durationis aternæ, pertinet ad beatitudinem accidentalem.

Ad secundam Resp. posse quiescere potentiam vniuersalissimam in præstantissima parte obiecti sui, si eminenter alteram partem contineat, vel etiam si consequenter inducat possessionem alterius partis.

Ad tertiam Resp. dissidium esse inter Doctores, vtrum si esset in intellectu hominis eadem visio, quæ nunc est, Deus autem non esset, homo ille reuerà beatus esset, ubi partem negantem propugnat Suarez, Vasques autem affirmatiuam quia (inquit) Deus non constituit beatitudinem nisi ut possessus per visionem, possessio autem illa cum sit duntaxat per modum obiecti, eadem omnino esset, quamuis nullus de

O o

facto



facto existeret Deus, ergo æquè tunc hominem haberet, ac nunc illum beat, & confirm. quia tunc idem gaudium esset in voluntate. Ego veriore esse arbitror partem negatiuam cum Snare, Tannero, & aliis dato enim illo impossibili, visio illa nec esset neque vocari posset beatitudo, quia illa visio esset error, ergo non esset beatitudo. Deinde non repræsenteret ens infinitum & necessarium, ergo non repræsenteret optimum, pulcherrimum, iucundissimum, atque ita non esset possessio summi boni, ac proinde non esset beatitudo: esto igitur visio illa esset eadem, gaudium etiam idem, sed illa non tolleretur omnem miseriam, neque possessio esset summi boni.

## §. II.

*Utrum Deus sit obiectum essentialis beatitudinis secundum essentiam, attributa, & personas.*

**D**ixi cum fore beatum essentialiter, qui Deum possideret sine vllis planè bonis creatis, nunc maior difficultas est, utrum ille similiter beatitudinem essentialem haberet totam qui videret atq; adeò possideret essentiam diuinam, non videndo tres personas, vel etiam non videndo attributa omnia siue hoc sit possibile, siue sit impossibile, quod nunc non moror.

Quinque  
dubitatio-  
nes.

Ratio dubitandi est primò, quia Deus est obiectum beatitudinis essentialis prout est in se, non autem prout subiaceret conceptibus nostris præscis, sed Deus prout est in se includit attributa, & personas, ergo Deus illa etiam includit prout est obiectum beatitudinis essentialis. Probatur maior, quia Deus eodem modo est obiectum nostræ beatitudinis, quo est obiectum suæ beatitudinis, sed Deus est obiectum suæ beatitudinis secundum essentiam, attributa, & personas, non enim se ipsum comprehendit, nisi cognoscendo illa omnia, est autem obiectum suæ beatitudinis ut est obiectum comprehensionis, ergo Deus est obiectum nostræ beatitudinis adæquatè ut est in se.

Secundò, eo modo Deus est obiectum beatitudinis essentialis, quo est sufficiens ad satiandum appetitum, ita ut nihil ultra possit desiderare, sed si quis essentiam Dei videret solam, non videndo personas, vel si vnam videret personam sine aliis, posset aliquid adhuc desiderare, quia careret fruitione boni perfectissimi, ergo Deus non est obiectum beatitudinis essentialis secundum solam essentiam. Confir. quia Deus eo modo potest satiare appetitum, quo est obiectum appetitus, sed est obiectum appetitus sub ratione vniuersalissima, nimirum secundum essentiam & personas, ergo Deus non potest satiare appetitum, nisi secundum essentiam attributa & personas.

Tertiò, personalitates diuinæ alio modo pertinent ad beatitudinem obiectiuam quam creaturæ quæ pertinent ad beatitudinem tantum accidentalem, sed si personæ non pertinent ad obiectum essentialia beatitudinis, non aliter pertinent ad obiectum beatitudinis quam creaturæ, ergo personæ pertinent ad obiectum essentialia beatitudinis.

Quartò, si vnica tantum in Deo esset persona, essentia Dei non esset obiectum beatitudinis sine illa personalitate, quia Deus est obiectum beatitudinis non Deitas, ergo etiam nunc obiectum beatitudinis sunt tres personæ. Confir. quia tota Trinitas est obiectum supremum & essentialia nostræ dilectionis, ergo est etiam obiectum nostræ beatitudinis.

Quintò, personalitas diuina non est minus perfecta quam essentia, ergo qui videret personalitatem sine essentia, tam esset beatus quam qui videret essentiam sine vllis personis.

Sola essen-  
tia est ob-  
iectum es-  
sentialia  
beatitudi-  
nis.

Dico quartò, obiectum essentialia beatitudinis est sola essentia Dei, non autem attributa, & personæ, atque adeò qui videret essentiam non visis personis,

haberet beatitudinem completam essentialiter. Ita docent Scotus & Scotista omnes contra omnes Thomistas.

Ratio est, quia beatitudo essentialis est illa perfectio, quæ prima est radix omnium aliarum perfectionum, id est quæ posita sequitur status ille omnium bonorum aggregatione perfectus, sed huiusmodi est visio solius essentia, nam eà posita videntur attributa, & personæ, ergo solius essentia visio est essentia tota beatitudinis. Prob. minor, illa est prima radix visionis attributorum, & personarum, quod per modum speciei concurret ad visionem attributorum & personarum, sola essentia eo modo concurret, cum illa sola sit obiectum motuum visionis, personæ verò sint obiectum terminatiuum, quia sicut essentia est radix attributorum, & personalitatum, ita est radix earum cognoscibilitatis intuitiue, & cum sola essentia sit prima radix illarum esse, sufficit etiam concursus eius per modum speciei ad pariendam earum cognitionem. Confirm. quia secundum eam rationem Deus est vltimus finis, & beatitudo essentialis secundum quam est principium primum omnium, sed Deus est primum principium secundum solam essentiam, ergo secundum illam etiam solam, est finis vltimus, non autem secundum personas.

Dico quintò, attributa & personæ tametsi non pertinent ad obiectum essentialia beatitudinis, pertinent tamen ad obiectum eius integrale, & neque dici potest quod pertineant ad beatitudinem duntaxat accidentalem. Atque ita qui Deum sine personis videret, ille non habet beatitudinem essentialem perfectam secundum partes integrales.

Attributa  
& personæ  
ad obiectum  
integrale  
pertinent.

Ratio est, quia eodem modo personalitates pertinent ad beatitudinem essentialem, quo pertinent ad ipsum Deum ut ad primum principium & vltimum finem, sed pertinent ad Deum omnino intrinsecè, ut primum principium, & finem vltimum, non enim sunt aliquid extrinsecum Deo, ergo personæ pertinent intrinsecè ad obiectum beatitudinis saltem ut partes eius integrales. Deinde aliter personæ sunt obiectum beatitudinis, quam creaturæ, quæ non nisi accidentaliter & extrinsecè ad illud pertinent: ergo cum non pertineant ad beatitudinem tanquam obiectum essentialia, pertinent ut obiectum integrale. Confirm. etiam, quia communiter dicitur i. parte, creaturas pertinere ad obiectum primarium visionis Dei, etiam si non sint obiectum motuum, ergo similiter pertinent ad obiectum primarium beatitudinis tanquam partes integrales, non tanquam partes essentielles. Denique adæquatum hominis bonum est Deus vnus & Trinus, ergo personæ saltem integraliter pertinent ad obiectum tale beatitudinis. Ex quibus omnino sequitur quod qui videret attributum aliquod, vel personalitatem non visâ essentia ille non esset beatus, quia illa obiecta non sunt prima radix totius cumuli bonorum, ergo eorum possessio non esset essentialis beatitudo.

Ad primam Resp. Deum esse obiectum essentialia beatitudinis prout est in se essentialiter, & esse obiectum adæquatum tum essentialia, tum integrale beatitudinis prout est in se adæquatè tum essentialiter, tum integraliter, sicut ergo personæ non pertinent ad essentiam Dei, sed tantum ad eius integritatem, ita nec pertinent ad formalem essentiam beatitudinis, sed tantum ad intrinsecam eius integritatem, idè distinguenda est illa minor, Deus ut est in se includit attributa & personas, ut est in se tum integraliter, tum essentialiter, concedo, ut est in se essentialiter, nego. Ad probationem eadem responsio est.

Ad secundam Resp. Deum eodem modo esse obiectum essentialia beatitudinis quo est sufficiens radicaliter & fundamentaliter ad satiandum appetitum, non autè eo modo quo realiter & adæquatè sufficiens est, quia



quia nomine beatitudinis essentialis (vt dixi) non intelligitur cumulus hic bonorum totum satians appetitum, sed intelligitur primum & praeipuum illud bonum, quod est radix prima totius boni per quod satiatur appetitus. Fateor illum qui videret essentiam non visis personis posse aliquid vltius appetere, tametsi haberet totam beatitudinem, secundum id quod illa dicit essentialiter & formaliter, tunc enim aliquis eo modo est beatus, quando habet totum id ex quo radicaliter sequitur quies appetitus, reliqua non sunt essentialia, sed vel integralia, vel accidentalia.

Ad confirmationem Resp. distinguendo maiorem, eo modo Deus est obiectum beatitudinis quo est obiectum adequatum appetitus, est obiectum beatitudinis secundum partes cum essentialibus, tum integralibus concedo: est obiectum beatitudinis secundum partes essentialibus, nego. Neque dicas beatitudo formalis dicit formaliter satietatem appetitus, ergo beatitudo obiectiua dicit essentialiter totum id quod requiritur ad satiandum appetitum. Distinguo antecedens, dicit formaliter satietatem formalem appetitus nego, dicit formaliter satietatem radicalem & fundamentalem appetitus concedo, id est, satietatem illam primariam, ex qua sequitur adequata satietas appetitus.

Ad tertiam Resp. aliter creaturas pertinere ad beatitudinem nostram quam pertineant diuinæ personæ, quia istæ pertinent ad beatitudinem essentialem tanquam partes eius integrales cum creatura pertineant ad complementum duntaxat accidentale, vt satis constat ex dictis.

Ad quartam Resp. si vnica in Deo esset persona, Deus non esset obiectum beatificans sine personalitate cognita confusè concedo, sine personalitate cognita distinctè nego, semper enim sola essentia esset prima radix beatitudinis adæquata. Ad confir. Resp. concedendo quod tota Trinitas pertinet ad obiectum nostræ dilectionis super omnia, sed nego illam propterea pertinere ad beatitudinem essentialem tanquam essentialem eius partem; sufficit enim quod pertineat ad illam tanquam pars integrans.

Ad quintam, concedo personalitatem diuinam non esse minus perfectam, quam essentiam, sed nego sequi quod propterea beatus esset qui videret personalitatem non visā essentiā; personalitas enim non est prima radix illius satietatis appetitus: quod sapè dixi necessariò requiri ad essentiam beatitudinis.

## SECTIO II.

*Quanam sit ratio generica beatitudinis essentialis.*

S. Thomas, q. 3. a. 1. 2. 3. 6. 7.

Formalis  
beatitudo.

**S**ummum illud & plenum bonum, de quo hactenus dixi, cum sit homini prorsus extrinsecum non potest satiari appetitum eius, nisi ab eo possideatur, non potest autem possideri nisi ei sic vnatur vt omnia commoda quæ percipi possunt ex tali bono, in eum deriuentur. Huiusmodi possessionem, & vnionem summi boni cum anima beata cōmuniter Theologi appellant (formalem beatitudinem) quia est forma intrinseca hominem beatificans & in eum deriuans totam suauitatem, quæ percipi potest ex summo bono. Huius igitur formalis beatitudinis & vnionis, quaritur in primis ratio generica, id est primò, vtum illa sit actus aliquis primus, id est illapsus aliquis essentiae diuinæ in animam aut in potentias hominis beati, an verò sit aliqua operatio. Secundò, vtum illa operatio creata, an verò increata. Tertiò, vtum sit operatio à beato ipso elicita.

\*\*\*

Tom. 6

## S. I.

*Virum formalis beatitudo sit aliquis illapsus essentiae diuinæ: an verò aliqua operatio.*

**C**ertum est primò, celeberrimam esse in hac materia sententiam Henrici Quotlibeto 13. qu. 12. qui formalem beatitudinem putat consistere in illapsu essentiae diuinæ, in substantiam ipsam animæ. Hunc autem rectè ostendit Vasques q. 8. c. 1. malè à pluribus intellectum, immeritò accusari. Is igitur neque dixit beatitudinem formalem consistere in aliqua vnione substantiali animæ cum Deo, quam in solo Christo reperiri docet Christiana Fides: neque putauit illam consistere in vnione accidentali substantiae animæ abstrahendo ab vnione per operationem vt imponit ei Medina; sed ad beatitudinem putat requiri duo. Primum beatitudini quasi praeuium est illapsus in animam ipsam beati, quem appellat circuminfectionem Diuinitatis penetrantis animam, vt in ea nihil appareat nisi diuinæ dispositiones, sicut ferum ipsum candet, igne illius interiora penetrante, non è conuerso: nam cum vi amoris feruentissimi feratur beati voluntas in Deum bonum suum, & in illud tota transformetur ac conuertatur, necesse est vt illabatur in animam id est vt nouo modo essentia Dei ei coniungatur, eique Deiformitatem communicet, adeò vt nec sit, nec appareat in ea nisi Deus: alterum in quo consistit beatitudo, & redundat ex illo primo, est illapsus eiusdem essentiae diuinæ in potentias, intellectum, & voluntatem, illum illuminando, inflammando istam. Per amorem igitur essentia Dei primum prouocata circumfundit & implet animam increata essentia, eamque illuminat & inflamat, deinde deriuatur etiam in potentias, purgando intellectum vt clariùs videat, inflammando voluntatem, vt amet ardentius, sicut vnio per gratiam, sit primum in anima, deinde in potentias deriuantur habitus: similiter in beatitudine geminam hanc vnionem reperiri asserit Henricus substantiae animæ, deinde potentiarum eius, vocatque illam vtamque illapsum, circuminfectionem, transformationem in ipsum, Deum. In qua sententia nihil videtur esse contra Fidem, quia contra definitionem Benedicti XI. non negat beatitudinem esse sitam in visione Dei, neque ponit substantialem aliquam transformationem animæ in Deum, qualem asseruisse videtur Rustrochius dum ait animam quæ Deum contemplatur, absorbere, & defluere in illud esse diuinum ideale, quod habuit ab aeterno, & esse proprium sic amittere, vt non sit reperibilis amplius extra Deum à qua tamen infamia vindicat eum Lessius l. 2. de summo bono c. 1. sic igitur explicatà Henrici mente circa illapsum: restat explicandum quid ille reuerà sit.

Certum est secundò, nihil esse posse aliud Dei illapsum in animam, nisi praesentiam intimam Dei cum substantia animæ, & effectum aliquem nouum, quem immediatè per se ipsum sic producat vt si per impossibile non esset immensus, ratione tamen huius causalitatis praesens fieret ipsi animæ: dicit enim illapsus praesentiam non quamlibet, sed quæ inuachatur necessariò per operationem quamuis deesset immensitas, ex eo quod videlicet effectus ille dicat necessariò & connaturaliter praesentiam eius à quo procedit. Dicitur autem tripliciter Deus in animam illabi & ei vniri. Primus illapsus rebus omnibus creatis communis est, quibus intimè Deus est praesens, easque continet in esse naturali, conferendo eis per se ipsum similitudinem imperfectissimam sui esse, illasque se ipso velut obsignando; & hic illapsus valde impropius est, quia si per impossibile Deus immensus

Sententia  
Henrici.

Illapsus  
quid sit.

Qo 2

non



non esset, suos tamen effectus posset producere in distans, atque ita ex hac Dei operatione non necessarium sequitur eius intima præsentia, quam illapsus appellamus. Secundus, illapsus communis est omnibus iustis quibus intimè vnitur Deus per gratiam, ut probabo in tractatu de gratia: est enim per se ipsum præsens animæ iusti causando in ea esse supernaturale per communicationem similitudinis diuinæ, adeo ut si vbiq; Deus non esset deberet tamen posita gratia illi esse præsens, quod satis manifestè scriptura indicat dum adeo sæpe dicit dari iustis Spiritum sanctum, venire ad eos, manere in eis & habitare, signare, vngere, quia scilicet media gratia vnitur quodammodo spiritus sanctus animæ ut forma sanctificans & deificans, sed hæc alibi. Tertius illapsus solius humanitatis Christi proprius est, cui Deitas communicat non esse solum naturale ac supernaturale, sed etiam se ipsam substantialiter, vngendo illam igniendo sanctificando, deificando. Hoc posito.

Triplex  
dubitatio.

Ratio dubitandi est primò, quia beatitudo formalis est possessio, vnio, transformatio animæ beatæ in Deum, sed operatio non est possessio, quis enim dicat se possidere quod videt? nec est vnio aut transformatio nisi metaphorica & intentionalis quæ longè abest ab vnione ac similitudine reali Physica, ergo ad beatitudinem formalem non sola sufficit operatio, sed requiritur vnio aliqua maior facta in substantia ipsius animæ.

Secundò, beatitudo formalis non potest esse perfectio aliqua omnium vltima, sed est perfectio illa quæ est radix totius cumuli bonorum, ut sæpe dixi de beatitudine obiectiua, sed huiusmodi radix potest esse donum aliquod habituale, cuiusmodi est lumen gloriæ, non autem operatio, ergo beatitudo est donum aliquod habituale, non autem sola operatio.

Tertiò, sicut beatitudo obiectiua est summum bonum ut res, sic beatitudo formalis est summum bonum ut possessio, sed operatio non est summum bonum ut possessio, cum non sit summa hominis perfectio, ergo operatio non est beatitudo formalis.

Afferio  
trimem-  
bris.

Dico primò, beatitudo formalis nec est illapsus aliquis, & vnio specialis Dei cum substantia ipsius animæ, neque habitualis vnio cum potentijs, sed sola operatio quæ Dei possessio est & vera vnio cum Deo.

Prima pars  
negans  
beatitudi-  
nem esse  
illapsum.

Prima pars contra Henricum probatur, quia nullus in patria datur illapsus specialis & vnio Dei cum substantia beati, quæ non fuerit prius in via, ergo in vnione cum substantia ipsius animæ non consistit beatitudo: probatur antecedens, quia vbi nullum reperitur nouum donum creatum, quo essentia Dei fiat præsens animæ, ibi nulla noua reperitur vnio Dei cum substantia animæ; sed in patria nullum est nouum donum creatum, quo Deitas fiat præsens animæ: ergo nulla est noua vnio cum substantia ipsius animæ. Maior certa est, quia cum Deus suâ immensitate repleat omne spatium, non potest esse de nouo præsens, nisi operando nouum aliquem effectum, qui sic exigit eius præsentiam ut si non esset immensus, ex vi tamen effectus illius propria, debet tali rei præsens esse: omnis enim noua denominatio nouam exigit formam. Probatur ergo minor omne donum creatum efficiens substantiam ipsam animæ vel est substantiale, vel accidentale, substantiale (ut dixi) solius Christi proprium est, probo de accidentali, omne donum accidentale vnies beatum cum Deo est necessarium gratia sanctificans, vel aliquid simile, non enim aliud effectum formalem habere posset quàm conferre diuinam similitudinem & sanctitatem & participationem naturæ diuinæ, non enim conferret esse Diuinum substantialiter: hoc autem totum efficit gratia communis omnibus

iustis, ergo in anima beata nullum est nouum donum accidentale vnies ipsam cum Deo.

Secunda pars, quod beatitudo non sit vnio per donum vllum habituale probatur optimè a Philosopho 1. *Ethicorum* c. 7. & 8. vbi beatitudinem definit operationem perfectam in vita perfecta, probatque pulcherrimis rationibus adductis in morali. Optima illa est quam videtur mutuatus esse à Philosopho S. Thomas *art. 2.* beatitudo formalis debet esse vltima illa perfectio ex qua proximè fuit satietas, quies appetitus, & voluptas perfecta; hæc perfectio non est donum habituale, quod semper ordinatur ad operationem, sed est operatio, ergo sola operatio est beatitudo. Maior certa est, quia formalis beatitudo perfectio illa est quæ posita nihil amplius potest desiderari, si autem non est vltima, potest vltius aliquid desiderari. Deinde illa perfectio est beatitudo, quæ sola est Dei possessio, sola verò est operatio quæ Deus possidetur, quia ea sola ita fit præsens animæ, ut illa toto fruatur Deo, & totam eius degustet suauitatem.

Secunda  
pars de  
vnione per  
donum ha-  
bituale.

Ad primam igitur Resp. solam operationem esse vnionem transformationem possessionem Dei, quod sectio sequens ostendet clarissimè.

Solutio  
dubitatio-  
num.

Ad secundam Resp. nullam esse proximam radicem cumuli bonorum, præter operationem quæ proximè possidetur & gustatur Deus, summum bonum.

Ad tertiam Resp. negando formalem beatitudinem esse perfectionem simpliciter omnium maximam alioqui vnio hypostatica esset beatitudo, cum multo maior sit perfectio quàm visio, beatitudo igitur est duntaxat perfectio maxima in ratione vltus & possessionis quod soli conuenit operationi, non est perfectio absolute maxima.

## S. II.

*Utrum beatitudo formalis sit creata operatio, an vero ipsa operatio increata.*

Posito quod possessio illa Dei summi boni nostri, sit operatio aliqua, dubitatum à nonnullis est, utrum sit operatio aliqua creata inhærens beato, an verò sit intellectio ipsa increata Dei, quæ vnita intellectui beati faciat illum actu videntem, sicut substantia Verbi vnita humanitati facit illum subsistentem, sic enim apud Capreolum in 3. *dist. 14. q. 1. art. 2.* sensit Ioan. quidam de Ripa, alijque apud Gregor. in 2. *dist. 7. q. 2.* & sanè ita certum est censere omnes Thomistas, qui negant vllum aliud verbum mentis in visione beata, quàm essentiam diuinam præsentem intellectui, & ei vnitam medio lumine gloriæ.

Ratio dubitandi est primò, quia non plura requiruntur ad hoc ut humanitas fiat intelligens, quàm ut fiat sancta, sed humanitas Christi vnione solum mediata cum Diuina sanctitate fit sancta, ergo etiam vnione cum intellectu diuina fieri potest intelligens.

Triplex  
dubitatio.

Secundò, si per speciem expressam productam à solo Deo potest intellectus reddi vitaliter intelligens, potest etiam reddi intelligens per speciem expressam increatam, sed primum fieri potest, ergo & secundum. Probo maiorem nullum esse potest discrimen inter speciem expressam increatam, nisi quod creata inhære possit intellectui creato, increata non possit inhære: hoc discrimen nullum est, quia si per actionem creaturam produceretur ab intellectu species expressa, tamen verè per illam intelligeret, ergo ad intellectum non requiritur inhærentia speciei: gratis autem dicitur requiri vnionem mediatam.

Dico secundò, beatitudo formalis nec est, neque potest esse ipsa intellectio, increata, vnita intellectui beati. Ita communius docent Theologi.

Conclusio  
negatio.

Ratio



Prima  
probatio.

Ratio enim est primò, quia omnis intellectus est essentialiter vita, sed per intellectiorem increatam vel mediata, vel immediata vitam intellectus non viueret ergo nec etiam intelligeret: Prob. minor nam ubique est vita, ubi debet esse actio procedens effectiue ab eo principio in quo recipitur, quia viuere saltem in creatis est in se ipso agere post acquisitum statum perfectionis connaturaliter debita, ut late probabam in *animaficis*, sed intellectus increata non procedit effectiue ab intellectu creato ut patet, ergo per eam intellectus beati non potest constitui vitaliter intelligens.

Error Monothelitarum.

Secundò, damnati sunt Monothelita in Concilio Lateranensi, & in 6. Synodo quod dicerent vnicam esse in Christo tum voluntatis, tum intellectus operationem. Sed authores qui asserunt videri Deum à beatis per ipsam intellectiorem increatam, ponunt tum in Christo, tum in beatis vnicam esse operationem intellectus tum Diuini, tum creati, ergo illa sententia falsa est. Scio maiorem negari à Vasque 3. p. *disp.* 73. c. 1. ubi probat Monothelitas loquutos fuisse de sola operatione voluntatis, non autem de operatione intellectus, quod 3. parte reiectum est, quia primus hærescos huius author Theodorus Pharanites intellectiorem etiam creatam negauit Christo ut constat ex Concilio Lateranensi, *secretario* 3. & ex 6. Synodo *actione* 16. & ex epistola eiusdem Theodori, & ex *assertione* Cyri Alexandrini *secretario* illo 3. Sed hoc iam non moror, satis enim est, quod rationes omnes quibus vtuntur Concilia probent esse impossibile ut unica operatio pertineat ad diuersas naturas, siue autem illa sit operatio intellectus, siue sit operatio voluntatis parum interest.

Solutio dubitationum.

Ad primam Resp. allatam esse 3. parte rationem cur humanitas sanctissima Christi Domini fiat sancta per vniorem mediatam duntaxat cum sanctitate increata, non fiat autem intelligens per huiusmodi vniorem cum intellectu increata, quia scilicet esse sanctum non aliud est quam habere in se aliquid Diuinum, nec est in ipso aliquid producere, ut autem aliquid denominetur intelligens debet producere in se ipso intellectiorem, ut constabit etiam statim; mitto alia plura quæ disputata eo loco sunt.

Ad secundam Resp. sententiam illam plurium sanctorum Theologorum, quæ docet intellectiorem vitalem in sola consistere specie expressa, quam aiunt esse actionem grammaticalem & tendentiam in obiectum difficilem mihi semper, & parum probabilem visam esse, unde nego sequi quod visione increata possit constitui beatus intelligens. Imò etiam responderi posset requiri vniorem immediatam, ut intellectus denominetur intelligens, quæ vniore reperiri posset quamuis verbum mentis crearetur, anima enim humana vnitur, quamuis creetur.

## §. III.

*Utrum beatitudo necessario sit operatio ab ipso beato elicita.*

Hæc controuersia physica prorsus est, & fusè tradita olim in libris de anima ubi disputatur, utrum à solo Deo effectiue operante produci possit intellectus in creato aliquo intellectu qui nihil operetur, sed solum recipiat verbum mentis: si enim id verum est, nihil est dubium, quin formalis beatitudo esse possit sine actione per ipsum beatum producta, mihi breuiter hoc loco videtur expedienda esse quæstio huius loci minime propria.

Triplex dubitatio.

Ratio ergo dubitandi primò sit, quia posita formâ in subiecto confertur necessario effectus formalis, sed effectus formalis huius qualitatis quæ dicitur (verbum) est reddere intellectum videntem, ergo

posito verbo mentis in intellectu beato ponitur etiam visio Dei: probatur minor, per illud formaliter intellectus beati redditur videns Deum, per quod formaliter obiectum fit illi præsens, sed per solum verbum quod est imago & representatio fit obiectum præsens intellectui, non autem per actionem, sicut per solam albedinem paries constituitur albus formaliter, effectiue autem per dealbationem. Imò si velis actionem ingredi etiam hunc effectum formalem, producit qualitas hæc à Deo per actionem eiusdem omnino rationis cum ea quæ procedit ab intellectu creato, ergo tota ibi erit forma per quam nunc intellectus constituitur Deum videns.

Secundò tunc intellectus creatus est verè intelligens quando habet totum illud, quo intellectus humanus completè denominatur intelligens, sed sine vlla operatione physica intellectus diuinus denominatur intelligens, cum constet intellectiorem increatam formaliter esse improductam, ergo licet creatus intellectus nihil producat denominari tamen poterit intelligens.

Tertiò, beatitudo est vltima perfectio, sed sola illa qualitas ad quam dirigitur vltimò actio est vltima perfectio, ergo illa sola est beatitudo.

Dico tertiò, beatitudo formalis esse necessario debet actio aliqua elicita per ipsum beatum, si autem illa esset à solo Deo, non fieret homo beatus per illam. Ita censent omnes illi Theologi qui ad actionem vitalem requirunt actionem simul & terminum, & illi qui cum Vasque negant verbum mentis posse produci à solo Deo, in intellectu qui nihil operetur: illi autem qui cum Suare volunt actionem vitalem formaliter per solum constitui verbum mentis, & putant illud produci posse à solo Deo, consequenter etiam asserunt posse quidem constitui hominem beatum per illam qualitatem quam solus Deus produceret, sed negant tamen vnquam illam in beatis à solo Deo fieri, quia beatitudo est operatio facta optimo & maxime connaturali modo.

Conclusio affirmatiua.

• Primò ergo mihi certum est, quod in omni creata intellectiorem duo reperiuntur, qualitas nimirum realis, quæ sit representatio expressa obiecti cogniti, & actio productiua huius qualitatis, quia intellectus est aliquid noui quod non erat ante, ergo includit aliquid quod fiat de nouo, sed ubique aliquid fit reperitur actio, & terminus; est enim aliquid quod fit, & est fieri, ergo in intellectu reperitur actio & terminus qui cum sit imago debet esse qualitas: vtrum, autem actio hæc distinguatur à termino, sicut distinguuntur reliquæ actiones à proprijs terminis, disputatur à nonnullis, quorum aliqui negant huiusmodi distinctionem modalem actionum vitalem à terminis, ex eo quod non possint produci vitales isti termini, nisi ab intellectu, à quo illi proinde immediatè pendeant: Imò negant etiam nonnulli distinctionem formalem actionum istarum à suis terminis: quæ omnia falsa sunt, quia termini vitales possunt prodire à diuersis habitibus, & à diuersis speciebus impressis, ergo actio per quam producuntur distinguitur ab ipsis: sed hæc alias.

Intellectus includit realiter actionem &amp; terminum.

Secundò mihi certum est actum vitalem non solum realiter, sed etiam formaliter & essentialiter includere actionem & terminum contra Thomistas qui volunt illum in sola consistere actione, & contra Suarem, Valentiam, Vasquem, & plures alios qui volunt eum consistere in solo termino producto, probatur autem ni fallor efficacissime primum ex Concilio Tridentino *sess.* 6. c. 4. *si quis dixerit liberum arbitrium à Deo motum merè passivè se habere, veluti instrumentum quoddam inanimatum, anathema sit.* Vnde argumentor, si per qualitatem à solo Deo productam possunt intellectus & voluntas vitaliter intelligere

Includit etiam essentialiter.



gere, & velle, potest potentia vitalis se habere merè passiuè, & esse instrumentum inanimatum, sed ex Concilio implicat vt liberum arbitrium sit instrumentum inanimatum, & merè passiuè se habens, quomodo enim vitaliter vellet si esset instrumentum inanimatum, ergo implicat vt potentia nihil in se producat vitaliter intelligat, aut velit. Imò si receptio qualitatis à Deo immixta sufficit ad amorem & visionem sufficeret receptio huiusmodi qualitatis, ad iustificationem. Deinde argumentor ad hoc vt aliquis actus vitalis dicatur, non sufficit vt sit tendentia solùm recepta in principio vitali, sed oportet vt ab eo etiam sit producta, ergo quamuis species expressa sit tendentia non erit tamen vitalis nisi sit producta immanenter. Probo antecedens, motus localis corporis viuientis non minus est tendentia in terminum, quàm species expressa est tendentia in obiectum, sed vt motus localis sit tendentia vitalis debet immanenter produci, si enim alter me moueat, non mouebor vitaliter, ergo vt species expressa sit vitalis tendentia in obiectum oportet vt producatur immanenter ab eo in quo recipitur. Denique intellectio est exercitium actuale, & attentio quædam potentia intelligentis, sed exercitium & attentio exigunt actionem & conatum potentia, alioqui mortuo planè modo se habet, ergo ad intellectionem requiritur actio & conatus potentia. Quod de amore magis etiam euidentius est, nam ad eum certum est exigi cognitionem, sed si potentia fieri potest amans per solam qualitatem à Deo immixtam, non exigetur cognitio ad amorē ergo non sufficit ad amorem qualitas à Deo immixta.

Solutio  
trium du-  
bitat.

Ad primam distinguitur illa minor, effectus verbi mentis est reddere intellectum in quo est, intelligentem; verbum mentis sumptum seorsim ab actione immanente nego: verbum mentis sumptum cum actione & conatu potentia concedo. Ad probationem distinguitur maior, per hoc intellectus redditur formaliter videns Deum per quod Deus formaliter fit illi præsens vitaliter, concedo, per quod mortuo modo fit præsens, nego; per solam repræsentationem præsens fit mortuo modo concedo, vitaliter nego; actio enim effectiue duntaxat se habet ad repræsentationem mortuam: ad viuam autem ita se habet effectiue, vt habeat etiam se formaliter: in eo enim differunt effectus formales vitales à non vitalibus, quod illi dicant operationem simul, & terminum, alij solam dicant formam non autem actionem, vt esse sanctum esse album &c.

Ad secundam Resp. distinguendo illam propositionem, intellectio increata non est actio, si per actionem, intelligatur dependentia, & causalitas quæ procul absunt à Deo, concedo, si autem intelligatur actus secundus, & exercitium actuale essentia diuinæ intelligentis, nego: intellectio enim & volitio diuina sunt veræ operationes & actus secundi etiam physice, quia per illas essentia diuina verè tendit in obiecta non per aliquid superadditum, sed per se ipsam, sicut enim ipsamet est species ita est actio suo principio prorsus identificata, quæ propterea non est dependentia.

Ad tertiam Resp. beatitudinem esse perfectionem vltimam prout est vitalis, non esse perfectionem vltimam non vitalem: perfectio autem vltima vitalis includit actionem simul & terminum.

### SECTIO III.

*Quenam sit propria & specifica ratio Beatitudinis essentialis. art. 4. & 8.*

**P**osico quod formalis beatitudo sit actus aliquis secundus creatus & ab ipso beato elicited, merito quæritur cuinam operationi conueniat proprie vt hominem formaliter reddat beatum: In qua cele-

berrima controuersia, nihil esset difficultatis vt rectè notat Valentia q. 3. p. 4. si conuenirent Doctores de significatione nominis formalis beatitudinis quod vt explicem.

Certum sit primò, illam solùm operationem esse formalem beatitudinem quæ assequutio est & possessio beatitudinis obiectiue quæ Deus est: illam autem operationem huiusmodi possessionem esse, quæ Deum ita ponit in potestate ipsius beati, vt percipere possit omne commodum quod ex Deo percipi potest: sicut enim obiectiua beatitudo est summum illud bonum cuius possessione appetitus satiatur, sic in ea possessione consistit formalis beatitudo, quia est id quo summum bonum, est proximè bonum ipsius beati. Boni autem possessio communiter illa dicitur quæ bonum ita est in potestate possidentis vt ex eo possit percipere omne commodum quod percipi ex eo potest: aliter enim domus, aliter pecunia, aliter cibus, aliter musica possidetur: sic summum bonum is verè dicitur possidere cui facultas inest huiusmodi vt ex Deo satiari possit, & percipere commodum omne quod ex eo percipi potest.

Certum est secundò, nomen fruitionis, & delectationis dupliciter sumi posse, satis constare potest ex dictis de pœna dæmonum: Primò enim & magis communiter sumitur quasi causaliter & obiectiue, significatque cognitionem & perceptionem experimentalem suauitatis quæ est in obiecto nam v. g. intuitio rei pulchræ, fruitio est talis pulchritudinis, fruitio musicæ auditio est musicæ, tactus rei mollis, gustus rei dulcis: semper enim delectatio & fruitio significant aliquem actum potentia cognoscentis, quo percipitur experimentaliter suauitas obiecti conuenientis. Sicut ex opposito dolor & tormentum est cognitio experimentalis rei disconuenientis. Secundò fruitio, delectatio, & gaudium significant formaliter complacentiam quandam appetitus in illa perceptione experimentalis.

Certum est tertio, beatum tripliciter versari, & operari circa Deum videndo clarissimè intensissimè amando, suauissimè fruendo & gaudento. Prima enim beati circa obiectum illud pulcherrimum, optimum, iucundissimum operatio est visio quidditatiua & intuitiua eius vt est in se, quæ nimirum sic cognoscitur præsens & existens visione quasi facie ad faciem vt distinctè penetretur quidditas eius, attributa, & personalitates. Secunda operatio est amor feruentissimus summi boni, toto enim impetu fertur in illud voluntas, tum amore beneuolentia quo vult illi omne bonum vt infinito & omni bono, tum amore concupiscentia quo vult sibi Deum vt omne bonum. Tertia operatio gaudium est & delectatio plenissima de Deo vt est in se infinite bonus, & vt est ipse beato bonus. Primum gaudium oritur ex amore beneuolentia, alterum ex amore concupiscentia; quiescit enim in eo quod Deus habeat illa bona, & quod ipse Deum habeat summè bonum.

De hac triplici operatione dissident Doctores vtra ex illis formaliter appellari possit beatitudo, an solùm gaudium, an solus amor, an sola visio, an aggregatum ex illis. Gaudium solùm Aureolus contendit esse beatitudinem: Scotus solùm amorem: S. Thom. solam visionem: visionem simul & amorem Bonauentura, Richardus, Henriques, Suares, Valentia, Lessius, quorum aliqui addunt etiam gaudium. Quæ tria examinanda breuiter sunt.

#### S. I.

*Virum Beatitudo formalis sit gaudium beati de Deo.*

**G**audium de quo hic ago, est operatio voluntatis circa bonum amatum & possessum, sit tunc enim

Beatitudo  
est possessio  
summi boni.

Fruitio  
causalis &  
formalis.

Triplex  
beati operatio  
circum Deum.



enim ac possides bonum quod amas enascitur con-  
naturaliter ex ea possessione ac amore quies vitalis  
in voluntate quæ in appetitu rationali dicitur gau-  
dium, fructio, delectatio, in appetitu irrationali ap-  
pellatur voluptas: quaritur ergo nunc utrum suavis-  
sima illa quies voluntatis & complacentia sit forma-  
lis beatitudo, sicuti contendebat Eudoxus apud Ari-  
stotelem 10. *Ethicorum* cap. 2. ubi rationes eius refert,  
neque refutare audeat Philosophus.

Triplex  
dubitatio.

Ratio verò dubitandi primò est, quia Scriptura  
frequentissimè beatitudinem promittens, (gaudij) no-  
men ei tribuit, *Intra in gaudium Domini tui: Letabi-  
mur in bonis domus tue, gaudium & exultationem obtine-  
bunt: ego declinabo super eam quasi fluvium pacem, &  
quasi torrentem inundantem gloriam: delectabitur populus  
meus in multitudine pacis, & in tabernaculis fiducia, &  
in requie opulenta.* Augustinus quoque beatitudinem  
in sola fruitione ponit, *Nemo* (inquit) *beatus est qui eo  
quod amat non fruitur.* Et sanè hic omnium sensus est  
ut beatos se putent fruendo non videndo, vel aman-  
do, & beatos illos etiam esse dicant, qui fruuntur  
bono, quod amant: quis enim beatum diceret illum  
cui amanti, & videnti Deum subtraheretur concur-  
sus ad omne gaudium, posset enim adhuc cum in-  
quietudine aliquid ulterius desiderare.

Secundò, beatitudo, est vltima perfectio, ut sæ-  
pius dictum est, hæc enim est ratio præcipua ob quam  
dictum est nullum actum primum esse beatitudinem,  
sed sola delectatio est vltima perfectio, nam visio,  
& amor præcedunt gaudium, & ad illud etiam tan-  
quam ad finem referuntur.

Tertiò, delectatio est etiam perfectissima opera-  
tio, ut docet eleganter Philosophus 10. *Ethicorum*  
ubi ait delectatione perfici operationem. Denique  
beatitudo satietas est appetitus quæ formaliter dele-  
ctatio est; beatitudo enim obiectiva formaliter est  
bonum prout est sufficiens ad satiandum appeti-  
tum, ergo beatitudo formalis est formaliter satietas  
appetitus.

Conclusio  
negativa.

Dico primò, gaudium nec est tota beatitudo, ne-  
que pars eius essentialis. Ita S. Thomas, Scotus, & alij  
communius contra Aureolum.

Probatio

Ratio est, quia id quod non est vilo modo posses-  
sio boni, nullo modo est beatitudo, delectatio non  
est fructio, & possessio boni, sed illam supponit; est  
enim quies appetitus in bono præsentis & possessio,  
imò circa illam versatur tanquam circa proprium  
obiectum, cum sit quies in bono possessio, gaudium  
enim habet idem obiectum materiale quod habet spes,  
cuius obiectum est possessio Dei, seu beatitudo, ergo  
non est formalis beatitudo: sicut gaudium de sanita-  
tate non est sanitas, & gaudium de diuitiis non sunt  
diuitiæ, ergo gaudium de beatitudine non est beati-  
tudo. Confirmat. etiam quia si gaudium maneret si-  
ne visione, non esset possessio neque beatitudo, er-  
go non est possessio.

Solutio  
dubitatio-  
num.

Ad primam Resp. gaudium esse veram propieta-  
tem beatitudinis essentialis, ac proinde beatitudinem  
per illud explicari commodè posse: illamque causam  
esse ob quam Scriptura beatitudinem nomine (gaudij)  
promittit, & Augustinus explicet illam nomine  
(fruitionis), quanquam (fruitionis) nomen æquivo-  
cum est, quia interdum significat gaudium volunta-  
tis & complacentiam de bono possessio, aliàs autem  
significat possessionem, & perceptionem boni deside-  
rati & præsentis, in quo posteriore sensu videtur Au-  
gustinus illud usurpasse, illique omnes qui beatos se  
fieri putant fruendo id est possidendo. Ille qui videt  
Deum, si ei concursus subtraheretur ad fruitionem,  
totam haberet beatitudinem essentialem, non haberet  
proprietaem aliquam quam exigit connaturaliter,  
ideoque posset cum inquietudine desiderare aliquid

debitum connaturaliter ratione sui status, non posset  
desiderare aliquid indebitum. Ille beatus non est qui  
est in statu in quo aliquid potest desiderare indebi-  
tum: ille beatus est qui est in statu in quo nihil potest  
desiderare quod non sit debitum ratione sui status: id  
est qui habet aliquid ex quo, sequitur necessariò &  
naturaliter, totum quod potest desiderare.

Ad secundam Resp. beatitudinem esse vltimam  
perfectionem quæ possessio est, & assequutio bo-  
ni, non autem perfectionem illam vltimam, quæ  
non est boni possessio, sed præsupponit possessionem  
boni. Nullus actus primus esse potest beatitudo, quia  
non potest esse vltima perfectio quæ sit possessio bo-  
ni: nego autem visionem & amorem ordinari ad gau-  
dium, tanquam ad finem per se, quia gaudium ordi-  
natur ad perfectam operationem, ut sapè significat  
Aristoteles cap. 4. lib. 10. *Ethicorum*.

Ad tertiam Resp. ex eodem Philosopho gaudium  
non esse perfectissimam operationem, sed oriri ex  
operatione perfectissima, quo enim perfectior est  
operatio, eo perfectioris gaudij causa est: & cau-  
sa est etiam cur operatio sit perfectior, quia cum de-  
lectamur operando perfectius atredimus ad operatio-  
nem, & perfectius operamur quod vnum voluit Phi-  
losophus cum dixit quod delectatio perficit operatio-  
nem. Deniq; concedo quod beatitudo formalis sit cau-  
saliter satietas appetitus, id est id quod causat satietatē  
appetitus, nego quod sit formaliter satietas appetitus,  
beatitudo enim obiectiva est id quod obiectivè po-  
test causare satietatem appetitus, formalis id quod tan-  
quā actus potest illam causare proximè ac immediatè.

## S. I I.

### Utrum Amor sit formalis Beatitudo.

Ratio dubitandi primò petitur ex perfectione cha-  
ritatis, quia ille solum actus est tota beatitudo,  
qui est omnium perfectissimus, charitas est perfectior  
visione, ergo charitas est tota beatitudo. Antecedens  
est Aristotelis 1. *Ethic. cap. 7.* ubi definit beatitudinem,  
operationem perfectissimam in vita perfectissima.  
Minorem probat multipliciter Scotus primò, quia il-  
lud est perfectius quod est optabilius secundum re-  
ctam rationem, charitas est optabilior quàm visio, si  
enim optio daretur beatis mallet sine dubio, & de-  
berent malle priuari visione potius quàm amore. De-  
inde quia sola charitas opponitur summæ miseriæ,  
quæ peccatum est, illud autem est perfectissimum bo-  
num quod opponitur summo malo. Tertiò, charitas  
est perfectior Fide (ut docet Apostolus) ergo & visio-  
ne, probatur conseq. nam si charitas est perfectior Fi-  
de, voluntas est perfectior intellectu, ergo amor est  
perfectior visione. Denique sola voluntas libera est  
& imperat ipsi etiam intellectui, summum autem ho-  
minis bonum libertas est.

Prima du-  
bitatio ex  
perfectio-  
ne chari-  
tatis.

Secundò petitur ex natura charitatis, ille actus est  
beatitudo qui est possessio Dei, charitas est possessio  
Dei, ergo charitas est beatitudo. Minorem probat  
Scotus primò, quia illa est vera possessio finis, quæ est  
vniò beati cum vltimo fine, charitas est vniò beati cum  
vltimo fine, quia proprium est amoris transferre  
amantem in eum qui amatur, & ex ambobus vnum  
efficere, quod non facit visio, quæ non est vniò nisi  
ad summum intentionalis. Secundò, illud solum est  
possessio finis ut sic, quod solum versatur circa finem  
ut sic, sed solus amor versatur circa finem ut sic, ergo  
solus amor est possessio finis ut sic. Probatur minor,  
illud solum versatur circa finem ut sic, quod solum  
versatur circa bonum ut sic, solus amor versatur circa  
bonum ut sic, actus autem intellectus versatur circa  
finem ut verum, ergo solus amor versatur circa finem  
ut sic. Tertiò, ille actus est formalis possessio Dei ut fi-  
nis vltimi obiectivi, qui est vltimus finis formalis,  
sola

Secunda  
dubitatio  
ex natura  
charitatis.



sola charitas est ultimus finis formalis, ergo sola charitas est possessio Dei. Probatur minor, finis formalis est is quo referuntur proximè omnia in finem obiectuum, per solam autem charitatem, hoc fit. Deinde finis formalis hominis est coniunctio perfecta cum ultimo fine obiectivo, hæc autem est sola charitas, quam malè alioqui appellaret Apostolus finem Præcepti, finis enim Præceptorum est formalis beatitudo. Denique charitas est diligibilis propter se, quâ homo coniungitur cum Deo, & perfectè ad illum conuertitur, ergo charitas est finis, & beatitudo formalis.

**Affertio** Dicò secundò, amor quo Deum beati amant ut  
**negatiua.** summè bonum, nec est beatitudo formalis, neque pars eius essentialis.

**Probatio** Ratio est, quia illud non est formalis beatitudo, quod non est possessio, & assequutio summi boni, charitas non est assequutio & possessio Dei summi boni, ergo charitas non est beatitudo. Minor probatur; illud quod non versatur circa bonum ut præsens, sed omnino abstrahit à præsentia & absentia boni, non est possessio boni, quia possessio formaliter spectat præsentiam, amor ut sic abstrahit à præsentia & absentia boni, nam amor ut sic distinguitur à desiderio quod spectat bonum absens, & à gaudio quod spectat bonum præsens, amor autem abstrahit ab utroque, alioqui confunditur cum desiderio vel cum gaudio, ergo amor non est possessio boni amati. Neque dici potest amorem beati non abstrahere à præsentia, quia vult Deo infinita bona quæ videt ab eo possideri. Sed hinc sequeretur quod inferebam amorem scilicet illum esse verum gaudium, cui tamen ostensum est non conuenire rationem beatitudinis. Præterea si charitas esset possessio Dei, & vera beatitudo, illa redderet formaliter beatum hominem adhuc viatorem, quia ubi est forma ibi est etiam effectus formalis, tota forma reddens hominem beatum esset charitas quæ tota est beatitudo, ergo esset etiam homo beatus per illam. Neque dicas charitatem non esse beatitudinem nisi quatenus connotat claram cognitionem, & præsentiam obiecti, sed hinc sequeretur amorem non abstrahere à præsentia obiecti, & esse verum gaudium. Deinde beatitudo est id quod speramus, sed quod speramus pertinet ad amorem concupiscentiæ, non ad amorem beneuolentiæ, ergo charitas non est beatitudo. Denique beatitudo est assimilatio hominis cum Deo, amor autem non est productio similitudinis, ergo nec est beatitudo formalis.

**Solutio** Ad primam Resp. concedendo beatitudinem esse  
**primæ dubitationis.** operationem physicè, ac absolutè in se perfectissimam, non esse autem operationem solum moraliter perfectissimam; amor charitatis est quidem moraliter, & in ordine ad meritum & satisfactionem operatio perfectissima, sed physicè imperfectior est non solum visione, sed etiam Fide. Ad primam ergo probationem distinguitur hæc maior, illud est perfectius physicè ac simpliciter, quod est optabilius nego: est perfectius moraliter, & secundum quid concedo, charitas est optabilior desiderio illo charitatis quo Deum amamus propter ipsum, desiderio autem charitatis quo amamus nos ipsos desiderabilior est visio, quæ physicè perfectior est. Eademque distinctione solui possunt aliæ duæ probationes; peccatum enim non physicè sed moraliter summa est miseria & Apostolus dicens charitatem esse perfectiorem Fide, de sola loquitur perfectione in genere moris, non de physica, & entitatiua. Quod autem voluntas libera sit, non intellectus, arguit voluntatem esse perfectiorem secundum quid.

**Solutio** Ad secundam Resp. amorem nullo modo esse pos-  
**secundæ dubitationis.** sessionem obiecti amati, cum (ut dixi) abstrahat à

præsentia: vnio enim tota quam dicit inter amantem, & amatum metaphorica solum est, & per affectum, quæ non minus inter absentes esse potest quam inter præsentis. Ad primam probationem distinguitur hæc maior, illa est possessio finis quæ est vnio beati cum ultimo fine, si sit vnio per affectum quæ possit esse inter absentes nego, si sit vnio realis, præsentiam ultimi finis inferens, concedo: amor autem priori tantum modo vnio est, quia scilicet ideò tantum amor vnio est, quia efficit ut amans de solis dilecti commodis cogitet non de suis, idque velit vnum, quod vult dilectus, hæc enim vnio est tùm intellectus tùm voluntatis. Ad secundam probationem distinguitur illa maior, illud solum est possessio finis & boni ut sic, quod solum versatur circa finem & bonum ut sic, si faciat bonum illud præsens concedo, si non faciat illud bonum præsens, & in potestate ipsius beati nego. Amor versatur quidem circa finem & bonum ut bonum, sed non facit illud præsens & in potestate ipsius beati: actus intellectus est possessio boni, quamuis non versetur circa bonum, formaliter ut bonum, quia facit illud præsens beato. Neque opus est ut beatitudo sit possessio boni formaliter ut est bonum. Ad tertiam probationem nego charitatem esse vltimum finem formalem, idest vltimum finem, (quo) cum non sit assequutio finis obiectiui: nego etiam hanc maiorem, finis vltimus formalis est is quo referuntur omnia in finem obiectiuum, finis enim formalis est possessio finis obiectiui. Illud autem quo in finem obiectiuum omnia referuntur, potius medium est quam finis: illa verò coniunctio cum Deo quæ est solus affectus non est vltimus finis hominis, sed illa sola quæ Dei possessio est. Vocat Apostolus charitatem finem Præcepti, quia omnium Præceptorum est perfectio & consummatio, quippe facillima omnium Præceptorum obseruatio est ei qui Deum amat, vel etiam quia charitas est finis proximus & immediatus ad quem præcepta omnia diriguntur: vltimus tamen finis Præceptorum non est charitas, sed possessio Dei. Itaque vltimum illud quod additur, distinguo, propter se amabilis est charitas & coniunctio quâ homo ad Deum conuertitur, propter se amabilis est, amore charitatis quo amatur Deus propter se concedo, amore concupiscentiæ quo amatur nostra beatitudo nego, quia per eum amorem charitas vltèrius refertur.

**Instantia** Instabis contra responsionem tertiæ probationis beatitudinem formalis ut sic est illa quæ versatur circa beatitudinem obiectiuam ut sic, sed beatitudo obiectiua ut sic est summum bonum ut sic, ergo beatitudo formalis est illa, quæ versatur circa bonum ut sic, & quæ possessio est boni ut sic.

Resp. negando minorem, nam quamuis beatitudo obiectiua sit summum bonum, non est tamen summum sub ratione boni, sed summum bonum ut præsens & possessum, non habet autem quod præsens sit & possessum, ut est obiectum amoris, sed ut est obiectum visionis, id est non sub ratione boni, sed sub ratione veri.

## S. III.

*Vtrum Visio Dei sola, sit beatitudo tota essentialis.*

**E**Xcluso duplici voluntatis actu, gaudio, & amore, sola superesse potest intuitiua Dei visio, cui S. Thomas propriam tribuit & adequatam rationem beatitudinis.

Ratio tamen dubitandi est primò, quia sæpè indicare videntur sancti Patres quod beatitudo includit essentialiter visionem simul & amorem. Sic enim expressè definitum videtur à Benedicto XII. Clemen-

*tina*

*Prima, dubitatio*



una ad nostrum, ubi ait, *purgatus animas videre Deum, & videndo frui, & hac visione & fruitione beatas effici, quod voluisse videtur Augustinus lib. 1. de moribus Ecclesiae c. 3. cum ait, Beatum illum non esse qui habet quod non amat, sed beatam vitam tunc inueniri, quando id quod est hominis optimum, & habetur & amatur: & Bernardus epist. 18. Si enim, inquit, adhuc absentes inveniatur fides & desiderium, praesentes perfectio consummatur intellectu & amor: & inferius docet cognitionem & delectationem veritatis duo esse animae brachia, quibus beatus Deum amplectitur, comprehenditque, quae sit longitudo, latitudo, sublimitas & profundum.*

Secunda  
dubitatio.

Secundo, visio Dei non est Dei possessio, quis enim possidere dicatur domum aut pecunias ex eo praecise, quia illas videt: beatitudo autem possessio esse debet. Neque dicas visionem Dei esse possessionem, quia cum sit obiecti representatio, redditur per illam obiectum praesens: Nam praesentia realis per indistantiam localem, est maior quam praesentia illa intentionalis tantum & metaphorica, sed praesentia realis animae cum Deo non est possessio, ergo neque praesentia intentionalis est possessio. Imò cum abstractivè cognoscitur Deus, tunc est praesens intellectui, quia esse praesentem est cognosci, sed tunc non possidetur, ergo ad possessionem non sufficit cognitio etiam intuitiva, & intentionalis representatio.

Tertia da-  
bitatio.

Tertio, beatitudo formalis non est illa tantum perfectio radicalis, ex qua reliquae manant perfectiones beati, alioqui posset actus aliquis primus esse beatitudo, sed visio est duntaxat huiusmodi radix reliquarum perfectionum, ergo visio non est formalis beatitudo. Imò illa non est possessio Dei, quae non reddit beatum proximè idoneum ad gaudendum de Deo, sed sola visio sine amore, hoc non habet; nemo enim gaudet de eo quod non amat, ergo sola visio non reddit hominem beatum.

Conclusio  
affirmativa

Dico tertio, formalis beatitudo essentialiter sita est in sola visione immediata, & intuitiva Dei.

Scriptura.

Primo enim, ita colligitur ex scriptura, Ioan. 17. *Hac est vita aeterna ut cognoscant te verum Deum, licet causaliter etiam propositio illa Christi explicari possit, quasi dicat Christus id quod causat vitam aeternam esse fidem de Deo, & de Christo ipso ut eum locum interpretantur Ambrosius, Hilarius, & Rupertus, certum tamen est illum intelligi etiam posse formaliter de beatitudine ipsa essentiali ut eum explicat Augustinus, Origenes, alique plures apud Tolerum & Maldonatum. Deinde illud quod promittit scriptura ut mercedem, est essentialis beatitudo, promittitur autem visio, Pater volo ut ubi ego sum, & illi sint mecum ut videant claritatem meam: qui diligunt me diliguntur a Patre meo, & manifestabo ei me ipsum.*

Patres.

Secundo, idem asserunt saepe Patres, vocant enim aliquando visionem totam beatitudinem & mercedem nostram. Concilium Francofordiense epist. ad Episcopos Hispaniae dicit in ea sitam esse veram beatitudinem, & beatam aeternitatem, Augustinus l. 1. de Trinitate c. 8. tribuit visioni proprietates omnes beatitudinis, Basilii in constit. Monastic. c. 19. Angelorum thesaurum appellat summi boni contemplationem, Irenaeus lib. 4. cap. 37. vocat participationem Dei videre Deum, & frui eius benignitate, & iterum vita aeterna ex eo unicuique provenit quod videat Deum, quemadmodum enim videntes lumen intra lumen sunt & claritatem eius participant, sic qui vident Deum, intra Deum sunt, percipientes eius claritatem, vivificant autem eos claritas, percipiunt ergo vitam qui vident Deum: Nazian. oratione in plagam grandis lucem appellat omni luce maiorem, quae mentes omnes beatas exceptura est, & factura perpetuam cum tota Trinitate commixtionem: Hieronymus vocat eam infinitam coronam, & magnam felicitatem. Veteres Philo-

sophos nihil moror, quorum ea sine dubio mens fuit, cum dixerunt sola boni & pulchri contemplatione beatos homines effici de quo differit saepe Plato. Mentem Aristotelis perspicere omnino licet, ex 10. Ethicorum cap. 7. & 8.

Rationes.

Tertio, Rationibus etiam probari potest, primam habet S. Thomas lib. 4. contra gentes cap. 26. & hic art. 4. quia illa sola hominis perfectio est tota beatitudo, quae sola est possessio tota & assequutio summi boni, visio sola hoc habet, ergo sola visio est tota beatitudo. Maiorem constat ex haecenus dictis esse indubitatum, quia res externa supposito à nobis actu esse bona, nisi per actualem possessionem fiat nostra. Minorem video probari à pluribus parum efficaciter quae discutere non vacat; probatur ex his quae praenotabam tunc vera est alicuius rei possessio, quando ita nobis illa res est praesens, & in nostra potestate, ut omnes eius fructus & commoda possimus percipere, quae capi ex illa possunt: per solam Dei visionem, Deus ita est praesens beato, & in eius potestate, ut proximè possit percipere omnes fructus qui ex Deo percipi possunt, ergo visio intuitiva Dei est vera eius possessio. Probo minorem fructus & commoda, quae percipi ex Deo possunt, ista tantum sunt amor intensissimus, gaudium suavissimum, transformatio in Deum, perfectio omnium potentiarum, quid enim aliud commodi deriuari ex Deo posset. Sed haec omnia ponuntur in beato posità visione Dei, ergo per visionem Deus ita est beato praesens ut percipere possit commodum omne, quod percipi ex Deo potest. Minorem non est difficile probare nam posità visione statim in voluntate sequitur amor summi boni, quia voluntas circa bonum illud clarè visum libera non est, cum indifferentia voluntatis, ut constat ex morali, supponat indifferentiam obiectivam. Si ergo pulchritudo finita, & innumeris innata imperfectionibus dementat saepe homines, quomodo mentes hominum ad se trahet pulchritudo illa plenissima, uniuersalissima, infinita? Deinde sequitur gaudium immensum ex visione, quia ubi est praesentia, & amor infiniti boni, ibi est necessarium gaudium perfectissimum proportionatum bono quod amatur, & possidetur unde suavitatem plenissimam gaudij beatifici coniicit optime Augustinus in Psalmum 26. *Quale bonum, omnis boni bonum, unde omne bonum, bonum cui non additur quid sit nisi ipsum bonum.* Si nos delectant bona quae non sunt per se bona, qualis erit contemplatio incommutabilis boni. Sequitur deinde perfecta similitudo, *Similes enim ei erimus*, quia *videbimus eum sicuti est*: beatus videlicet Deum videns totam participat Dei vitam, quae non est aliud quam intellectio & amor; denique sequitur perfectio plenissima potentiarum omnium, tum spiritualium tum corporarum, ut probari debet quaest. 3.

Altera  
probatio.

Altera etiam probatio esse potest, quia visio Dei est vera fruitio & delectatio causalis ipsius Dei. Quod proba, fruitio alicuius obiecti delectabilis, & ut communiter dici solet voluptas & delectatio in communi significatione, semper est perceptio experimentalis totius suavitatis, & delectabilitatis quae est in obiecto, quod inductione omnium sensuum probabam initio quaestionis, & confirmari potest à contrario de dolore, cum enim comburor dolorem appello id quod sentio in manu, sed visio Dei obiecti pulcherrimi & iucundissimi est experimentalis perceptio totius pulchritudinis, suavitatis, infinitatis quae sunt in Deo, hic enim est quasi visus, gustus, tactus obiecti infinite delectabilis; causat enim voluptatem medià sui cognitione, sicut cibus medià sensatione gustus, odor medià sensatione olfactus, ergo illa est beatitudo.

Pp

Ad

Tom. I.



Solutio  
dubitatio-  
num.

Ad primam Resp. quod beatitudo apud Sanctos Patres sumi sæpè solet pro statu beatorum, proptèr includit beatitudinem tùm essentialè, tùm accidentalè: vnde mirum non est quod visioni adiungant amorem, qui ex visione sequitur connaturaliter, & est verum complementum beatitudinis.

Ad secundam Resp. solam visionem auri non esse illius possessionem, quia per solam visionem eius, aurum non ita fit præsens videnti, vt deriuat in eum omnia sua commoda, visio autem Dei, facit Deum ita præsentem beato, vt deriuat in eum omnia sua commoda: vnde visio Dei possessio est, non autem præcisè quia facit Deum præsentem, quod vnum habet præsentia localis, & cognitio abstractiua.

Ad tertiam Resp. illam perfectionem esse veram beatitudinem, quæ ita est radix cæterarum perfectionum, vt sit etiam actualis possessio Dei, quod non habet vllus actus primus, sed sola visio. Aliam autem illam maiorem distinguo, illa non est possessio Dei, quæ hominem non reddit proximè idoneum ad gaudendum de Deo, neque radix est illius quod immediatè requiritur ad gaudium, concedo, si autem sit radix illius, nego. Visio non est causa gaudij nisi etiam amor interueniat, sed quia est radix, & amoris, & gaudij propter ea illi soli cõuenit ratio adæquata beatitudinis.

## QVÆSTIO III.

## De Beatitudine accidentali.

S. Thom. q. 4.

Plenitudo  
bonorum.

**E**xplicatâ essentiâ totâ beatitudinis cuius dixi obiectum, rationem genericam & specificâ, sequuntur complementa eius accidentalia quæ necessariò & connaturaliter ex illa profluunt, solèntque appellari beatitudo accidentalis, cumulus scilicet bonorum, debitus ei qui Deum videndo possidet: de hac autem bonorum plenitudine pronunciatum omninò est ab Isaia, *non vidit oculus absque te, quæ preparasti diligentibus te*: quod imitatus postmodum Apostolus ea quæ viderat eloqui nesciens, negat vidisse oculum, audiuisse autem, in cor hominis ascendisse, *quæ preparauit Deus diligentibus se*, aliâs autem suauitate illecestræ memoriæ iucundissimæ, verba inuenit noua & magnifica quibus cam explicet *supra modum in sublimitate* (inquit) *æternum gloriæ pondus operatur*. Vbi habes excessum sine mensura, sublimitatem impenetrabilem, æternitatem & gloriæ pondus, potestque colligi tùm à priori ex eius causis, tùm à posteriori ex effectibus. Causæ sunt tres omninò infinitæ & supra modum in sublimitate. Prima est infinita Dei magnificentia, bonitas, misericordia, & potestas. Secunda est infinita merita Christi Domini, sanctissimæ Virginis, & omnium amicorum Dei: *nimis enim honorificati sunt*, id est supra omne meritum & cum excessu: Deinde finis gloriæ Dei, Christi Domini, *Populus tuus Sion iusti omnes, germen plantationis meæ, opus manuum mearum ad glorificandum*. A posteriori verò ex triplici quoque capite licet argumentari. Primum, ex his quæ in hac etiam vita exhibet Deus officia & beneficia non solum amicis, sed etiam inimicis. Secundum ex laborum magnitudine per quos peruenitur ad illam requiem, quas tamen negat Apostolus *condignas esse passiones huius temporis ad futuram gloriam*, imò ea omnia nihili faciens appellat momentanea & leuia, quod nullius sint considerationis ad hanc præmiorum immensitatem. Tertia sit plenitudo perfectissima bonorum omnium *replebimur enim in bonis domus Dei*, de quibus dicere pauca libet, reuocari autem possunt ad quatuor capita. Prima est plenitudo bonorum in intellectu. Secunda, plenitudo bonorum in voluntate. Tertia, plenitudo bonorum in reliquis potentijs. Quarta est

plenitudo bonorum in corpore, posset autem quinto loco numerari plenitudo externorum bonorum, de quibus dicere non vacat.

## SECTIO I.

## De Plenitudine bonorum intellectus beati.

**V**ocat illam Bernardus *plenitudinem lucis*, id est, scientiæ, quam in intellectu beati omnium primam accendit Deus. Dictum autem est plenissimè de illa in 3. parte, cum egi de perfectionibus intellectus Christi Domini, nunc ostendere illam & exhibere oculis satis sit ac quærere quod duplex in intellectu beatorum omnium sit scientia, & quanta perfectio eius sit.

Ratio dubitandi est primò, quia si præter visionem beatam aliæ quoque ponuntur scientiæ in beatis, sequitur quod merita non adæquatè præmierentur per visionem. Imò non apparet quomodo illæ non sint otiosæ, quomodo enim beatus per cognitionem matutinam creaturas attingens in verbo, & Deum ipsum videns intuitiue, indiget cognitione vespertinâ quæ Deum attingat mediâtè ac imperfectè. Si enim admittitur in beatis scientia abstractiua simul cum intuitiua, certè admittenda erit etiam Fides obscura, cum cognitione illa clara, non videtur dispar esse ratio.

Secundò, si detur scientia huiusmodi supernaturalis & infusa quæ non sit discursiua, debet etiam dari scientia per discursum acquisita, ex his quæ in Verbo vident beati, sicut nos ex his quæ Fide credimus Theologiam nostram efformamus. Hoc autem absurdum est, quia sic dabitur progressus infinitus in huiusmodi scientiis.

Tertiò, si dantur huiusmodi scientiæ in beatis debet etiam beatus seruare in patria scientiam illam eandem quam habebat in via quod absurdum est, quia vel ille qui habuit scientiam adhuc viator, est doctior eo qui fuit indoctus, vel non est doctior: si est doctior, & tamen æquale duntaxat meritum habuit, ergo beatitudo non responderet meritis; plus enim beatitudinis habet, quàm habuerit meriti, cum alter qui fuit indoctus habeat præmium meritis æquale: si autem ille qui doctus fuit in hac vita non est doctior eo qui fuit indoctus, & æquale meritum habuit sequitur quod indoctus præmium maius habuit quàm sit meritis, vel quod alter habuit minus præmium: quia iste doctus minorem in præmium accepit scientiam quàm alter; non enim accepit in præmium scientiam illam quam habuit in via. Imò quamvis iste doctus minus habuisset meriti, potuisset tamen æqualem habere beatitudinem saltem accidentalem.

Dico primò, in intellectu cuiuslibet beati triplex sine dubio est scientia, visio beata & intuitiua Dei: scientia supernaturalis & per se infusa: scientia denique naturalis tùm infusa per accidens, tùm acquisita in via: sunt etiam in quolibet beato dona Spiritus Sancti quæ pertinent ad intellectum: fides autem Theologica: & Theologia etiam nostra quæ Fide nititur non est in beatis. Sex partes habet conclusio breuiter duntaxat probandas.

Prima igitur perfectio beatorum in intellectu est clara, immediata, & perfecta visio essentiæ Dei, attributorum & personalitatum, imò & creaturarum plurimum tùm possibile, tùm existentium: *Excipiet enim illos lux omni luce maior*, (inquit Nazianz. orat. in plagam grandinis) *& sancta Regique Trinitatis purius iam, clariusque collustrantis, totamque se cum tota mente miscens contemplatio, quam ego solam regnum celorum puto*. De illius visionis existentia, principiis, obiecto, quidditate, ac proprietatibus fusè dictum est in tractatu de Deo.

Secunda

Triplex  
dubitatio.

Conclusio

Visio im-  
mediata.



**Scientia infusa.** Secunda perfectio intellectus beati est scientia supernaturalis per se infusa, quam in intellectu Christi admittendam esse, probatum est. 3. parte, quia scilicet magna est perfectio res supernaturales non solum in Verbo cognoscere, sed etiam in se ipsis. Deinde non omnes beati cognoscunt in Verbo mysteria omnia gratia, quae tamen conuenientissimum est, ut cognoscant, ergo scientia supernaturalis praeter visionem illis est etiam necessaria.

**Scientia naturalis.** Tertia perfectio est scientia qualibet naturalis etiam perfectissima, sic enim asserunt omnes Theologi, quia beatitudo quae est status omnium bonorum aggregatione perfectus exigit bona omnia naturalia maxime homini propria, cuiusmodi est scientia naturalis; si enim exigit ut corpora gloriosa summam etiam naturalem habeant pulchritudinem, multo magis exigit summam animae perfectionem, quae consistit potissimum in scientiarum ornamentis, quas etiam si habuit omnes Adamus in Paradiso, multo magis illas in caelo habent beati debitas ratione status. Denique species & habitus nullo modo dependentes à phantasmatibus manent in anima separata, ex illis autem omnes constantur scientiae, igitur manent scientiae, quas tamen certum est à pluribus maculis expurgari omnino debere, quales sunt opiniones, dubia, errores, unde omnino exiguum est id quod manet: in iis autem qui scientias non habuere, illae à Deo infunduntur, iuxta perfectionem meritorum quae habuerunt.

**Dona Spiritus Sancti.** Quarta perfectio sunt dona quatuor Spiritus Sancti, quae spectant ad intellectum, nimirum sapientia, scientia, intellectus, consilium, quia illa maxime faciunt ad ornatum animae beatæ, neque habent necessarium adiunctum cognitionem obscuram Fidei, cito illa non sint omnino necessaria, quia effectus illorum donorum proprius est reddere hominem promptum ad obediendum Spiritui Sancto, per visionem autem homo non tantum sit promptus, sed etiam necessitatur ad hanc obedientiam. Difficultas tantum est de Prophetia, utrum illa sit in beatis, quae difficultas solum est de nomine, nobis autem satis est scire quod à beatis multa sciuntur futura: hoc si ad prophetiam sufficit, neque requiritur obscuritas cognitionis, in beatis est prophetia, si requiritur obscuritas, certe non est prophetia, ut docet etiam S. Thomas.

**Fides.** Quinto tamen quod absit ab intellectu beato fides illa obscura quae viatorum dux est, & lucerna lucens in caliginoso loco, nemini dubium esse potest pronunciantem Apostolo, quod cum venerit quod perfectum est euacuetur quod ex parte est, unde Patres omnes, & Theologi asserunt nullam in patria esse Fidem, quae tota in luce caelestis Ierusalem exstinguitur propter obscuritatem, licet enim illa secundum potentiam absolutam esse possit cum visione, de potentia tamen ordinaria est cum illa impossibilis. Unde necessario sequitur quod Theologia etiam omnis aboleatur, cuius nullus est syllogismus in quo praemissa saltem una non sit de Fide.

**Theologia.** Dico secundò, nullus in beatis reperiri potest error, neque ignorantia proprie dicta, sed omnis eorum scientia pura est, certa, & vocari aliquo modo potest comprehensio.

**Perfectio scientiae beatorum.** Ratio est, quia in statu beatitudinis nullum erit malum, error autem & ignorantia rei, quae statui alicuius conuenit, magna mala sunt, sicut ergo dolor, quia malum est voluntatis, absit prorsus à beatitudine, ita & error. Neque dicas errare posse quemlibet intellectum qui potest uti coniecturis, beati autem circa secreta cordium & circa futura uti possunt coniecturis, ergo videntur errare posse. Resp. enim beatos in iis quae non cognoscunt euidenter nunquam praebere assensum omnino firmum, sed tantum probabi-

lem; dicunt enim duntaxat ex his signis hoc probabiliter posse conijci, quod iudicium certum omnino est: Cum enim hoc pendeat à voluntate beati quae rectissima est, nunquam illa imperabit aliud iudiciū, quam quod secundum prudentiam ferri potest: Eademque de ignorantia ratio est, quia illa propterea significat carentiam scientiae tum habitualis, tum actualis, est duplex, altera significat carentiam cognitionis, quae alicui personae non debetur ratione status in quo est, altera significat carentiam cognitionis alicuius quae alicui debetur ad conuenientem illius statum: primum genus ignorantiae sine dubio est in beatis, non autem secundum, quia nullam habent ignorantiam eorum quorum scientia est conueniens statui beato. Est igitur scientia illa beatorum, omnis imperfectionis experta, & eam vocari posse comprehensionem probat S. Thomas, quia illa significare potest acquisitionem alicuius rei desideratae, visio autem est terminus spei.

Ad primam Resp. merita sanctorum adequatè premiari per visionem beatam tanquam per praeuium essentiale, non autem tanquam per praeuium adequatum etiam accidentaliter, alioqui sequeretur nullam dari debere gloriam corpori. Neque otiosa propterea erunt haec scientiae, quia licet eadem cognoscant obiecta materialia, sub diuerso tamen lumine cognoscunt. Scientia intuitiua & abstractiua non se inuicem excludunt naturaliter, quia sunt ambae certae, ac euidenter, visio autem & Fides se inuicem naturaliter excludunt, quia earum una euidens est, altera ineuidens.

Ad secundam Resp. probabile mihi videri quod detur in beatis scientia quadam discursiua & acquisita ex his quae beati vident in verbo, quae fundetur eodem modo in visione beata, quo Theologia nostra nititur Fide, quia beati non vident decreta Dei libera, neque omnes creaturas: Nesciat v.g. S. Petrus te esse praedestinatum, & sciat neminem saluari nisi praedestinatum, certe cum videt te in caelum ingredi, non video quare non concludat te reuera fuisse praedestinatum. Neque propterea dabitur in huiusmodi scientiis infinitus progressus, ut obijcit Suares, quia praemissa quae cum visione habent connexionem, vel non sunt infinitae, vel si sint infinitae, progressus ille infinitus non est vitiosus, quia sub qualibet maiori vniuersali possunt contineri minores, & conclusiones particulares infinitae, tunc autem tantum progressus infinitus vitiosus est, quando una reflexio ex altera sequitur, & haec ex altera.

Ad tertiam Resp. illum hominem qui est in hac vita doctus, non superare in scientia naturali hominem qui fuit imperitus, quia iuxta meriti quantitatem perfectae sunt in beatis scientiae naturales, atque ita illae scientiae naturales quae habentur in via, non sunt viles nisi ad meritum, si rectè iis utaris: sint ergo beati duo aequalis meriti, quorum alter fuerit doctus, alter fuerit indoctus, aequalem ambo habebunt in caelo scientiam naturalem: neque tamen vel indoctus praeuium habuerit merito suo maius, vel doctus praeuium habuerit merito minus, quia per accidens est quod scientiam illam naturalem prius habuerit, quam accepturus erat etiam si eam non habuisset, unde saltem virtualiter illam recipit in praeuium,

## SECTIO II.

### De plenitudine bonorum voluntatis beatæ.

Post intellectum beati, cuius opulencia, triplicis huius radij participatio est, sequitur voluntas eius, triplici quoque splendida lumine: Primum omnium sit amor, tum beneuolentiae, tum concupiscentiae. Secundum gaudium & fatietas desideriorum. Tertium rectitudo & perfecta impeccabilitas.

Solutio  
trium diffi-  
cultatum.



## §. I.

*Amor beatorum erga Deum qualis, & quantus sit.*

Quadruplex dubitatio.

**I**N primis igitur inspiciendum est nobis incendium illud feruentissimi amoris, quo ardet voluntas toto circumfusa lumine Dei clarè visi, & quærendum, an beati perfectissimè Deum ament, an necessariò ament, an eorum amor specie differat ab illo amore quo Deum amarunt in via.

Ratio enim dubitandi primò est quia, ille qui Deum videt posset scire se amissurum postea visionem, & in æternum damnatum iri, tunc posset Deum non amare, posset enim odio habere pœnam suam, & auctorem illius Deum. Imò posset beatus habere iudicium illud erroneum se peccaturum nisi cesset ab amore Dei, tunc cessare ab amore poterit, ergo beatus non amat necessariò Deum. Deus præcipiat beato vt cesset ab amore & voluntatem eius eleuet eodem tempore vt cesset, tunc non est dubium, quin cessare liberè possit ab eo amore.

Secundò, si beatus necessariò non autem liberè Deum amat, sequitur illum necessitari ad faciendum semper quod optimum est, & quod maximè Deo placeat, hoc autem aliàs ostensum est falsum esse, quia Christus non necessitabatur ad faciendum semper optimum, ergo beati non necessitantur ad amandum Deum. Probatur maior, nam sicut amare Deum est velle Deo bonum, id est quod ipsi placet, sic perfectissimè amare Deum est bonum perfectissimum Deo velle, beati necessariò Deum amant perfectissimè, ergo volunt etiam necessariò quicquid maximè Deo placet.

Tertiò, posita visione beatâ potest Deus negare beato concursum ad amandum supernaturaliter, tunc voluntas beata, vel ab omni amore cessaret, vel prorumperet in amorem naturalem, primum videtur absurdum, quia voluntas impedito amore facere saltem deberet totum quod facere non impediretur, suppono autem illam non impediri ab amore naturali. Sed aliunde tamen videtur illam non amaturam tunc naturaliter, quia ille amor non est naturalis qui sequitur ex cognitione supernaturali, & habet idem motuum amoris supernaturalis, iste amor beati videntis Deum sequeretur ex cognitione supernaturali, cuius etiam solius motuum tunc voluntati proponeretur, ergo amor in quem tunc prorumperet non esset naturalis, præsertim cum amor naturalis non distinguatur à supernaturali, nisi quia vni præluet cognitio naturalis, alteri cognitio supernaturalis.

Quartò, videtur ob eandem causam quod amor viæ specie differt ab amore patriæ, nam idè amor naturalis specie differt ab amore supernaturali, quia cognitio quæ ipsi præluet, specie differt à cognitione quæ præluet alteri. Sed cognitio quæ præluet amori beatifico specie differt à cognitione Fidei quæ præluet amori viatoris, ergo amor beatificus specie differt ab amore viatorum.

Conclusio tripartita.

Dico primò, voluntas beati Deum amat feruentissimo amore tum benevolentia, tum concupiscentia: neque ad amandum libera est, sed amat necessariò, necessitate tum specificationis tum exercitij: videtur autem probabilius quod amor ille non differt specie ab amore viæ.

Amor perfectus.

Prima pars de existentia & perfectione amoris beatorum facilè probatur, quia ibi amor est feruentissimus, vbi omnes reperiuntur causæ perfectissimi amoris, & omnes eius effectus, omnia verò illius impedimenta procul absunt: in beatis causæ omnes amoris reperiuntur, nam illæ sunt cognitio boni & pulchri præsentia, benevolentia, concordia, beneficentia: cog-

noscit beatus perfectè ac distinctè præsentem Deum, in illa plenissima luce gloriæ, postquam aspirauit dies & inclinata sunt vmbra noctium: habet videlicet illum præsentem, & sub vmbra illius sedens quem diu antè desiderauerat, fructus eius degustat cum eximia suauitate, beneuolentiæ Dei erga se maximam experitur, quia totus repletur de illo, qui ei plenitudo lucis, multitudo pacis, securitas æternitatis, legitque nomen suum scriptum in libro vitæ, ac in ipso corde Dei, vt meritò dicat: *Ego dilecto meo & ad me conuersio eius*; nec deest concordia voluntatum, cum Deus repleat in bonis desiderium beati, & appetitum eius expleat. Beneficentia denique tanta vt Deum dicere possit suum. Effectus amoris tres enumerantur à S. Dionysio vniò, celsitatis, zelus quos in beatis reperi declaratur optimè Lessius lib. 2. de summo bono cap. 12. amoris impedimenta nulla sunt in beatis ignorantia, concupiscentia, malitia quas abolet lux continua, gratia immensa, sanctitas perfecta.

Confirm. deinde optimà ratione quam habet Aug. lib. de moribus Ecclesiæ c. 3. *Beatus quantum existimo, (inquit) nec ille dici potest, qui non habet quod amat, quaecunque sit: nec qui habet quod amat si noxium sit; nec qui habet quod non amat etiam si optimum sit*, quantum restat vt video vbi beata vita inueniri queat, cum id quod est hominis optimum, & amatur & habetur, quia scilicet bonum quaecunque sit, si non amatur, appetitum non satiat atque adeò non reddit hominem beatum.

Secunda pars de amoris illius necessitate negatur à Scoto, Gabriele, Ochamo, probatur autem communiter, quia voluntas egredi non potest extra totam latitudinem obiecti sui adequatè, sed si voluntas beati cessare vellet ab amore Dei clarè visi egredere- tur extra totam beatitudinem obiecti sui, nam in Deo totum & perfectissimum bonum est, ergo voluntas beati non potest velle cessare ab amore. Deinde voluntas nunquam cessare potest ab amore boni, nisi quando apprehendit aliquod malum in eo amore ac obiecto eius, vel impedimentum aliquod maioris boni, sed beatus apprehendere non potest malum vllum in amore Dei vel in ipso Deo, neque impedimentum maioris boni, ergo beatus non potest velle cessare ab amore. Denique quo maius & perfectius est bonum, quod proponitur voluntati eo illud est potentius ad trahendam voluntatem, si clarè proponatur, sed Deus est summum ac plenissimum bonum, ergo Deus clarè cognitus voluntatem adeò potenter trahit, vt illa feratur necessariò in amorem. A priori ergo ratio est, quia libertas & indifferentia voluntatis supponit semper in intellectu indifferentiam obiectiuam, id est tunc solum voluntas amare potest aliquod obiectum, vel illud non amare, quando intellectus proponit voluntati aliquid in obiecto amabile, & aliquid non amabile, sed visio beati, non proponit aliquid amabile, & aliquid non amabile in Deo, ergo circa illum amorem nullam habet voluntas indifferentiam.

Tertia pars, quæ negat distinctionem specificam amoris patriæ ab amore viæ probabilis tantum est, negaturque à pluribus relatis, in tractatu de Charitate.

Ratio tamen est, quia illi duo amores non habent diuersa motiua formalia, cognitio enim viæ, & cognitio patriæ diuersas non proponunt voluntati amabilitates obiecti, cognitio enim conditio tantum est, non autem formalis ratio amandi. Deinde si destrueretur in homine beato tota charitas, quam habuit in via, destrueretur etiam tota gratia, quam multi etiam negant distinguì à charitate, denique falsò dixisset Apostolus, quod charitas nunquam excidit, sed de his alibi fusiùs.

Ad



Solutio  
dubitatio-  
num.

Ad primam Resp. eum qui videret Deum, & sciret se postea damnatum iri, non cessaturum tamen ab amore, neque posse ab eo cessare, quia infinita illa bonitas clarè visà, necessariò semper voluntatem ad se raperet, neque vlla posset apparere in ea ratio mali, nam quamvis in illo effectu appareret aliqua ratio mali, quia videns Deum, videret clarè hoc malum, non habere causam nisi summè bonam, posset ergo ille tunc odisse suum malum, sed nego quod propterea odisset authorem illius mali: si beatus haberet erroneum illud iudicium, quod peccaret amando Deum, non posset tamen non amare, quamvis posset velle non amare, quod satis esset ad vitandum peccatum. Denique si Deus præciperet beato vt cessaret ab amore, non posset tamen cessare, neque peccaret, quia hoc non esset illi liberum: si autem eleuaret voluntatem ad eam cessationem, cessaret diuinitus, non autem naturaliter, dixi enim voluntatem non esse naturaliter liberam ad amandum Deum.

Ad secundam Resp. ex his quæ dixi 3. parte, quomodo Christus necessitetur ad faciendum optimum, negando beatos ad hoc necessitari, quia licet beati necessitentur ad amandum Deum, non tamen necessitentur ad amanda perfectissima illius bona quæ non faciunt ad perfectionem eius intrinsecam, qui perfectissimè Deum amat, vult semper quod est optimū in ordine ad perfectionem eius intrinsecā, sed hæc aliàs.

Ad tertiam Resp. posse Deum auferre concursum ad amorem supernaturalem positā visionem, tunc autem certum mihi est quod beatus non erumperet in amorem naturalem, si nullam simul cum visione haberet cognitionem naturalem, si autem haberet cognitionem naturalem simul cum visione, tunc erumperet in amorem proportionatum illi cognitioni naturali.

Ad quartam Resp. amorem supernaturalem specie differre ab amore naturali, quia vnus habet cognitionem præluentem in ordine superiori, alius in ordine inferiori; cognitio enim naturalis proponit voluntati amabilitatem in superiori ordine prorsus indebito, cognitio naturalis proponit amabilitatem in ordine inferiori debito naturæ. Cognitio autem supernaturalis quæ habetur in via proponit amabilitatem eiusdem ordinis superioris, cum amabilem quam proponit cognitio patriæ, quia vtraque cognitio est supernaturalis.

## §. II.

*Gaudium beatificum quale ac quantum sit.*Gaudium  
quid sit.

Definitur vt sæpè dixi gaudium vniuersum, vitalis quædam dulcedo & quies appetitus in bono possessio & amato, est enim verus actus voluntatis, non autem vt Scotus voluit sola passio. Ad illud autē necessaria sunt tria, bonum ipsum præsens & possessum, possessio illius boni, & eius amor; sicut in gustu v. gr. & in qualibet voluptate sensum exponi facile potest, si enim vnum ex illis desit, iam desinet esse gaudium. Beatorum ergo gaudium, vt intelligatur, tria quæri possunt, existentia eius, & necessitas, obiectum & perfectio, vtrum scilicet necessariò gaudeant, quæ de re gaudeant, & quam plenè gaudeant.

Triplex  
dubitatio.

Ratio enim dubitandi est primò, quia nullum bonum necessitat voluntatem, nisi sit summum & infinitum bonum: beatus gaudet de visione quæ bonum finitum est, ergo non necessariò gaudet.

Secundò, id de quo beatus immediatè gaudet, non est ipse Deus, quia Deus non est immediatè bonus voluntati, cui non vnitur immediatè, Deus non vnitur voluntati nisi mediā visione, nec est immediatè illi se ipso bonus, ergo Deus non est immediatè obiectum gaudij beatorum. Confirm. à pari, quia dampnati non tristantur de Deo, sed de penis à Deo illa-

Tom. I.

tis, ergo similiter beati non gaudent de Deo, sed de bonis quæ ab ipso recipiunt.

Tertiò, neque beati gaudere immediatè possunt de visione Dei, quia si gauderent de visione Dei, deberet ipsa Dei visio ab eis cognosci. Hoc est absurdum, vel enim illam cognoscunt per cognitionem distinctam, vel per eandem, non primò quia multiplicarentur in beato cognitiones, neque visio Dei sufficiens esset ad beatitudinem: non secundum, quia sæpè ostensum est esse impossibile vt visio tendat in se ipsam. Imò sicut delectari potest aliquis de re turpi, quam mente cogitat, licet non delectetur de cogitatione sic beatus potest delectari de re honestissima, nempe Deo, licet non delectetur de visione.

Conclusio  
trinem-  
bis.

Dicò secundò, reperitur necessariò in beatis omnibus gaudium sequens amorem tum amicitia, tum concupiscentia: cuius obiectum immediatum nec est solus Deus, neque sola visio Dei, sed vtrumque simul: estque gaudium illud ita plenum, & perfectum, vt non compatiatur naturaliter vllam prorsus tristitiam.

Existencia  
gaudij  
beatifici.

Prima pars explicans existentiam & necessitatem gaudij huius probata olim est in *moralibus*, præsertim ex Philosopho l. 10. *Ethicorum* c. 7. Ex omnibus causis circumstantijs, & effectibus veri gaudij, quæ reperiuntur in beatis plenissima, & perfectissima possentque innumera proferri. Primò, ex scripturis, *replebimur enim in bonis domus tue: Fluminis impetus latificat ciuitatem Dei: satiabor cum apparuerit gloria tua*, vel vt Hebræa legunt: *satietas gaudiorum cum vultu tuo*. Apud Isaiam *ciuitatis ipsius nomen est gaudium*, apud Ieremiam, *hereditas leticie*: aliàs dicuntur beati torrente voluptatis potari, aliàs declinatur super eos fluuius pacis, & quasi torrens inundans gloria, aliàs ingredi iubentur in gaudium Domini, eo quod nihil sit in loco vbi habitant, quod materia non sit gaudij suauissimi, cui etiam in se capiendò non sint pares.

Secundò, mirabilia sunt quæ de hac latitia tradunt Sancti Patres, præsertim Chrysost. in c. 42. *Isaie*. August. *tract. 23. in Ioannem*, & sæpè alibi, vt postea constabit.

Tertiò, apertissima ratio est, quia vbi reperiuntur tria quæ maximi gaudij esse possunt causæ, ibi gaudium etiam reperiiri necesse est: in beatis videntibus & amantibus Deum tria illa reperiuntur, obiectum videlicet quod est omne bonum, perfectæ eius possessio, amor perfectissimus, ergo in beatis gaudium est etiam plenissimum. Tria illa sine dubio sunt ex quibus tota emanat gaudij suauitas, Deus quantum bonum sit, sæpè dixi, aut potius nunquam dixi nec dicere potui aliud quàm quod ipse est omne bonum. Visio vt dixi perceptio est experimentalis totius suauitatis diuinæ, atque adeò perfectissima possessio tanti boni: amoris quantus sit feruor nuper exposui, quidni ergo totus beatus liquecat in gaudia? quidni totus sit gaudium & dulcedo, tanti possessor & amator boni?

Quæ de re  
sit hoc  
gaudium.

Secunda pars de obiecto immediato illius gaudij, quod nec est sola visio vt arbitratur Durandus: nec solus Deus vt tenent Caietanus, Curiel, Lessius, sed Deus visus, id est Deus & visio, vt rectè docent Suarez, Vasques, Coninx, Salas, Conradus, probaturque, quia illud est obiectum gaudij beatifici, quod beatus amat amore concupiscentia, sed per amorem concupiscentia, non amat solum Deum, sed etiam visionem: neque solam visionem, sed etiam Deum, igitur obiectum gaudij beatifici neque solus est Deus, neque sola visio. Probatur minor, per amorem concupiscentia amat beatus Deum, non proptèr est in se bonus, sed proptèr est bonus ipsi beato, sed non est bonus beato nisi per visionem, quæ sola est coniunctio Dei boni cum beato, ergo per amo-

Pp 3

rem



rem concupiscentiae beatus non amat Deum solum sed etiam visionem. Deinde patet quod gaudium sequens amorem concupiscentiae distinguitur à gaudio quod sequitur amorem benevolentiae, non distingueretur autem si gauderet de solo Deo.

Aliunde verò quod gaudeat etiam beatus de ipso Deo, probatur quia, gaudium beatificum respondet spei, gaudetque de illo eodem obiecto, quod viator sperat, sed spes immediatè versatur circa Deum, cum virtus sit Theologica, ergo & gaudium. Deinde finis (quo,) & finis (qui,) sic se habent, vt saepe monui, vt nenter causet sine alio, non enim duo sunt fines adæquati, sed vnus finis cuius, in beatis Deus est finis, (qui,) visio finis (quo,) ergo beatus de vtroque simul & indiuisibiliter gaudet.

Prima  
coniectura  
huius gau-  
dij.

Tertia pars de plenitudine imò de immensitate illius gaudij, ex varijs capitibus probari potest, primum sit magnitudo boni possessi à beato quod est ipse Deus infinitum scilicet bonum imò potius omne bonum, quale bonum omnis boni bonum, vnde omne bonum, vt dicebam nuper ex Augustino in Ps. 26. sic enim licet ratiocinari quòd aliquod bonum maius est & perfectius, eò maius & perfectius est gaudium quod ex eo potest percipi, Deus infinitè perfectum est bonum, ergo gaudium quod ex se Deus potest parere quando perfectè possidetur est infinitum & quantum imò maius quàm vllus capere possit beatus, quod colligi etiam optimè potest ex eo quod Deus possessus est in ipso Deo obiectum fundans infinitum gaudium quo Deus beatus est; percipit ergo beatus ex eo gaudium quantum animus potest capere, immensum videlicet, supra modum in sublimitate, longitudine, latitudine, profunditate vnde dicitur *intra in gaudium Domini tui.*

Secunda  
coniectura.

Alterum caput ex quo colligere aliquo modo licet, gaudij huius plenitudinem est multitudo bonorum de quibus gaudent beati. Primo enim, gaudent de bonis omnibus Diuinis magis quàm de proprijs, amant enim Deum magis quàm se ipsos, deinde gaudent de bonis omnium beatorum, æquè ac si essent ipsorum propria, quia illos amant vt se ipsos: Imò de bonis humanitatis Christi, ac sanctissimæ ipsius Matris, illum quippe amant vt Patrem, istam diligunt vt Matrem. Tertio, gaudent de omnibus malis à quibus tuti & securi sunt, delectant enim eos in primis quod supplicia inferni vitauerint in quibus meritos tam multos vident vt eximie describitur apud Isaiam c. 66. *erit mensis ex mense, & sabbatum ex sabbato, & egredientur & videbunt cadauera virorum qui prauaricati sunt in me, vermis eorum non morietur, & ignis eorum non exstinguetur.* Quarto, delectat eos mirificè bonorum omnium congeries, vt habetur apud eundem Isaiam c. 61. *laudabunt partem suam, propter hoc in terra sua duplicia possidebunt, letitia sempiterna erit eis &c.* externa videlicet bona quæcunque delectare possunt locus amplissimus, pulcherrimus, amoenissimus, consortium tot Angelorum & hominum qui sunt omnes pulcherrimi, sanctissimi, doctissimi, amicissimi, beatissimi: bona corporis sanitas, pulchritudo, robur: voluptas omnium sensuum, quidquid enim oculos videndo potest oblectare, quidquid auribus suaue, quidquid olfactui, gustui, tactui esse potest iucundum hoc vident, audiunt, olfaciunt gustant, tangunt. Denique animi bona supra enumerata, incredibilis gaudij dant materiam vnde profitentur apud Isaiam nuper citatum, *gaudens gaudebo in Domino, quia induit me vestimentis salutis, & indumento iustitiae circumdedit me, quasi sponsam decoratum coronâ, & quasi sponsam ornatam monilibus.* Denique nihil plenius eos satiat quàm securitas & æternitas illorum bonorum, adeò vt æternitatem totam singularis momentis percipiant, & ponam opus eorum in ve-

ritate, sedus sempiternum feriam eis, vt habetur eodem loco.

Tertio, colligitur suauitas huius gaudij ex perfectione possessionis quâ tener beatus Deum, explicat eam eximie Philosophus l. 10. *Ethicorum* c. 4. & 5. vbi sic differit omnis voluptas est in aliqua operatione, & quidem perfecta, voluptas enim perficit operationem non vt habitus, sed vt pullulans quidam finis perinde atque pulchritudo in ijs qui vigent ætate: id est voluptas est veluti passio quædam iuncta semper operationi perfecta, eo modo quo pulchritudo sequitur optimum temperamentum, & florem ætatis; operatio autem perfecta potentia cuiuslibet vocatur operatio potentia optime disposita circa id quod est pulcherrimum eorum quæ ipsi obijciuntur, v. g. perfectissima operatio visus est operatio potentia visus optime disposita circa optimum visibile, cui operationi necessariò iuncta est voluptas, in omni namque sensu voluptas est, & in mente, simili modo. Iucundissima est autem illa voluptas quæ est operatio perfectissima potentia perfectissima, quo enim potentia est perfectior, eo maiorem habet voluptatem operatio eius perfectissima; cum igitur Dei visio sit operatio perfectissima, potentia nobilissima, circa obiectum præstantissimum non est dubium, quin ex ea prodeat suauissima delectatio.

Quantum denique caput vnde cognoscitur gaudij huius plenitudo est, quia nullius tristitiæ consortium naturaliter admittit, *absterget enim Deus omnem lacrymam ab oculis eorum*: quia scilicet tanta erit suauitas gaudij quo abundabunt beati, vt sensum omnem absorbeat tristitiæ, sicut si projiciatur guttula fellis in dolium Ambrosiæ dulcissimæ, cum enim circa gaudium aliquod maximum occupatur potentia, nihil superest virium vt circa tristitiam occupari possit. Adde quod nullam dolendi causam beati habere possunt, non enim illa esse potest ex parte Dei quem habent amicissimum, non ex parte sua, quia omni abundant bono, non ex parte amicorum, quia illos, si Deo exosi sunt habent etiam inimicos, si autem sunt amici, sciunt cessura illis omnia in bonum. Adde quod Dei voluntatem adeò perfectè amat beatus, vt eam præ alijs omnibus charissimam & gratissimam habeat.

Non est tamen dubium, quin possit diuinitus cum tanto illo gaudio, etiam ingens stare tristitia, quia illa duo non opponuntur contradiçoriè quando non sunt ex eodem motiuo, & constat quod in Christo patiente fuerunt ambo simul; reiiciendus enim est omnino Canus qui ait *Christum vt locum daret dolori, cohibuisse gaudium beatificum ad tempus*, hoc enim est demere Christo plenitudinem beatitudinis, quod videtur non carere temeritate, neque vlla ratio probat impossibilitatem omnimodam gaudij, & tristitiæ.

Ad primam Resp. voluntatem, liberam non esse circa bonum finitum, quando illud est possessio infiniti & summi boni, cuiusmodi est formalis beatitudo.

Ad Secundam Resp. voluntatem beati vniti Deo immediatè, quamuis vniantur illi mediâ visione, quia scilicet visio est ratio formalis vniendi, & ipsa vnio, sicut materia & forma vniantur immediatè, licet vniantur mediâ vnione, & video immediatè parietem, quem video mediâ visione. Neque bonum est argumentum à pari de damnatis qui non immediatè dolent de Deo, sed de pœnis ab eo inflictis, disparitas enim est, quia Deus immediatè per se ipsum esse potest bonus beato, non potest damnato esse per se ipsum immediatè malus.

Ad tertiam Resp. necesse omnino esse ad complementum beatitudinis vt beatus reflexè cognoscat se videre

Tertia  
coniectura.

Quarta  
coniectura.

Solutio  
dubitatio-  
num.



videre Deum, cognoscat autem per cognitionem diuersam vt sapè probatum est, vbi nego necessarias reflexiones infinitas, non enim opus est vt cognoscat beatus suas omnes cognitiones. Denique fateor delectari posse aliquem de re turpi cogitata, quin delectetur de cogitatione, quando cogitatio non est finis (quo) & coniunctio cum re turpi, quando autem cogitatio sola esset tota eius possessio & coniunctio cum ea, tunc deberet necessariò de vtraque simul delectari, quia res supposito à nobis distincta, esse non potest obiectum gaudij, nisi coniungatur cum eo qui gaudet medià operatione aliquà, quæ possessio eius sit.

## S. III.

*An & quomodo voluntas beati sit impeccabilis.*

**P**ost amorem & gaudium, maxima sine dubio voluntatis beatæ perfectio est, nec peccare vnquam nec posse peccare, quod male negatur ab Origene, tanquam Catholicum dogma concilia definiunt, & Patres asserunt, manifesta quoque probat ratio, quia perfectissimus amor super omnia, quæ Deo displicent siue grauitus, siue leuiter cum omni prorsus peccato est impossibilis, ideòque oritur impossibilitas hæc cum peccato ex natura ipsa beatitudinis, non autem ex sola Dei prouidentia impediante in beatis omne peccatum, vt censuere Scotus & Gabriel.

**Prima dubitatio.** Ratio ergo dubitandi primò est, quia licet omnino constet quod beatus peccare non potest conferuando beatitudinem, eo quod visio & amor impossibilitatem habeant cum peccato, non videtur tamen vllò modo probari quod beatus non possit incidere in peccatum aliquod per quod priuetur beatitudine: sicuti licet quilibet homo iustus peccatum non potest committere, cum quo stare possit gratia, non est tamen impeccabilis, quia committere potest peccatum per quod excludatur ab eo gratia. Vnde argumentor tunc voluntas beati non erit impeccabilis si tam possit incidere in peccatum per quod priuetur beatitudine, quàm voluntas hominis iusti viatoris peccare potest peccato per quod gratia priuetur, sed beatus æquè committere potest peccatum per quod excidat à beatitudine, quàm iustus viator committere potest peccatum per quod excidat à gratia, ergo voluntas beati non potest dici esse impeccabilis, maior euidentis est.

Minorem probare possumus efficaciter primò sic, potest Deus dicere beato, impero tibi pro die crastina actum amoris, quem si elicias cum cognitione indifferenti quam daturus sum tibi, conferuabis beatitudinem, si autem non eliceris talem actum amoris excides à beatitudine, tunc poterit beatus non elicere talem actum amoris, & excidere à beatitudine, ergo beatus committere potest peccatum per quod priuetur beatitudine. Maior probatur potest Deus dicere homini vel Angelo qui prius non fuerunt beati, præcipio tibi actum amoris in hoc instanti, quem si non elicias peccabis, si elicias, habebis in hoc instanti beatitudinem, ergo potest dicere homini beato, impero tibi actum amoris quem si non elicias peccabis, si elicias, seruabis beatitudinem: probatur consequentia in qua est tota huius controuersie difficultas, ideò potest homo peccare in primo instanti quo accipit beatitudinem, quia beatitudo est posterior natura & dependens à tali operatione voluntatis, sed in sequentibus etiam instantibus beatitudo æquè potest esse posterior natura, & dependens ab operatione voluntatis, nam in primo instanti propterea beatitudo est dependens & posterior natura quàm operatio, quia dicit Deus, si elicias actum amoris habebis beatitudinem, sed similiter volo Deum dicere in sequentibus instantibus, si eliceris actum

amoris seruabis beatitudinem, ergo in sequentibus instantibus beatitudo potest esse posterior natura, quàm operatio voluntatis, & ab ea pendere, ergo si potest in primo instanti aliquis vel peccare, vel habere beatitudinem, potest etiam in instantibus sequentibus vel peccare, vel seruare beatitudinem, ergo beatus peccare potest, & amittere beatitudinem.

Probatur secundò eadem minor, nihil potest tollere libertatem ad ea quæ ipsi opponuntur in eo instanti quo liberè habetur, si enim eam rem potui non habere, potui etiam habere oppositum; amor v. g. opponitur odio, & tamen eo instanti quo habeo liberè amorem Dei, possum habere odium in sensu diuiso, ergo similiter eo instanti quo habeo visionem per actum liberum, possum etiam habere peccatum in sensu diuiso; volo enim Deum dicere, si amaueris seruabo tibi visionem, quam auferam si non amaueris.

Secundò, saltem videtur quod si sola in intellectu esset visio, Deus autem negaret voluntati concursum ad amorem, tunc beatus posset peccare, visio enim non habet impossibilitatem cum peccato, sed solus amor, ergo nihil esset tunc quod excludere posset peccatum.

**Tertia dubitatio.** Tertiò, videtur quod visio beata etiam seclusa gratià deberet excludere peccatum habituale supposito quod illud prius fuisset, probatur quia, visio illa est aliquid nobilius quàm gratia, ergo multò magis sanctificare debet quàm gratia; vnio enim hypostatice excluderet peccatum quodlibet, etiam si non esset gratia.

Dico tertiò, voluntas beati ita est impeccabilis vt postquam est adepta visionem Dei, nullum deinceps committere possit peccatum, per quod destruat beatitudo.

Ratio est, quia certum est, quod beatus magis est impeccabilis, quàm homo viator qui habet gratiam, sed si beatus posset peccare peccato per quod excideret à beatitudine, non esset magis impeccabilis, quàm viator, qui amittere potest gratiam si peccet, ergo beatus non potest peccare amittendo beatitudinem. Quis enim Christum diceret esse impeccabilem si posset committere peccatum, quo priuaretur vnione? Neque dicas beatum esse magis impeccabilem quàm sit viator iustus, quia iste secundum potentiam ordinariam excidere potest à gratia, beatus autem naturaliter excidere non potest à gratia & à beatitudine. Contra enim argumentor, ille naturaliter excidere potest à gratia, qui ab ea æquè potest excidere, ac ille qui acciperet in primo instanti beatitudinem, sed beatus cui Deus diceret seruabis beatitudinem, si amaueris, amittes si non amaueris, tam excidere potest à gratia quam ille qui acciperet in primo instanti beatitudinem, ergo ille posset etiam naturaliter committere peccatum. Quæro enim quale miraculum Deus in eo faceret vt excideret gratia, nunquid voluntatem eius eleuaret ad peccandum?

Præterea, vt voluntas operetur liberè necesse est, vt à parte rei careat omni impedimento quo insuperabiliter prohibeatur operari liberè, sed quando beatus habet visionem, habet impedimentum peccati, ergo tunc non potest peccare. Dices beatus tunc habiturus visionem in posteriori naturæ, & dependenter ab operatione libera, ideòque caret impedimento peccati: sed contra, operatio voluntatis semper est essentialiter posterior, quàm operatio intellectus, eamque præsupponit si prior tempore sit quàm illa, visio est operatio intellectus, ergo semper est prior natura quàm operatio voluntatis; si prior tempore fuerit quàm illa, hic autem visio supponitur esse prior tempore, quàm sit operatio ista voluntatis libera, ergo semper ista visio erit prior quàm operatio voluntatis, arque ita implicabit vt voluntas peccet quando habet visionem.

Dico



Dico quartò, ex vi solius visionis etiam impedito amore, beatus nullo modo peccare potest etiam per potentiam diuinam.

Ratio est, quia voluntas beati etiam secluso amore, ex vi solius visionis determinatur ad vitanda ea omnia quae sunt impossibilia, cum perfectissimo amore; sed peccatum quodlibet est impossibile cum amore illo: ergo ex vi solius visionis beatus habet impotentiam peccandi. Probatum maior, voluntas beati non potest naturaliter determinari ad amorem, quin determinetur ad vitanda omnia quae sunt impossibilia, cum amore, sed per visionem naturaliter inclinatur ad amorem impossibilem cum peccato, ergo per visionem voluntas determinatur ad vitandum omne peccatum.

Confirmat. quia, quicumque in actu primo determinatur ad aliquem actum secundum, qui diuinitus impeditur, non potest se determinare ad aliquid oppositum tali actui secundo, v.g. quando lapis impeditur descendere, non propterea potest ascendere: ignis si prohibeatur calefacere non propterea frige facit, sed voluntas beati determinatur ad amorem, ergo si amare impediatur, non propterea poterit se determinare ad peccatum, quod est oppositum amori. Sed neque per potentiam absolutam Dei fieri potest ut voluntas illa peccet, Deus enim vel moueret voluntatem positivè ad peccatum, quod est impium dicere, vel illam sibi soli relinqueret, & ita determinata maneret ad non peccandum.

Peccatum habituale non tollitur per solam visionem.

Dico quintò, posita solà visione in intellectu beati, sine gratia sanctificante, vel charitate, non tolleretur necessariò peccatum habituale, quod prius fuisset in anima. Ita Suares, Medina, Salas, & alij communius contra Vasquez *disp. 11. cap. 10.*

Ratio est, quia peccatum habituale quod est macula manens in anima propter peccatum praeiteritum, & non retractatum non potest immediatè expelli nisi per aliquid, quod habeat immediatam oppositionem cum peccato, sed visio beata non habet immediatam oppositionem cum peccato habituali, ergo illud immediatè non potest expelli per visionem. Minor probatur, quia sola retractatio peccati, & forma sanctificans habent oppositionem immediatam cum peccato, visio nec est retractatio peccati, quia non est actus voluntatis, nec forma sanctificans cum non sit in substantia ipsius animae, ergo visio non habet oppositionem immediatam cum peccato.

Neque dicas visionem beatam esse virtutem retractationem peccati, ut videtur velle Vasquez, quia nimirum huiusmodi est hæc visio ut nisi Deus impediret statim voluntas retractaret peccatum, & necessariò tolleretur omnis conuersio ad creaturam, sequereturque omnimoda conuersio ad Deum.

Sed contra, si visio est retractatio virtualis opposita peccato, quia ex ea sequeretur retractatio si non impediretur voluntas agere, sequeretur cogitationem congruam Fidei, esse retractationem virtutem & tollere peccatum, quamvis non sequeretur vlla contritio, nam similiter si Deus non deneget concursum, sequeretur retractatio, consequens est falsum, ergo & id ex quo sequitur. Neque obstat quod respondet Vasquez, ex illa cogitatione congrua retractationem sequi solum contingenter, ex visione autem sequi necessariò, non obstat (inquam) quia idè tantum visio est retractatio virtualis quia est principium ex quo sequitur infallibiliter retractatio, sed cogitatio illa congrua hoc habet, ergo illa est virtualis retractatio; quod autem altera esset libera, altera necessaria, hoc non impedit quominus vna tam benè sit conuersio ad Deum quam altera.

Solutio trium dubitationum.

Ad primam in qua fateor grauem esse difficultatem adèdè ut me in contrariam ferè sententiam flexerit: & similis videtur illi alteri controuersiae de humanitate

Christi ubi quaritur, utrum illa potuerit committere peccatum per quod amitteret vniionem. Respondeo autem, primò quidem concedendo quod Deus imperare Angelo potest, ut eliciat actum amoris, quem si eliciat eodem instanti recipiat primò beatitudinem, hoc enim nulla ratio probat implicare. Sed nego fieri posse, ut Deus Angelo iam habenti beatitudinem imperet actum amoris quem si eliciat, seruet beatitudinem quam prius habuit, si non eliciat, excidat ab illa beatitudine, quia sic beatus ut ostendebam non esset magis impeccabilis quam viator: & ratio disparitatis inter primam collationem, & conseruationem beatitudinis est quia, quoties actus intellectus tempore praecessit actum voluntatis, est etiam prior natura, neque potest esse dependens ab illo, hic ut suppono visio est prior tempore quam amor ille imperatus, ergo est etiam prior natura. Quando autem Angelus in primo instanti liberè operatur, & recipit in eo beatitudinem tunc visio est simul tempore cum actu amoris, sed posterior tamen est natura & ab illo pendet: ex quibus soluta etiam est secunda probatio in ea enim supponitur quod visio conseruari potest per actum amoris liberè positum, quod negatum est, quia si visio fuit prior tempore, necessariò est prior natura si autem est prior natura iam amor definit esse liber.

Ad secundam Resp. satis ostensum esse visionem habere impossibilitatem, cum peccato committendo, qui scilicet cum determinet voluntatem ad amandum determinat etiam eam ad nihil ponendum contrarium amori. Dixi cum peccato committendo, cum peccato enim commissio non habet impossibilitatem, cum neque sit retractatio neque forma sanctificans.

Ad tertiam Resp. primò quidem valde dubium esse, utrum visio sit nobilior, quam gratia sanctificans, probabilior enim est sententia negans, & quamvis esset nobilior, non sequeretur propterea quod expellere deberet peccatum, nam vniò hypostatica nobilior est quam visio, & tamen non sufficit ad faciendum formaliter beatum. Non valeret igitur illa consequentia: neque valet etiam altera, quia vniò hypostatica importat secum personalitatem diuinam quae se ipsa est gratia substantialis, & vnguentum humanitatis vnità; hoc autem visio non habet.

### SECTIO III.

#### Reliquae perfectiones animae beatae.

Præter plenitudinem illam bonorum in intellectu, & voluntate beati, quatuor adhuc sunt ornamenta animae, quibus mirabiliter completur tota eius beatitudo primum est habitus omnium virtutum. Secundum dotes. Tertium aureolae, ex quibus. Quartò colligitur mirabilis pulchritudo spondae illius felicissimae: de virtutibus nihil est necesse dicere, nam illos solum habitus seruat beatus quorum actus exercere potest cuiusmodi non sunt Fides, & Spes, de aliis tribus dici potest breuissimè.

Quatuor ornamenta animae beatae.

#### §. I.

#### An & quales sint dotes animae beatae.

##### S. Thom. q. 4. art. 3.

Illam munerem quae sponfus dat spondae, quando solemnè redditur matrimonium per translationem spondae in domum mariti, (doris) nomine appellari solent, ut habetur *ex lib. doris ff. de iure dotium*, propterea cum animae ingressus in beatitudinem matrimonium merito dicatur animae illius cum agno, beati enim qui ad nuptias agni vocati sunt, tunc videlicet solemne fit matrimonium cum in palatium regis sponda inducitur, propterea dotes animae beatae Theologi appellant ea munera, quae in illa solemnitate nuptiarum illae accipiunt à sponso Christo, cum enim sponfus sit locupletissimus, & sponfam habeat dilectissimam non est

Dotes animae beatae.



est dubium, quin amplissimam quoque illi dotem parer cum id exigant eius honor, eius amor, & sponsæ merita. Difficultas igitur tota est, vtrum dotes illæ tres rectè numerentur à Theologis, quænam illæ sint, & quid significant.

Dico primò, tres sunt dotes animæ beatæ, visio, comprehensio, delectatio, quæ licet non sint aliquid distinctum realiter à formali beatitudine, formaliter tamen illi aliquid superaddunt.

Primæ partis ratio est quia, illud solum (dotem) homines vulgò appellant, quod non datur sponsæ ante solemnitate matrimonij, & versatur circa substantiam ipsam beatitudinis, si enim datum antea fuerat, Arrhæ appellantur, si non versentur circa substantiam beatitudinis, dona sunt ad nuptias non dotes, cum (dos) appelletur id quo sponsa in mariti domo sustentatur: sed illa duntaxat tria reperiuntur in beatitudine, nam amor iam antea præcesserat, tres illæ igitur duntaxat sunt dotes visio, comprehensio, delectatio, de quarum tamen significatione, non satis conuenit inter doctores, vt fusè ostendit Vasques *disp. 17. cap. 1.* mihi aliis omisissis vnus maximè placet Valentia *quæst. 4. part. 1.* cum quo.

Secunda pars sic explicatur & probatur, visio quatenus est vnà è dotibus non est ipsa formalis beatitudo, sed est ipsa visio quatenus inducit satietatem quandam appetitus ex eo quod est terminus Fidei, quæ habitata est in via, nam sub illa etiam ratione visio satiatur beatum, quatenus cogitat se clarè iam ea videre quorum antea non habuit cognitionem nisi obscuram, iuxta id quod dicit Apostolus, *Videmus nunc per speculum in enigmate, tunc autem facie ad faciem.* Nomine (comprehensionis) non significatur cognitio adæquata Dei, quæ soli Deo propria est, neque significatur possessio ipsa summi boni, sed ipsamet visio & fruitio Dei quatenus satiatur appetitum, ex eo quod sit terminus Spei, per quam beatus in hac vita tendebat in summum bonum vt illud tandem aliquando consequeretur, iuxta illud Apostoli, *Sic currite vt comprehendatis.* Delectatio non est absolute gaudium beatificum, sed fruitio quatenus est terminus amoris, quo beatus in via tendebat ad summum bonum, vt illi vniretur & in eo conquiesceret.

Dotes ergo appellantur ea ornamenta beatitudinis, quæ satiatur appetitum ex eo quod respondeant Fidei, Spei, Charitati quæ fuerunt viæ duces ad beatitudinem.

## §. II.

### An & quales sint aureola beatorum.

Nomen aureolæ. **N**omen (Aureolæ) primus vsurpasse inuenitur Beata lib. de Tabernaculo cap. 6. vbi moraliter explicat duplicem coronam mensæ aureæ tabernaculi, quarum alteram editio vulgata reddit auream, alteram quod esset priore minor appellat Aureolam, inde autem significat aureola communiter apud Doctores gaudium quoddam, & præmium peculiare de opere aliquo eximio patrato in vita, cuiusmodi est martyrij perpeffio, quaritur ergo, vtrum in beatitudine præmium aliquod speciale habeant ij qui heroicum aliquod virtutis opus fecerunt dum vincerent, siue an sint aliquæ in cælis aureolæ, deinde quale sit hoc præmium, denique quotuplex sit aureola.

Dico secundo, præter essentialem beatitudinem, admittendæ quædam etiam sunt aureolæ in quibusdam beatis, quæ partim sunt in animâ, partim in corpore ipsius beati, numeranturque merito tres Martyrum, Virginum, & Doctorem.

Primam partem probant communiter Theologi ex cap. 14. Apocalypsis vbi dicuntur Virgines canere

Tom. I.

Canticum, quod illis solis canere concessum est: huius autem cantici nomine specialem Virginum prærogatiuam designatam esse volunt Patres non autem præmium essentiale beatitudinis, quod non est solis proprium Virginibus. Dicuntur etiam habere nomen Agni & Patris eius scriptum in frõtribus suis, quod est sine dubio accidentale aliquod præmium, quod non est omnibus commune: displicet autem Alcazar qui de fidelibus omnibus interpretatur hunc locum, ex quo tamen solo doctrinam certissimam de aureolis desumpsisse videntur Theologi. Deinde assentiuntur etiam Sancti Patres, Augustinus lib. de sancta Virginitate c. 27. ait: *Virgines habituros gaudia non qualia in ipso regno ceteris non Virginibus parata erunt, sed à reliquorum omnium sorte distincta.* Idem asserit Hieron. lib. 1. in Iovinianum c. 25. à priori ratio esse potest quia valde consentaneum videtur vt ob eximia illa opera virtutum, ad quæ patranda tanto robore animi opus est, impensius etiam in cælo gaudeatur, quam de aliis, ipsa enim difficultas operis, auget delectationem postquam transacto labore, solum superest gaudium de victoria. Iuxta illud quod Nazianzenus sapienter dixit: *Aspera, gaudiorum meliora esse viatica.*

Secunda pars explicat quale præmium sit aureola, est enim in anima beati peculiare quoddam lumen à lumine gloriæ distinctum, quo mens Virginis illustratur & cognoscit dignitatem eximiam patrati operis, quo ex lumine suauissimum gaudium emanat. In corpore autem specialis quædam est nota pulchritudinis, per quam ab omnibus dignoscitur, & laudatur, qui hæc opera patravit: siue sit aliquid per modum coronæ vt existimant aliqui apud Sotum, qui etiam lilia & palmas collocat in beatorum manibus post resumpta corpora, siue aliquid nobis prorsus ignotum, non potest sanè illud esse solum lumen gloriæ datum diuersis titulis, alioqui non differrent ab aliis beatis. Neque admodum placent illi characteres similes characteribus illis quos aliqua imprimunt sacramenta, vt existimat Salas sed sine vlla probabilitate, quod autem dixi, fundamentum habere videtur in Apocalypsi vbi assignatur Virginibus Canticum quod est gaudium animæ, & nomen Dei scriptum in frõtribus, quod respondet corpori.

Tertia pars numerum assignans illarum aureolarum, colligitur ex Scripturis nam Virginibus speciale illud præmium promittitur in citato loco Apocalypsis: & apud Isaiam frequentissime, *Ne dicat Eunuchus lignum aridum ego sum, &c.* debent autem fuisse Virgines consilio, & proposito, mente & corpore, quænam verò requisita sint ad virginitatem disputari solet 2. 1. de Martyribus dicitur c. 7. Apocalypsis quod *Amicli sunt stolis albis, & palma in manibus eorum*: De Doctõribus habetur Dan. 12. *quod qui ad Iustitiam erudiant multos fulgebunt in perpetuas æternitates.* Deinde rationibus etiam numerus hic probatur. Primam habet 8. Thom. in 4. dist. 49. q. 5. quia non nisi excellenti victoriæ redditur hæc corona, triplex est autem nobilis victoriæ, carnis per Virginitatem, mundi per Martyrium, Diaboli per Doctrinam. Altera est quia tres hæ victoriæ tribus respondent virtutibus diuinis, Charitati Martyrium, Fidei doctoratus, Spei Virginitas.

Dices plures etiam alios triumphos excogitari posse, v.g. pauperum Euangelicorum quibus in Euangelio promittitur centuplum præter vitam æternam.

Resp. illos omnes triumphos reuocari posse ad tres vulgatos, vel certè si non reuocentur, non conuenire illis aureolæ nomen provt communiter vsurpatur, quamuis quoad ipsam rem maius fortè præmium habeant: nam v.g. pauperes spiritu tres vt plurimum habent aureolas, cum vt plurimum Virgines sunt, & doctores: comparari autem Martyrio solet eorum status.

Qq

§. III.

Quale præmium sit aureola.

Numerus aureolarum.



## §. III.

*Pulchritudo Anima beatæ qualis, & quanta sit.*

**E**X hac tanta bonorum congerie, quæ hæcenus enumeravi, existit sine dubio pulchritudo eximia beatarum animarum, in quibus mirabiliter primarius ille radius Deitatis emicat, pulchritudo enim tota corporum, cum spirituum, collata pulchritudine, nullius est momenti cum sit imperfectissima, tantumque distet à pulchritudine spirituum, quantum massa illa luti, turpissima, crassissima, deformissima distat à pulcherrimo splendore solis, quo enim magis aliquid participat de perfectione, tanto magis etiam particeps est pulchritudinis, quæ non est aliud quam bonitas & perfectio rei quatenus delectare potest potentiam cognoscentem: pulchritudo corporea illa est quæ delectat oculos videntium, spiritualis decor oblectat intellectum cogitantem, & intuentem. Præter naturalem ergo spiritualis animæ pulchritudinem, videndum obiter est quis cumulus pulchritudinis animæ accedat ex beatitudine tum essentiali tum accidentali.

**Conclusio.** Dico tertio, pulchritudo animæ, beatæ ita superat omne id quod cogitari à nobis vel dici potest, ut nihilominus ex triplici potissimum capite perfectio eius eximia possit colligi.

**Prima conclusura huius pulchritudinis.** Primum sit status ipse beatitudinis, & amicitia diuinæ, in quo nullum animæ beatæ ornamentum deesse potest, quod ad eius perfectionem & amabilitatem conferre aliquid potest: pulchritudo autem maximum ornamentum est, & eximia perfectio eius in quo est cum per eam rapiatur corda in amorem rei pulchræ, unde dicitur esse Regnum sine satellitio & militibus, pacificum tamen semper, & sine prælio cuncta suis legibus regens, adeo ut solis liceat cæcis ignorare quanta sit vis pulchritudinis ad subiicienda sibi omnia. Quantum igitur amantur beati à Deo & quantum vult eos ab omnibus amari, tantum necesse est, ut decoris illis conferat, alioqui non esset in illis perfecta beatitudo.

**Secunda conclusura.** Secundum caput sit cumulus bonorum, & perfectionum congeries quæ sunt in anima beata: pulchritudinem enim corpoream tria efficiunt, integritas omnium partium, congruitas earum & proportio, coloris suauitas admixtam aliquam lucem habens. Pulchritudinem spirituum tria similiter complent, integritas seu plenitudo bonorum tum in substantia ipsa tum in potentiis, congruitas tanta & proportio ut nullus prorsus reperiri possit defectus, splendor quidam lucidissimus gratiarum omnium. Quæ tria quantum ornamentis addant animæ beatæ constat ex dictis. Primo enim substantiam ipsam animæ implet & vestit chlamys aurea gratiæ, & mirabiliter illam ornat. Deinde triplex in intellectu lumen scientiæ, in voluntate virtutes omnes tum infusæ tum naturales. Præterea defectuum omnium purgatio, videlicet errorum omnium dubiorum & opinionum in intellectu, vitiorum omnium tum habitualium tum actualium in voluntate, subiectio potentiarum materialium, & pax eximia concordiaque motuum omnium animæ, igitur in beatis pulchritudo supernaturalis est perfectissima.

**Tertia conclusura.** Tertium caput & præcipuum est summa unio cum Deo ex qua sit perfectissima participatio diuinæ Pulchritudinis, & similitudo cum Deo exquisitissima. Deus enim ipsum est pulchrum, Oceanus ipsius pulchri (ut aiebant Platonici) cuius pulchritudo infinites superat omnem pulchritudinem corporum, & spirituum. Ex vnione autem & vicinitate cum Deo, resultat similitudo & participatio Pulchritudinis diuinæ, sicut ex nubis accessu ad solem, totus solis splendor cernitur in nube, vnionem verò stri-

ctissimam habet cum Deo substantia beatæ animæ per gratiam sanctificantem, intellectus per visionem, voluntas per amorem, gratia vnit animam & deificat, visio præsentem Deum efficit animæ, amor animam rapit in ipsum, quæ proinde tota de Deo & in Deo viuens totius etiam diuinæ pulchritudinis speculum & imago est: vide Augustinum lib. 8. *Civitas cap. 6.* Hilarium lib. 1. *de Trinitate*, Lessium lib. 2. *de summo bono cap. 2.* & 26. vbi de hac pulchritudine pulchre differunt.

## SECTIO IV.

*De Plenitudine bonorum corporis beati.*

**Q**uæ hæcenus dixi spectant ad animam, nunc de gloria corporis beati triplex esse potest consideratio. Prima de necessitate illius ac existentia. Secunda de illius perfectione generati. Tertia de dotibus gloriosis.

## §. I.

*Necessitas & existentia gloriæ corporum in beatis.*

**P**lures Hæretici tum veteres, tum recentiores negant animas statim post exitum à corpore beatas esse, sed differri beatitudinem earum vique ad extremum illum diem in quo resumptis corporibus introducentur à iusto Iudice in regnum, quod non promeruerunt sine consortio corporis, eundem errorem sequuntur Græci Schismatici, ut habetur in *Concilio Florentino sess. 6.*

Ratio autem dubitandi esse potest primo, quia sic ex pluribus Scripturis videtur posse colligi, *Apocalypsis 6.* Videt Ioannes animas sub altari, vbi iubentur quiescere donec impleatur numerus fratrum: prima Petri 5. *Cum apparuerit princeps pastorum percipietis immarcescibilem gloriæ coronam*: quod imitatur S. Ioannes epistol. 1. cap. 3. *Cum apparuerit similes ei erimus, quoniam videbimus enim sicuti est.*

Secundo plurimi Patres aperte negant beatas esse animas ante Resurrectionem Tertullianus lib. 4. *contra Marcionem*: & libro de *Anima cap. 34.* Lactantius lib. 7. cap. 21. Origenes lib. 2. *de apoc. & sapē* alibi, Iustinus martyr *quæst. 60. & 76.* Euthymius in cap. 16. & 23. *Lucæ*: alij verò valde fauent huic sententiæ S. Bernardus serm. 3. de omnibus Sanctis: *In illam (inquit) beatissimam Dei domum, anima nec sine nobis intrabunt, nec sine corporibus suis.* Ambrosius lib. 2. de *Cain & Abel*, cap. 2. docet animas usque ad diem Iudicii adhuc ambigere de salute: Chrysostomus hom. 39. in *primam epistol. ad Corinthios*: Negat animam etiam si sit immortalis frui tamen admirandis ante diem resurrectionis: Augustinus in *Enchiridio cap. 103.* docet animas sanctas in abditis contineri receptaculis donec educat eas in lucem Iudex Christus.

Tertio tunc perfecta esse non potest beatitudo quando appetitus non est perfecte satiat, sed quando extra corpus posita est anima potest adhuc appetere vnionem cum corpore, ad quam naturali etiam fertur appetitu, cum sine corpore imperfecta sit, ergo anima perfecte beata esse non potest sine corpore.

Dico primo, animæ sanctæ statim post discessum à corpore perfectam habent beatitudinem essentialem, & in cælum migrant, neque consortium corporis ad beatitudinem illam est absolute necessarium, licet ex decencia valde congruum sit ut beatorum etiam corpora gloriosa sint post iudicium. Ita docent tanquam ex Fide certum Bellarminus, Valentia, Vasques, Lessius, alique Theologi cum S. Thom. *quæst. 4. art. 5.* vbi plura

Triplex dubitatio.

Conclusio timetur.



plura referunt Scripturæ loca, & plurima Patrum testimonia quæ legi apud ipsos possunt.

Anima  
Deum vi-  
det ante  
resurre-  
ctionem.

Primam enim partem quæ docet videri Deum ab animabus antequam corpora resumpserint per resurrectionem, probat quod Christus moriturus Latroni dicit Lucæ 23. *Hodie mecum eris in paradiso*, quod de corporeo loco nequit intelligi ut patet, sed de sola societate beatitudinis: Philippensium 1. *Cupit Apostolus dissolui & esse cum Christo*, ergo persuadet sibi quod post dissolutionem illam fruatur consortio Christi & beatitudinis: quod etiam asserit 2. ad Corinth. 5. *Audemus autem & bonam voluntatem habemus magis peregrinari à corpore, & præsentem esse ad Dominum*. Ephes. 4. *Ascendens Christus in altum captiuam ducit captiuitatem*, id est sanctorum animas, haud dubie sine corpore. Actuum 7. *Videt Stephanus caelos apertos & Iesum stantem à dextris Dei*, quod scilicet statim profecturus erat: alia omitto ex Epistola ad Hebræos, & Apocalypsi. Deinde definitum omnino est à Conciliis Florentino, & Tridentino, ita statutum est à Benedicto XI. & ab Innocentio III. ita persuasum habent fideles omnes, & vniuersa tenet Ecclesia: Patres longum esset referre. Rationem habet optimam S. Thomas loco citato, quia corporis consortium ad eam operationem non requiritur quæ nullo modo dependens est à phantasmate, huiusmodi est visio beata quæ tota est essentialis beatitudo, ergo consortium corporis ad eam non exigitur. Adde quod Deus non torquet animas sine vlla causa, tollendo eis bonum quo dignæ sunt, & cuius sunt capaces, torquerentur autem maxime si differetur eis ad diem Iudicii fructus illa beatitudinis quam merentur. Neque vlla est causa differendi eis mercedem, cum ab omni macula purgata sint. Denique certum est reprobos animas statim ab excessu in tartara derudi & mitti in stagnum ignis & sulphuris, nunquid autem Deus ad poenam repetendam est promptior, quam ad exhibendam mercedem?

Congruitas  
gloriæ  
corporum.

Secunda pars de congruitate gloriæ corporum clara est, quia congruum omnino est ut beatitudo sit perfecta ex omni parte, imò ut beatus sit ipse homo qui rectè operatus est, si autem corpus non sit particeps beatitudinis non erit omni ex parte integra beatitudo accidentaliter cui pars altera deerit, neque homo ipse beatus erit qui meruit beatitudinem. Vide Tertull. & Ambrosium in libris de Resurrectione carnis, qui de hoc argumento disputant fuse ac eleganter.

Certitudo  
gloriæ  
corporum.

Tertia pars quod corpus simul cum anima gloriosum erit, articulus est Fidei contentus in symbolo Apostolorum, probaturque optimis rationibus ab Apostolo. *Toto capite 15. epistola 1. ad Corinth.* vbi ex Christi resurrectione concludit etiam resurrectionem nostram, sine qua inanis etiam esset Fides nostra, & inanes sanctorum labores, ad quos etiam alacriter subeundos maximum motuum est incorruptio futura, & glorificatio carnis quam crucifigimus, ut sumus, stabiles & immobiles, abundantes in omni opere Domini semper, scientes quod labor noster non est inanis in Domino.

Solutio  
dubitatio-  
num.

Ad primam Resp. animas illas quas videt S. Ioannes sub altari esse tamen in cælo, in quo etiã est altare, visum à S. Ioanne, dicuntur enim ibidem esse ante thronum Dei, & seruire in templo eius die ac nocte. Sancti Petrus, & Ioannes loquuntur de remuneratione quæ publicè ac solenniter in die Iudicii fiet, vt per eam magis accendamus etiam ad laborem.

Ad secundam fateor multos Patres obscure loquutos esse, Tertullianus sanè Lactantius & Origenes excusari vix possunt quamvis visionem Dei vix negare videantur animabus separatis, sed cælestem duntaxat habitationem. Bernardum, Ambrosium, Chrysostomum, Augustinum, explicare benignè possumus de beatitudine consummata etiam accidentaliter vt

Tom. I.

rectè docet Lessius lib. 3. cap. 1. de summo bono.

Ad tertiam Resp. tunc non esse sanè beatitudinem quando desiderari aliquid potest cum anxietate. Concedo animam separatam desiderare consortium corporis, desiderio etiam elicitò, sed non cum anxietudine, quia tantis ex Dei visione gaudiis impletur vt nulla deinceps affici possit amaritudine.

## S. II.

Quanta & quam eximia sit Perfectio gloriæ corporis.

DE hac beatorum corporum pulchritudine videri possunt S. Thom. Opusculo 2. in 4. distinct. 44. Suarez. tom. 2. in 3. p. disp. 44. ad 50. Lessius lib. 3. de summo bono: Mihi satis est indicare capita præcipua ex quibus colligi aliquo modo possit quàm eximia futura sit dignitas corporis glorificati, quæ vocatur Apocalypseos 6. *Stola altera ambulabunt mecum in albis quia digni sunt*, hoc est vt ait Tertullianus, in claritate & nube carnis: & apud Isaiam vocantur indumenta salutis, induit me vestimentis salutis, quasi sponsum decoratum coronâ, & quasi sponsum ornatam monilibus.

Conclusio.

Dico secundo, corporis glorificati perfectio ex tribus potissimum capitibus probari debet, primum est participatio diuinæ pulchritudinis, secundum est effusio totius beatitudinis animæ in corpus, tertium est dotes quatuor gloriosæ.

Prima con-  
iectura.

Primo colligere licet immensam pulchritudinem corporum beatorum eo quod in illis veluti speculis diuinæ pulchritudo tota pingitur, redditurque aspectabilis quantum res corporea potest accedere ad spirituum pulchritudinem; sicut enim Sol corporum omnium pulcherrimum dicitur esse tabernaculum in quo Deus habitat, & speculum in quo lucet, & ex quo conicere licet quanta sit lux diuinæ pulchritudinis, sic multo magis ex aspectu corporis beati totus decor increatus redditur conspicuus, sic enim docent plurimi Patres apud Cyparissiotam Decade quæ est de apparitionibus diuini luminis, siquidem conspectum corporis beati appellant *eparlu beo quæritur* visionem Dei aspectabilem, quia vt eo loco explicat Turrianus, licet Deus non sit corporeis oculis visibilis, per corpus tamen beati cernitur quantum licet: sic enim Theodoretus locum explicat Apostoli 2. ad Cor. c. 4. *Ipsè illuxit in cordibus nostris ad illuminationem scientiæ claritatis Dei in facie Iesu Christi*: & S. Maximus eo modo interpretatur Dionys. c. 1. *De diuinis Nominibus*, vbi duplicem ponit in cælo Dei apparitionem, vnam *vontlu* appellat, alteram *eparlu*. Quia scilicet tunc in Christi corpore, tunc in corporibus omnium beatorum immensa pulchritudo totius Deitatis licet in se inaspectabilis apparebit tamen, & conspicua reddetur velut in parellis, ideò à plurimis Patribus apud Cyparissiotam citatum corpora illa dicuntur deificari. Vnde colligere sanè licet quàm sit mirabilis pulchritudo illorum corporum, præsertim verò Christi Domini, & sanctissimæ Matris eius, aded vt in eorum luce ac decore solis lux caligo sit, & meræ tenebræ.

Secunda  
coniectura.

Secundo etiam argumentari licet ex pulchritudine beatæ animæ, quæ tota sic effunditur in corpus vt cum eo proportionem habeat, sic enim docet Augustinus epist. 56. *Tam potenti natura, (inquit) fecit Deus animam vt ex eius plenissima beatitudine redundet in inferiorem naturam incorruptionis vigor*. Quod non ita debet intelligi vt physicè anima beata producat hanc gloriam, sed quod moraliter exigar in loca sibi carne tantam gloriæ perfectionem, sicut anima humana vt persistere possit in corpore, illudque informare requirit corpus talia habens organa, tale temperamentum, sic anima beata corpus exigit habere glorificatum, vnde rectè dicitur quod ex anima effunditur beatitudo in ipsum corpus, atque aded mirabilem

Qq 2

illam



illam esse necesse est cum imago sit pulchritudinis animæ de cuius perfectione satis supra dixi. Sequitur ergo quod corpus illud perfectum primò erit secundum quantitatem & staturam, communiter autem putatur quod omnia corpora erunt æqualia. Secundò erit perfectum quoad potentias vegetatiuas, quia illæ pertinent etiam ad corporis integritatem, earum tamen actus non erunt, quia illi non fierent sine corruptione aliqua horum corporum, unde comestio esse poterit sine vlla conuersione. Tertio erit perfectum quoad omnes potentias sensitivas, & plerisque non tamen omnes earum actus, ideòque incredibilis ex omnibus sensibus percipietur voluptas. Quarto quoad dominium despoticum potentiarum superiorum in inferiores; poterunt enim se ipsos beati redere inuisibiles, &c.

Dotes  
beatz.

Tertio, gloria corporis beati maxima esse probatur ex quatuor dotibus, seu perfectionibus ex quibus illa constat iuxta communem Doctorum sententiam, erit enim corpus illud impassibile, lucidum, agile, subtile quas perfectiones manifestè tradit Apostolus primæ ad Corinthios c. 15. impassibilitatem enim significant illa verba *seminatur in corruptione, surget in incorruptione*, Claritatem indicat id quod sequitur *seminatur in ignobilitate, surget in gloria*: agilitatem prædicat illis verbis *seminatur in infirmitate surget in virtute*, denique subtilitatem, *seminatur corpus animale surget corpus spirituale*. Inducant eandem alia plura Scripturæ loca impassibilitatem Isaia 49. *non esurient neque sitient, nec percutiet eos æstus* Apoc. 21. *& absterget Deus omnem lacrymam ab oculis eorum*: Claritatem Matth. 13. *tunc fulgebunt iusti sicut sol in regno Patris eorum*, Danielis c. 12. *qui docti fuerint fulgebunt tanquam splendor firmamenti*, Philippensium 3. *reformabit corpus humilitatis nostræ configuratum corpori Claritatis sue*. Agilitatem Isaia 40. *qui sperant in Domino habebunt fortitudinem, assument pennas ut aquilæ, current & non laborabunt*. Subtilitatem solus expressit Apostolus in verbis illis quæ attuli, & eas quatuor multis locis asserunt Augustinus l. 13. *Ciuitatis* c. 18. *Epistola ad Dioscorum & sæpe alibi*, Anselmus in libro de similitudinibus c. 50. & 51. & probari etiam ratione potest, quia supernaturalis perfectio corporis beati huiusmodi esse debet, vt animam non impediat vllò modo, imò etiam illam omnino compleat in ratione beatitudinis; ad hoc exigitur optima dispositio quæ excludatur omne malum quod præstat impassibilitas, pulchritudo eximia in qua relucent tota pulchritudo animæ, quod facit Claritas. Denique agilitas & subtilitas maximè necessariae sunt ad operationes animæ, siue mouendum sit proprium aut alienum corpus, siue superandæ difficultates ex oppositione corporum impenetrabilium.

#### §. III.

*Quid sint, & quid superaddant corpori beato dotes glorie.*

**H**æc quæ hætenus dixi comperta omnibus sunt, constat enim inter omnes Theologos quod nullo corpus erit beatum in quo non reperiantur quatuor hæ perfectiones impassibilitatis, claritatis, agilitatis & subtilitatis, sed difficillimum tamen est dicere, quid illæ singulæ superaddant corpori, vtrum solam assistentiam Dei extrinsecam: an verò intrinsecam aliquam qualitatem.

Prima dubitatio.  
de impassibilitate.

Ratio enim dubitandi primò est quia impassibilitas, neque dici potest esse aliquid intrinsecum corpori beato, neque aliquid illi duntaxat extrinsecum, ergo illa non est in corpore beato. Probat quod non sit aliquid intrinsecum, non enim esse potest aliqua qualitas, quia illa qualitas quæ compateretur maximum calorem in corde, non posset excludere illum

ab alijs partibus, quibus tantus calor noxius esset. Imò cum illud corpus molle sit, flexibile, tractabile, non apparet quomodo aliqua qualitas impedire, possit ne incidatur, aut deorsum moueatur. Probat deinde quod per aliquid duntaxat extrinsecum dos impassibilitatis explicari nequeat, si enim ideò tantum est impassibile corpus beatum, quia Deus res ita disponit vt non finat illa corpora dissolui, vel quod subtrahat concursum causis à quibus lædi posset sequitur quod impassibilitas non est aliqua perfectio corporis beati, & quod corpus beati, non est magis impassibile quàm esset in statu innocentie Adami corpus. Quod autem ait Lessius impassibilitatem beati fieri per intimam & potentissimam conseruationem totius dispositionis naturalis, ex eo videlicet quod Deus decreuerit continuare influxum conseruationis non satisfacit, quia conseruatio per quam conseruatur corpus impassibile, illa eadem actio est per quam conseruabatur passibile, ergo impassibilitas non oritur ex illa sola conseruatione.

Respondeo corpora beatorum esse omnino immortalia & impassibilia ita vt neque vltra mori aut corrumpi, neque alterari possint aut pati aliquid inconueniens mors enim vltra non erit, neque luctus, neque clamor, neque dolor erit vltra, alioqui non esset ex omni parte perfecta beatitudo: consistit autem impassibilitas illa in eo quod neque solui possit amplius corporis & animæ vnio, neque temperamentum conueniens possit perire, vel per diuisionem continui, vel per introductionem qualitatum contrariarum, neque demùm aliquid contingere per quod vllus causetur dolor: Neque difficile est Deo ita disponere corpus vnium animæ beatæ, cum etiam cælestium corporum dispositio, talis iuxta multorum sententiam sit vt nullius contrarij actionem admittat quamuis hoc ego non facile admiserim.

Ex varijs autem modis quibus corpori glorioso perfectio illa conferri à Deo potest. Improbabile iudico quod ait Durandus solam id efficere providentiam Dei, quæ impedit occasiones per quas accidere posset vt corpora beata læderentur ab extrinseco. Non probatur (inquam) quia sic non ostenditur quomodo partes eterogeneæ corporis non se mutuo destruant imò sequeretur quod corpus gloriosum si transiret per ignem combureretur. Deinde difficile video defendi posse qualitatem illam corpori glorioso communicatam per quam arceantur omnia contraria: quia illa vna esse non posset in toto corpore, alioqui arceret vbique ab omnibus membris eandem, qualitates, quod non est conueniens corpori eterogeneo, sed neque illa qualitas est multiplex, quia deberent esse tot diuersæ qualitates quot induci possunt diuersa genera læsionum. Facilius ergo dixerim cum Scoto illam impassibilitatem, ex eo fieri quod Deus certò & immutabiliter decreuerit subtrahere concursum omnibus agentibus vel intrinsecis, vel extrinsecis, per quæ corpus illud beatæ animæ socium dissolui, corrumpi, secari, male affici posset. Deo enim est facillimum hoc decernere, posito autem eo decreto certum est quod nihil huic corpori potest detrimenti, vel incommodi accidere. Deinde dici etiam potest cum Less. l. 3. de summo bono c. 4. impassibilitatem illam posse causari ex altero Dei decreto firmo & stabili præbendi semper concursum conseruationis & toti corpori, & singulis eius partibus sic enim ratiocinor: erit illud corpus incorruptibile prorsus & inalterabile quandiu conseruabitur à Deo, in illo statu in quo conuenienter est dispositum; sed si Deus decreuerit præbere immutabiliter concursum conseruationis huic composito & singulis eius partibus, certè nihil illi corpori obesse poterit, neque vllis eius partibus, ergo per illam conseruationem, immobiliter decre-

Quomodo  
do fieri illa  
impassibi-  
litas.

tam



tam explicari non incommode potest impassibilitas gloriosi corporis. Neque verò necesse est ut actio illa per quam conseruabitur corpus impassibile sit diuersa rationis ab ea, quæ conseruaret corpus passibile; potest enim eadem actio prout connotans decretum & omnipotentiam Dei, sufficere ad conseruandum corpus in statu in quo nihil pati possit.

Secunda  
dubitatio  
de clarita-  
te.

Secundò, de Claritate ac luce quæ corporibus gloriosis tribuitur dubitari etiam potest, quia si gloriosum Christi corpus lucem hanc habuisset, certè illam Apostoli vidissent, imò eorum oculos illa perstrinxisset, quod tamen nullo modo factum esse legitur. Deinde illa lux stare vix potest cum eximio colore: cum perspicuitate autem certum est quod consistere illa nullo modo valet; nullum enim corpus luminosum est transparent. Denique non satis explicatur, vtrum lux illa sit naturalis, an supernaturalis.

Quarta il-  
la sit.

Respondet certum omnino esse tum ex Scripturis, tum ex communi consensu Patrum, tum ex varijs historijs, & congruentijs, quod corpora gloriosa internam habebunt lucem, eamque aded præstantem, & visu iucundam, vt superet lucem omnem quam habent sidera. Quæ lux neque in solo erit capite, neque in sola superficie, sed in corpore toto diffusa erit, & in intimis etiam residet paribus. Dicitur enim in Scriptura quod *inisi fulgebunt in regno celorum sicut sol & sicut stelle*: dicunt etiam Patres quod Christus in transfiguratione imaginem assumpsit totius gloriæ, quam habitura essent corpora post resurrectionem, *tunc autem toto corpore induit lucem* vt recte multi docent cum S. Ephrem. *homilia de transfiguratione*. accedit etiam quod sicut in anima lumen gloriæ, ac visio beata Dei pingunt imaginem, sic etiam in corpore lucem oportuit esse signum tum beatitudinis animæ, tum etiam ipsius deitatis, quæ conspicua quodammodo redditur etiam in corpore, quod autem non videbatur ab Apostolis lumen illud in corpore Christi resplendens, id oriebatur ex eo quod vim habebat beati cohibendi lucem quam circumuehant ne sui species vel radios emittat; possunt enim se ipsos, vt dixi, reddere inuisibiles, Deo ad eorum nutum negante concursum ad effusionem specierum, & radiorum supra modum clarorum. Scio sententiam esse Augustini quod gloriosa corpora ita erunt lucida vt sint etiam transparentia, possintque tota in illis conspici æconomia & varietas partium, sed si verum est, exemplum sanè non habet in natura, vbi omnia corpora in quibus est lux, terminata & opaca sunt: sed quis neget in illis corporibus aliquid effici à Deo, quod leges superet natura? Colorem sanè habebunt corpora illa viuum, lucidum, gratissimum, quia ex optima temperie prodire ille poterit, estque ornamentum maximum pulchritudinis. Tenent quidem multi Doctores cum S. Thoma lucem illam fore naturalem, alioqui videri sine miraculo non posset; sed cum pertineat ad ordinem gloriæ videtur valde probabile quod sit supernaturalis, vt rectè docent Suares, Salas, Lessius, quia nec accendit, nec calefacit, potestque stare cum colore natiuo, pertinetque ad Dei liberalitatem, vt lucem nouam educat ex thesauris suis, quam in amica sibi corpora effundat, & ad eam conspicendam eleuet oculos caligantes viatorum.

Tertia du-  
bitatio de  
agilitate.

Tertiò, de agilitate dubitari potest, quia illa virtus mouendi corpus breuissimo tempore, & tollendi grauissimas moles, vel est in anima, & sic agilitas dos est animæ non corporis gloriosi, vel est in corpore, sicque vis illa non impellet corpus in omnem partem, sed vel deorsum tantum, vel sursum. Deinde vt illud corpus habeat huiusmodi agilitatem debet tolli ab eo grauitas quod absurdum est, quia illa est vera perfectio corporis naturalis atque ita non debet tribui cor-

pore beato, quod est semper corpus naturale quantumcunque gloriosum sit.

Respondet agilitatem illam, quæ sine dubio conuenit corporibus beatis, consistere in eo quod breuissimo tempore possint beati decurrere longum spatium vel progrediendo, vel vibrando sua corpora in omnem partem citius sagittâ, & volocius quam ipsa sidera. Denique quod grauissimas etiam moles rotare, proijcere, mouere possint: hæc est enim qualitas agilitatis quam beatorum corporibus tribuunt Augustinus l. 13. *Ciuit. c. 18.* Anselmus l. *de similitudinibus c. 51.* estque sine dubio maxima perfectio beatorum corporum quæ pari gressu vel volatu pares esse poterunt Angelis, videtur autem quod illa non est sola virtus naturalis animæ vt falsò putant Scotus & Durandus, sed est qualitas supernaturalis & virtus animæ superaddita, nam ad tantum effectum nequam sufficere potest sola naturalis virtus, quomodo enim aliter anima suum corpus vibraret sursum, aut quomodo moles grauissimas tollere posset? Residet porro qualitas hæc in anima, neque dicitur dos corporis, nisi quia per illam corpus mouetur, alioqui motus ille si procederet à principio non vitali esse non posset vitalis: imò etiam in quiete semper impelleret tale corpus neque ad hoc opus est, vt tollatur à corpore grauitas in actu primo, sufficit enim vt per subtractionem concursus diuini, grauitatio eius impediatur.

Quid illa  
sit, & quid  
superaddat  
corpori.

Quartò maximum dubium est, quid subtilitas possit superaddere corpori beato, & in quo consistere illa possit. Cum enim sit certum quod illa consistat in virtute penetrandi reliqua omnia corpora, quod malè Durandus putauit esse Deo impossibile vt probabam in *physica*. Tota ergo difficultas est, vtrum illi corpori vel addi debeat aliquid, vel detrahi vt ex impenetrabili fiat penetrabile. Nam dicere quod nihil ei addi debet nec detrahi, difficillimum intellectu est, ponere autem modum impenetrabilitatis quantitati naturaliter superadditum, qui auferatur à corporibus beatis, est difficilior, quia vt duæ formæ naturaliter se ab eodem subiecto expellant nullus in eis est modus superadditus, ergo neque debet superaddi quantitati modus, vt excludat aliam quantitatem ab eodem spatio.

Quarta  
dubitatio  
de subtili-  
tate.

Respondet constare inter omnes Theologos, quod corpora glorificata ita poterunt penetrare ac peruadere reliqua corpora, vt in eo imitari possint spirituales omnes substantias. Vtrum autem hoc fiat per ablationem modi impenetrabilitatis, an verò per solam actionem procedentem à Deo agente supernaturaliter & conseruante vnum corpus in eo spatio in quo est aliud corpus, quæstio est philosophica quam in 4. *Physicorum* dissolui, negando impenetrabilitatem esse modum distinctum, eamque modo eodem explicando quo explicatur impossibilitas contrariorum in eodem subiecto. Sicut enim nemo dixerit quod summum gaudium sit impossibile cum summa tristitia per modum superadditum, quem Deus auferat vt in anima Christi ambo hæc consistent, sic iudicabam absurdum quod quantitates sint impossibiles per modum superadditum: cum autem duo contraria ponantur in eodem subiecto per solam actionem conseruatiuam prout procedentem ab omnipotentia diuina, idem iudicium esse debet de quantitatibus quæ naturaliter se mutuo excludunt ab eodem subiecto prout productæ per actionem prodeuntem à Deo agente secundum exigentiam naturæ: possunt autem esse in eodem loco prout productæ per actionem procedentem à Deo agente supra exigentiam naturæ.

An sit mo-  
dus super-  
additus.



## QVÆSTIO IV.

## De Proprietatibus quibusdam Beatitudinis.

**S**ic constituta beatitudine tum essentiali, tum accidentaliter, præcipuè quædam eius proprietates supersunt, nam omnes persequi longum esset, cum de illius supernaturalitate, ac inæqualitate, dictum sit dum agerem de visione Dei, solæ igitur huius loci propriæ sunt appetibilitas & perpetuitas beatitudinis, de quibus dici brevissimè potest.

## SECTIO I.

## An &amp; quomodo appetibilis sit Beatitudo.

Duplex  
appetitus.

**A**ppetitus alter naturalis appellatur, alter elicitus. Primus est capacitas & inclinatio ad aliquid tanquam ad perfectionem connaturaliter debitam: alter est actus desiderij elicitus à facultate appetente, quaritur hic qualem naturaliter habeamus appetitum beatitudinis, siue à natura insitum, siue ab appetitiua potentia elicitem.

Triplex  
dubitatio.

Ratio dubitandi primò est, quia naturalis appetitus versatur circa perfectionem aliquam debitam connaturaliter, & quæ per vires naturales acquiri potest, beatitudo neque connaturaliter est homini debita, neque per vires naturales acquiri potest, ergo non est in homine appetitus naturalis beatitudinis.

Secundò, appetitus naturaliter elicitus, & appetitus supernaturaliter elicitus, differunt in aliquo, sed nihil est in quo differant aliud, nisi quod appetitus naturalis versatur circa beatitudinem naturalem, supernaturalis circa beatitudinem supernaturalem, ergo non est in nobis naturaliter appetitus elicitus beatitudinis supernaturalis.

Tertiò, illud quod naturaliter à nobis non cognoscitur, non appetitur etiam à nobis naturaliter, beatitudo supernaturalis non cognoscitur à nobis naturaliter, ergo naturaliter à nobis non appetitur.

Appetitus  
naturalis  
beatitudi-  
nis.

Dico primò, beatitudinis sumptæ in communi habet quilibet homo appetitum naturalem; beatitudinis autem sumptæ in particulari nemo appetitum habet nisi obedientialem: patet ex dictis quaest. 1.

Ratio enim est, quia beatitudo sumpta in communi est possessio boni quod satiare potest appetitum, abstrahendo ab eo quod illa sit talis, aut talis operatio. Ad huiusmodi possessionem & satietatem appetitus, quilibet homo naturalem habet appetitum, quia sicut per singulas appetitiones volumus ut nobis saltem ex parte bene sit, sic per omnes appetitiones volumus, ut omni ex parte nobis sit bene, naturalem ergo habemus appetitum ad beatitudinem sumptam in communi. Beatitudo autem sumpta in particulari est possessio Dei summi boni per visionem intuitivam, quæ simpliciter est supernaturalis, appetitus naturalis ut dixi est capacitas & inclinatio ad perfectionem aliquam connaturaliter debitam & naturaliter possibilem, ergo non est in homine appetitus naturalis beatitudinis sumptæ in particulari.

Appetitus  
elicitus.

Dico secundò, beatitudinis sumptæ in particulari nemo ante reuelationem potest habere appetitum naturaliter elicitem, post reuelationem habere potest.

Ratio est quia demptâ reuelatione non cognoscitur possibilis esse visio intuitiva obiecti, quod in modo elendi elenatum est supra omnem potentiam cognoscentem creabilem; ergo demptâ reuelatione nemo illam appetere potest: suppositâ verò reuelatione promissâ, vel etiam possibilis huius visionis non est dubium quin illa possit attingi actu naturali, sicut certum est quod dæmones actu naturali attin-

gunt multa obiecta supernaturalia: actus enim naturalis habere potest obiectum materiale supernaturale, sed obiectum eius formale in ratione obiecti semper est supernaturale ut in tractatu de Fide disputabitur.

Ad primam Resp. beatitudinem propt sumptam in communi, esse aliquid naturaliter homini debitum & possibile, unde mirum non est quod naturalis appetitus in eam feratur.

Ad secundam Respondent quidam recentiores appetitum beatitudinis elicitem naturaliter differre ab appetitu elicito supernaturaliter, ex eo quod habeant diuersa principia productiua, nam appetitus naturaliter elicitus nullâ indiget gratiâ, sine qua elici non potest appetitus supernaturalis. Sed hoc fusè reiectum olim est, quia effectus non ideò est supernaturalis quia exigit principium supernaturale, sed ideò exigit principium supernaturale quia est supernaturalis: sicut non ideò pondus aliquod est graue quia illud ego non possum tollere, sed ideo illud ego non possum tollere quia est graue. Differunt ergo appetitus isti duo, quia etsi eadem habeant obiecta materialia, imò & eadem obiecta formalia in ratione obiecti habent tamen semper diuersa obiecta formalia in ratione obiecti, quod explicare longum nunc esset, satis hic sit dicere quod appetitus naturaliter elicitus nunquam tendit in beatitudinem propt cognitam ex sola reuelatione, in quam tendit appetitus supernaturaliter elicitus à viatore.

Ad tertiam Respondeo probari eo argumento quod ante reuelationem sicut naturaliter non cognoscitur beatitudo in particulari, sic neque appetitur naturaliter.

## SECTIO II.

## An &amp; quomodo Beatitudo æterna sit.

**H**oc vltimum est disputandum de beatitudine, quod in ea nihil sit vltimum, eximia sanè, neque vnquam satis intellecta Perfectio, supra modum in sublimitate pondus æternum gloria vocatum ab Apostolo, & mirabiliter inculcatum, quæ enim videntur temporalia sunt, quæ non videntur æterna.

Ratio dubitandi est primò, quia beatitudo si æterna est, vel hoc habet ex sola Dei voluntate, vel ex intrinseca ratione operationis in qua consistit beatitudo, neutrum dici potest, quia sola voluntas Dei non mutat naturam beatitudinis, non apparet autem quare visio debeat necessariò æterna esse magis quam aliæ operationes intellectus aut voluntatis.

Secundò, æternitas etiam beatitudinis non potest colligi ex valore operis per quod illam meremur, est enim duratio eius brevissima, quomodo ergo illud compensari non potest condignè nisi per gloriam æternam.

Tertiò, sicut potest quilibet velle desistere ab actu Fidei vel Charitatis, sic potest desistere velle à visione.

Dico primò, beatitudo ut sit vera & perfecta essentialiter ita esse debet æterna ut nec amitti, neque villo modo interrumpi possit. Hæc est constans & Catholica veritas quam Tertullianus l. de Resurrectione carnis, Fidem appellat Christianorum negata olim ab Origene, ut referunt Hieronymus & Epiphanius.

Primò, enim testatur æternitatem nunquam destituta gloriæ Deus per omnes Scripturas, Sapient. 5. *Iusti autem in perpetuum viuent: Regnum tuum regnum omnium seculorum; Illaia 35. venient in Sion cum laude, letitia sempiterna super capita eorum, gaudium & letitiam obtinebunt. Psal. 81. beati qui habitant in domo tua Domine in secula seculorum laudabunt te. Mat. 25. ibunt hi in supplicium æternum iusti autem in vitam æternam: 2. ad Cor. 4. æternum gloria pondus, primæ ad Thessal. 4.*

Solutio  
dubitatio-  
num.

Triplex  
dubitatio.

Scriptura



*Et sic semper cum Domino erimus* 1. Petri 1. *Regenerauit nos in spem uitam, in hereditatem incorruptibilem, & incontaminatam & immarcescibilem.* Idem probant testimonia omnia quibus asseritur aeternitas poenae damnatorum de qua dictum est in tractatu superiori. Idem habetur ex symbolo Apostolico, asseriturque ab omnibus Patribus vide Augustinum l. 13. de Trinitate c. 8. unde hanc vocare possumus firmissimam Fidei anchoram, quam omnes qui dimiserunt turpissimum naufragium passi sunt.

**Rationes.** Secundo variae quoque rationes id probant aliquas habet easque omnino elegantes Philoſophus 1. *Ethicorum* c. 7. & 10. *Ethicorum* c. 7. *Ver enim* (inquit) *nec una facit hirundo, nec unus dies, & beatum hominem eodem modo nec unus dies nec breue vllum efficit tempus*: unde argumentor ex communi sapientum aestimatione, beatitudo eo prius fieri solet, quod diutius durat eo minoris quod minus durat, sed felicitas est bonum, quo nullum maius potest desiderari, ergo illa esse debet aeterna. Deinde beatitudo est status perfectissimus, nemo autem sapiens beatum eum vocauerit, qui ad breue tempus felix est futurus. Denique 10. *Ethic.* *Nihil* (inquit) *felicitatis est imperfectum, quidquid autem finem habiturum est, imperfectum est.*

**Ratio S. Thomae.** Alteram rationem habet S. Thomas q. 5. art. 5. ut aliquis status sit beatitudo, debet excludere omne malum, si autem beatitudo aeterna non sit, omne non excludit malum; vel enim sciet beatus periculum eius amittenda, & sic continuo timore cruciabitur, vel nesciret, & sic esset miser. *Quid enim* (inquit August. l. 12. c. 20.) *illa beatitudine falsus, vel fallacius, ubi nos futuros in seors, aut in tanta luce veritatis nesciamus, aut in summa felicitatis arce timeamus.* Aliter etiam ratiocinatur l. 13. de Trinit. c. 8. Si beatus amitteret beatitudinem, vel hoc pateretur volens, vel nolens, vel neutro modo se habens, si volens miser esset, quia vellet amittere summum bonum: si nolens miser item esset, qui quod nollet, pateretur: si nec volens nec volens, non amaret ergo suam beatitudinem, quod esset miserum esse. Denique beatus non potest gaudium carere quod summum est, gaudium autem quod provenit ex cogitatione beatitudinis nunquam amittenda, summum est gaudium, quo frui possit beatus, ut constabit ex dicendis statim.

**Ratio a priori.** A priori ratio est, quia illae operationes in quibus consistit beatitudo non possunt amitti ex parte voluntatis ipsius beati, nec ex parte Dei, nec ex parte vllius alterius cause, igitur nullo modo amitti possunt. Non ex parte voluntatis beati, quia beatus in illa celsatione nullam apprehendere potest rationem boni, nec fastidio affici neque alio allici, ergo non potest beatus velle desistere a visione beatifica. Non ex parte Dei quia Deus non subtrahit aliquod donum aliqui nisi propter aliquam eius culpam quae in beato nulla esse potest. Non denique ex parte vllius alterius agentis, quia solus Deus conseruat hanc visionem, quae nihil contrarium habet, per quod possit destrui.

**Aestimabilitas huius aeternitatis Prima ratio.** Dico secundo, perpetuitas beatitudinis efficit illam esse infinite maiorem, & digniorem. Quod quatuor modis probari potest.

**Primus.** quia aeternitas facit infinite maius quidquid affecerit, sicut enim voluptas vnus diei maior est voluptate vnus horae, voluptas hebdomadae vnus, voluptate vnus diei, & sic deinceps, ergo aeterna voluptas infinite superat aestimabilitatem cuiusvis voluptatis, quae non sit aeterna.

**Secunda.** aeternitas boni quando cognoscitur infinite magna est quo liber instantis, qui enim scit se ab ea felicitate nunquam posse cadere, singulis momentis percipit voluptatem, ex tota aeternitate beatitudinis quae infinita est ut proinde vocari possit etiam in eo sensu tota simul.

Tertio, possessio aeterna beatitudinis est perfectissima similitudo diuinae perfectionis ut tradit August. l. 3. de libero arbitrio c. 7. *Si magis & magis esse volueris, ei quod summe est propinquabis, quanto ergo amplius esse amaueris tanto amplius aeternam vitam desiderabis.*

**Quarto.** ratione aeternitatis beatitudo habet infinitam aestimationem supra omnia temporalia, quae nimirum (inquit August. ibidem) *antequam sint, non sunt & cum sunt fugiunt, & cum fuerint non erunt, itaque cum futura sunt nondum sunt, cum autem praeterita sunt, iam non sunt, quomodo igitur tenebuntur, ut maneant, quibus hoc est incipere ut sint, quod est pergere, ut non sint.*

Ad primam Respondeo constare omnino ex dictis quod beatitudo non habet ex sola Dei voluntate quod sit aeterna. Nam hoc habet tum ex ratione communi beatitudinis, quae si aeterna non esset, appetitum non satiare, nec excluderet omnem miseriam: tum etiam quod ratione visionis quae definire ut dixi non potest, vel ex parte beati, vel ex parte Dei, vel ex parte vllius alterius extrinseci agentis.

Ad secundam Respondeo aeternitatem beatitudinis colligere posse ex valore meriti, quia cum opus meritorium hominis iusti procedat a gratia adoptionis, mereaturque filiationem diuinam cui gloria debetur titulo hereditatis, hereditas autem semper debetur filio quandiu manet filius, ille qui videt Deum nunquam amittet filiationem diuinam quae per solum amittitur peccatum, ergo nunquam ei tolli poterit hereditas.

Ad tertiam concedo, posse viatorem desistere ab actu Fidei, vel ab actu amoris, quia potest aliquam in illis apprehendere rationem mali, visio autem beata cum tollat omnem errorem, nullam pati potest huiusmodi apprehensionem, atque adeo non potest homo videns Deum velle desistere a visione, quae independens est a phantasmate; expers est laboris, & voluntatem necessitat ad amandum Deum clare visum a cuius propterea cognitione velle non potest desistere.



## DISPUTATIO II.

De Principio directiuo humanorum Actuum: id est, de Conscientia.

S. Thomas. quaest. 19.



**ACTENVS** exposui principium finale cuius gratia fiunt omnia, Beatitudinis videlicet existentiam, quidditatem, complementa, & proprietates: nunc de altero illo principio dicere aggredior, per quod creatura rationalis actus sic diriguntur, ut idonei sint ad finis huius assequutionem. Haec enim regula dicitur, quae totius bonitatis & malitiae mensura & Iudex est, quia si ei conformentur hominis actus, sunt boni, & idonei ad finem Beatitudinis: si non conformentur, sunt reuera mali. De hac regula unde tota pendet moralitas, ut distincte ac plenè dicam primò videndum est, de illius natura siue quænam illa sit. Secundo, de influxu illius in humanos actus, siue quomodo per illam actus nostri fiant boni vel mali.

## QVÆSTIO I.

Quænam sit Regula directiua omnium Actuum humanorum.

**S**icut in artefactis illud appellatur regula, quod est idea operis artificiosi, sic in Moralibus idea rectæ operationis vocatur, cui quoties conformantur actus liberi boni sunt & laudabiles. Idea enim in operibus artis,

Tertia

Quarta.

Solutio dubitationum.



artis, sic dirigit artificem, ut quoties operatur sicut ipsa dicitur, opus eius sit rectum: similiter etiam quoties voluntas operatur iuxta dictamen regulæ, operatio eius recta dicitur. Primum ergo inquiri quænam sit regula illa principalis & primaria. Secundò, quænam sit regula instrumentalis & secundaria.

### SECTIO I.

#### *Quænam sit Regula humanorum Actuum principalis & primaria.*

Necessitas  
regulæ.

**C**ertum est primò, aliquam necessariò assignari debere regulam humanorum Actuum, ex qua desumatur tota eorum malitia & bonitas. Ratio est, quia cum humani actus aliquando sint boni, aliquando mali, non potest assignari ratio huius diuersitatis, nisi quia illi aliquando sunt conformes regulæ, aliquando diffformes; entitas enim eorum non est mala, cum illa causetur etiam à Deo, possitque idem Actus fieri ex bono malus, & contra. Deinde bonum & malum Morale non sunt aliquid absolutum sed respectuum, nam id quod est vni bonum, potest esse malum alteri: sed omne bonum respectuum dicitur tale per commensurationem ad aliud, ergo bonum Morale tale dicitur etiam per commensurationem ad aliud quod propriè vocatur regula, ergo necessariò admitti debet aliqua regula omnium Actuum & toti<sup>9</sup> Moralitatis.

Certum est secundò, duplicem esse regulam horum Actuum. Prima principalis est & primaria quæ specificat actum & causet bonitatem eius ac malitiam. Secunda est instrumentalis & secundaria quæ non causet per se bonitatem aut malitiam actuum, sed tantum illam proponit per modum instrumenti, vel etiam conditionis; munus enim eius est applicare, seu proponere regulam primariam.

Difficultas igitur nunc est, quænam res dici possit regula huiusmodi vniuersalissima & primaria, quam alij existimant esse solam legem æternam, alij rectam rationem, alij naturam rationalem, alij aliquid aliud.

### S. I.

#### *Utrum Lex æterna sit primaria Regula totius bonitatis & malitiae.*

Quid sit  
lex æterna.

**Q**uid sit lex ista æterna plenè dicam sectione sequenti, nunc satis est scire quod eo nomine appellatur actus ille intellectus diuini, quo voluntati creatæ intimatur quid velit Deus fieri ab ea, vel omitti: vel etiam ut sensus sit clarior, nomine *Legis æternæ*, hic intelligitur voluntas diuina, & sensus erit, utrum regula ex qua primariò & radicaliter pendet bonitas nostrorum actuum sit voluntas Dei, cui si conformentur actus nostri, sint boni, si non conformentur sint mali.

Triplex  
dubitatio.

Ratio ergo dubitandi est primò, quia in omnibus causis ordinatis effectus magis pendet à causa omnium prima, quàm à causis posterioribus, quæ non agunt nisi in virtute primæ illius causæ, quæ est velut primum mobile; sed causa omnium prima bonitatis est recta ratio & voluntas diuina, recta verò ratio creata causa est secunda quæ non regulat actus, nisi virtute rationis increatæ, ergo actus nostri multò magis regulantur à recta ratione increata, quàm à creata. Quod significatum videtur Psalm. 4. *Multi dicunt quis ostendet nobis bona?* statim enim respondet, *signatum est super nos lumen vultus tui Domine*, quasi diceret lumen diuini vultus quod in nobis est in tantum ostendere nobis bona, & regulare voluntatem, in quantum est radius ostendens solem illum æternæ rationis & legis.

Secundò, omne id quod habet rationem peccati tale dicitur per respectum ad aliquam legem, cuius est transgressio, dicitur enim in scripturis *avopia*, seu præ-

uaricatio à lege, sed nulla est lex cuius peccatum transgressio esse possit, quàm lex æterna, quod probatur, quia si aliqua alia lex præter æternam regularet humanum actum, illa deberet esse lata per potestatem aliquam superiorem totius creaturæ, illa potestas nulla est extra Deum, ergo lex illa lata est à Deo, atque adeò est æterna lex. Idque videtur significatum esse ab Apostolo ad Rom. 4. *Lex iram operatur, ubi enim non est lex, nec præuaricatio, & c. 5. Usque ad legem enim peccatum non erat in mundo, sed non imputabatur cum lex non esset.* Vnde August. l. 22. contra Faustum c. 27. *Peccatum definit dictum, factum, concupitum contra legem Dei: quid enim aliud est peccatum (inquit Ambrosius lib. de Paradiso c. 4.) nisi legis diuine præuaricatio.*

Tertiò, illa est primaria & radicalis regula totius bonitatis cuius declaratio solum & transcriptio illa est, quæ vocatur proxima regula, sed proxima regula totius bonitatis & malitiæ, nempe recta ratio creata & lex naturalis, nihil est aliud quàm declaratio æternæ legis, quæ per eam nobis innotescit, ergo regula radicalis & primaria est lex æterna.

Dico primò, regula primaria & radicalis totius bonitatis & malitiæ Actuum moralium non est lex æterna & voluntas diuina. Ita communius Theologi quos sequuntur & citant Vasques *disp. 95. & 97.* Suares *tract. 3. disp. 2. & 3.*

Conclusio  
negatiua.

Ratio est primò, quia illa esse non potest prima & vniuersalissima regula omnium Actuum bonorum & malorum, sine qua multi sunt actus boni: sed multi reperiuntur actus verè boni, qui nō sunt conformes legi æternæ, nam Deus à dextra operatur benè moraliter ut est per se notum, & tamen eius actus non habent quod sint boni per conformitatem ad legem, lex enim Præceptum est superioris, quem Deus nullum habere potest; non enim se ipso superior est. Deinde multi etiam actus fiunt à nobis reuerà boni, qui tamen nullà lege præcepti sunt, ergo manifestum est quod lex æterna non est vniuersalissima & primaria illa regula quam hic querimus.

Triplex  
ratio.

Deinde illa non est regula totius bonitatis Actuum, quæ præcisà vel non intellectà, manet adhuc Actus honestus aut prauus, sed præcisà vel certè non intellectà æternà lege adhuc amor Dei esset bonus, & eius odium esset prauum, ergo lex illa æterna non est regula. Minor probatur, illud est reuerà honestum & rectum, quod est conueniens naturæ rationali, & malum quod est illi disconueniens, sed quamuis nullà Dei lege præceptus esset Dei amor, aut veritum odium, vel certè si non intelligatur veritum, semper amor erit conueniens naturæ rationali, odium autem disconueniens, semper enim bonum esset velle bonum Deo qui est infinite dignus, & malum esset illi velle malum infinite bono, semper etiam malum esset occidere innocentem: ergo præcisò etiam præcepto quolibet Dei, bonum est aliquid & malum. Et hoc etiam patet, quia illi qui nullo modo cognoscunt Deum multa tamen faciunt verè mala propter quæ digni sunt vituperio. eorum respectu perinde lex æterna se habet ac si non esset, ergo illà præcisà manent adhuc Actus boni aut mali.

Denique à priori ratio est, quia illa non potest dici primaria regula bonitatis & malitiæ quæ supponit Actum iam esse bonum aut malum, huiusmodi est lex æterna: quod probò, quædam obiecta sunt essentialiter & intrinsecè bona, & alia mala essentialiter, quæ non idèò sunt mala, quia Deus iudicat illa esse mala, sed idèò Deus illa iudicat esse mala, quia mala sunt, hoc est malitiam præsupponi ante legem æternam, ergo lex æterna præsupponit malitiam & bonitatem actuum. Maior est clara, quia v. g. frigus non idèò est malum aquæ, quia Deus iudicat illud esse malum, sed idèò Deus iudicat quia est malum, non idèò chimæra implicat



implicat, quia Deus iudicat, sed contra: ergo similiter iudicium Dei de bonitate ac malitia obiectorum, & actuum præsupponit bonitatem aut malitiam illorum. Confirm. quia si à solo Dei iudicio, & voluntate penderet malitia, nullus esset actus qui permitti non posset à Deo; posset enim eodem modo permittere blasphemiam, & odium Dei, sicut permittere potest comestorem carnum in quadragesima, sicque nihil esset intrinsecè bonum aut malum neque vllum esset ius naturale, sed solum ius positivum.

**Solutio**  
trium dubitationū.  
Ad primam Resp. concedendo quod ratio creata habet à ratione increata quod regulet actus nostros, tanquam à causa effectiva per quam accepit esse, & tanquam à causa etiam exemplari cuius similitudinem habet perfectam, non quod proponat nobis Deum iudicare aliquid bonum & malum, vel illud imperare: sed quia proponit illud idem esse bonum & malum, quod Deus iudicat bonum aut malum esse. Itaque sequitur legem aeternam esse primam causam, sed non sequitur illam esse regulam primariam, quia illam non proponit recta ratio creata.

Ad secundam Resp. duo distinguenda esse semper in peccato; primò quod habeat malitiam moralem, secundò, quod sit offensa Dei: ratione malitiae moralis peccatum non dicitur transgressio legis, sed tantum ratione offensa; si enim nihil Deus præcepisset, vel si abstulisset à nobis notitiam voluntatis & præcepti sui, semper odium Dei, v. gr. esset moraliter malum, sed non esset Dei offensa, de qua sola intelligi debent Scriptura & Patres, quoties dicunt quod seculus à lege nullum est peccatum.

Ad tertiam Resp. distinguendo minorem eodem modo, recta ratio creata nihil est aliud quam declaratio & transcriptio aeternae legis, quatenus est regula operationum moraliter bonarum aut malarum nego, quatenus est regula illarum provt sunt capaces meriti aut demeriti, concedo. Recta enim ratio creata utroque illo modo actiones dirigit, facit enim illas esse bonas, & facit illas esse meritorias, sed sub diverso respectu.

## §. II.

*Utrum recta Ratio humana sit primaria Regula bonitatis & malitiae omnium Actuum.*

**N**omine rectae rationis quid intelligatur non est facile dicere, vt constabit ex sequenti sectione: nunc satis est rectam rationem vocari iudicium intellectus dictans hic & nunc aliquid esse faciendum, vel omittendum. Hoc iudicium communius omnes existimant esse vnicam & adaequatam regulam totius bonitatis & malitiae.

**Triplex**  
dubitatio.  
Ratio dubitandi est primò, quia sic manifestè tradere videtur Philosophus 6. Ethicorum cap. 1. & 2. vbi ostendit solam esse rectam rationem quā definitur medium proprium virtutis: omnes enim virtutes in illam respicere tanquam in signum & scopum: sicut in artefactis idea operis recti est illud ipsum, quod regula vocatur.

Secundò, illa est adaequata regula humanorum actuum, quā solā posita sublati aliis omnibus, illi sunt boni, & quā sublati sunt mali, sed sublati consideratione rationis, positis aliis omnibus, aufertur bonitas aut malitia moralis: posita verò eā, etiam aliis omnibus sublati ponitur, ergo sola recta ratio est adaequata regula omnium humanorum actuum. Maior non eget probatione, minor probatur, quia quantumcunque actus sint intrinsecè boni aut mali, nunquam tamen moraliter tales dici possunt, si absit consideratio rectae rationis, alioqui amentes & pueri operantur rectè moraliter, & ij etiam qui operantur cum ignorantia inuincibili. Imò cum aliquis operatur cum conscientia erronea existimans se prosequi obiectum

Tom. I.

malum, quod reuera tamen est bonum, ille reuera peccat, ergo posita solā recta ratione ponitur malitia & bonitas actuum.

Tertiò illa est vera regula totius moralitatis per quam natura rationalis constituitur formaliter in esse moralis & rationalis, sed natura rationalis non constituitur in tali esse nisi per actualem rationem rectam; si enim eam præscindas, natura humana non est nisi physica, quia nō est capax assequendi suum finem per suos actus, ergo sola recta ratio est regula: probatur maior, per illud regulantur Actus humani, & constituntur morales, per quod sunt boni vel mali naturae humanae vt sic, sed per hoc sunt boni naturae rationali vt sic, per quod natura constituitur rationalis vt sic, ergo illa est regula per quam natura constituitur rationalis & moralis.

Dico secundò, recta ratio creata dictans quid sit malum aut bonum non est principalis & primaria regula bonitatis & malitiae Actuum nostrorum.

**Conclusio**  
negativa.  
**Probatur.**  
Ratio est, quia si recta esset regula primaria bonitatis, sequeretur quod nunquam iudicium rationis cognoscit bonitatem aut malitiam actus, quin cognoscat se ipsum, hoc absurdum est vt patet; iudicium enim illud diceret, hic actus non est mihi conformis, ergo recta ratio non est regula. Prob. maior, cognoscere Actum esse bonum, est cognoscere actum esse conformem regulae: sed regula est per te cognitio ipsa bonitatis, ergo cognoscere bonitatem, est cognoscere conformitatem cum cognitione, quod est cognitionem reflecti supra se ipsam.

Confirm. primò, quia si recta ratio est regula, debet recta ratio per se ipsam definiri; recta enim ratio erit illa quae cognoscit conformitatem obiecti cum recta ratione & sic infinitus erit progressus. Petam enim de hac recta ratione, quae definitur iterum per rectam rationem, & ita in infinitum. Similiter bonitas erit conformitas cum iudicio cognoscente conformitatem cū iudicio cognoscente conformitatem & sic deinceps.

Confirm. secundò, quia si recta ratio esset regula bonitatis, verus deberet admitti circulus inter actum bonum & rectam rationem, nam recta ratio illa est quae dictat & præcipit actum bonum, actus verò bonus est ille quem præcipit recta ratio, vbi vides actum bonum definiri per rationem rectam, & rectam rationem definiri per actum bonum. Quid enim est aliud recta ratio nisi ea, quae iudicat actum honestum cum, qui honestus est.

**Altera**  
**probatio.**  
Secundò, illa non est regula primaria bonitatis & malitiae Actuum humanorum quae posterior est ipsa bonitate ac malitia omnium obiectorum, sed recta ratio, id est iudicium actuale rationis, est aliquid posterius bonitate ac malitia obiectorum omnium ad quae terminantur & à quibus specificantur Actus morales, ergo recta ratio non est regula primaria. Prob. minor, si ratio prius esset recta quam obiectum esset honestum, obiecta idè essent honesta, quia iudicantur honesta, consequens est falsum, quia potius idè recta ratio iudicat illa esse honesta quia ex se talia sunt, sicut in aliis iudiciis, veritas eorum fundatur in rebus, quia nimirum illae tales sunt, quales iudicantur: ergo prius est obiectum esse honestum, quam rationem esse rectam quae iudicat illud esse honestum.

Dices prius est actum esse honestum obiectivè ac fundamentaliter non est prius illum esse honestum formaliter, sed contra, illa nō est regula bonitatis quae præsupponit totum fundamentum & causam propter quam actus est bonus aut malus. Sed recta ratio præsupponit totum fundamentum & causam propter quam actus est bonus aut malus; præsupponit enim totam bonitatem aut malitiam fundamentalem, ergo recta ratio non est regula bonitatis, quod enim præsupponit fundamentum bonitatis, præsupponit regulam

Rr

gulam



Ratio à  
priori.Solutio  
trium du-  
bitationū.

gulam totam bonitatis, nam regula est fundamentum.

Denique à priori ratio est, quia id quod specificat Actum voluntatis, non est cognitio, quæ conditio solum est & signum quoddam à posteriori ex quo cognoscitur specificatio actus facta per obiectum in quod tendit actus. Constat enim quod voluntas fertur semper in bonum apprehensum, sed apprehensio non est ratio formalis ob quam appetitur finis.

Ad primam Resp. concedendo quod recta ratio est id quo definitur medium virtutis, iuxta mentem Philosophi, quia est id ex quo tanquam à posteriori cognoscitur medium virtutis, non quod ipsa recta ratio tale medium efficiat, sed quia illud non cognoscitur à nobis, neque determinari potest nisi per rectam rationem quam propterea merito virtutes omnes respiciunt tanquam regulam quandam à posteriori, ex qua discernunt illam mediocritatem quam prosequi debent: cum enim voluntas sit potentia cæca non potest tendere in aliud obiectum, nisi ad illud quod per rectam rationem proponitur, neque illud amplecti potest quod naturæ rationali convenit, nisi per rectam rationem illud accipiat. Hinc fit ut recta ratio vocetur regula bonitatis, non quæ actum boni constituat, sed ex qua dignoscatur actus qui est bonus, vel malus, quod idem in operibus artefactis locum habet.

Ad secundam Resp. distinguendo maiorem, illa est regula bonitatis & malitiæ, quæ solâ positâ tanquam causâ ponitur bonitas, concedo: quâ solâ positâ tanquam conditione ponitur bonitas, nego. Posita consideratione rationis ponitur bonitas actus, quia consideratio hæc conditio est quæ positâ semper obiectum est conveniens naturæ rationali, licet illa conditio non sit causa huius convenientiæ. Itaque cum aliquis operatur ex conscientia erronea putans aliquid esse malum, quod tamen est bonum, ille reuera peccat, quia nunquam obiectum aliquod potest esse conveniens naturæ rationali, nisi ratio illud tale iudicet, & quoties iudicatur tale, iam conveniens esse incipit ut postea dicam: unde rectè inferitur quod iudicium rationis est conditio sine qua nulla est bonitas vel malitia, sed non sequitur illam esse regulam.

Ad tertiam Resp. naturam humanam constitui moralem & rationalem in actu primo, per vim ratiocinandi in actu primo, constitui autem in actu secundo talem, per actualem rectam rationem: illa non est regula primaria moralitatis, per quam natura constituitur moralis & rationalis in actu secundo, sed illa per quam constituitur moralis & rationalis in actu primo.

## §. III.

*Utrum Natura rationalis primaria, sit regula Bonitatis, & malitiæ.*

**P**osito quod neque lex aut voluntas diuina, neque iudicium rectæ rationis creatæ, mensura sit & regula ex qua deriuatur bonitas aut malitia moralis actuum nostrorum, sola superesse videtur natura rationalis, quæ huiusmodi regula dici, & esse possit.

Prima  
dubitatio.

Ratio tamen dubitandi esse potest primò, quia si natura rationalis constituitur esse primaria illa regula, neque vitatur circulus vitiosus, neque infinitus progressus, quod probatur: natura rationalis non est aliud quam natura utens ratione, non enim significare potest aliud quam naturam prout cognoscit, vel potest cognoscere bonitatem aut malitiam actuum & obiectorum: sed si natura prout cognoscens, vel prout potens cognoscere bonitatem aut malitiam, actuū sit regula bonitatis & malitiæ, committetur vitiosus circulus in definitione bonitatis, & in definitione naturæ rationalis, ergo natura rationalis non est regula primaria bonitatis & malitiæ: maior est certa, quia si sumatur natura rationalis præscindendo ab eo quod cognoscat bonitatem, & operetur mora-

liter, non est magis illi conueniens Eleemosina quam furtum, neque temperantia magis illam decet, quam brutum, debet ergo natura rationalis significare naturam prout cognoscit, vel prout cognoscere potest bonitatem & malitiam. Nunc minor probatur argumento superius allato, si natura prout cognoscens vel prout potens cognoscere malitiam est regula, necesse est ut natura rationalis definiatur per bonitatem, & ut bonitas definiatur per naturam rationalem: natura enim rationalis erit illa quæ cognoscit bonitatem & bonitas erit illa quæ conuenit naturæ cognoscenti bonitatem: imò bonitas definiatur per se ipsam, erit enim conuenientia cum natura cognoscente bonitatem.

Vnde vrgetur argumentum si natura rationalis prout cognoscens, aut prout potens cognoscere bonitatem est regula, implicat ut cognoscatur ipsa bonitas sine infinitis reflexionibus, quod probo. Non poterit cognosci conformitas Eleemosynæ cum natura rationali, quin cognoscatur Eleemosina ut cognita secundum suam bonitatem: rursus, hæc bonitas debebit cognosci ut cognita secundum suam bonitatem, & ita in infinitum, quia hæc bonitas est conuenientia cum natura cognoscente bonitatem, omnis ergo bonitas semper includit cognitionem bonitatis, sicque nunquam cognoscetur bonitas, quin ulterius & ulterius semper progrediatur in infinitum.

Secundò, illud est actualis regula voluntatis, quod dirigit actu voluntatem, natura rationalis non est id quod dirigit actu voluntatem, sed ratio, ergo natura rationalis non est actualis regula. Probo maiorem, eodem modo se habet id quod dirigit hominem bene aut male operantem moraliter, sicut se habet ars & idea quæ artificem operantem dirigit, sed id quod dirigit artificem est conceptus formalis, quem ostendebam *in physica* esse proximam ideam, ergo id quod dirigit voluntatem operantem moraliter, est conceptus mentis seu recta ratio. Confirm. quia esse conueniens naturæ rationali ut sic est esse conueniens rectæ rationi, ergo natura rationalis non potest esse regula quin recta etiam ratio sit regula, natura enim rationalis non est aliud quam natura prout recta ratione uti potest.

Tertiò illa dici non potest regula immediata moralitatis, quæ manente omnino inuariatâ, tollitur vel variatur moralitas, sed inuariatâ manente naturâ rationali, tollitur tamen aut variatur moralitas, nam cum aliquis conscientiam habet inuincibiliter erroneam, æquè tenetur operari aut cessare ab operatione ac si non erraret, tunc natura rationalis eodem modo se habet ac si conscientia non esset erronea, ergo eadem manente natura rationali, variatur tamen aut tollitur moralitas.

Quartò, sequeretur quod bonum honestum non amaretur amore amicitiae, sed tantum amore concupiscentiæ: nam quod amatur ut conueniens propriæ naturæ, amatur amore concupiscentiæ: honestum ut sic, est conueniens naturæ rationali, ergo quoties amatur honestum ut sic, amatur ut conueniens propriæ naturæ.

Dicò tertiò, sola natura rationalis ut rationalis, est regula primaria formalis & immediata totius bonitatis & malitiæ actuum nostrorum.

Ratio est, quia illa sola esse potest regula quæ sola præsupponitur tanquam aliquid prius ante omnem bonitatem & malitiam actuum & obiectorum, sola natura rationalis est huiusmodi, lex enim æterna, & recta ratio (ut dixi) sunt aliquid posterius, neque potest excogitari aliquid aliud, ergo sola natura rationalis est regula.

Respondent recentiores aliqui primò, Regulam moralitatis esse præpoderantiâ vnius obiecti præ alio, id est

Secunda  
dubitatio.Tertia  
dubitatio.Quarta  
dubitatio.Conclusio  
affirmativa.

Probatio.

Præponde-  
rantia.



id est æstimabilitatē moralem vnius præ alio, v.g. id est Eleemosina est honesta, quia bonum subueniendi pauperibus, præponderat malo amissionis pecuniæ, furtum autem id est malum, quia damnum læsionis iniustæ præponderat bono pecuniæ quæ acquiritur.

Verum statim apparet hunc esse merum lusum verborum, quæro enim quid sit vnum bonum aut malum præponderare alteri, nisi magis esse conueniens naturæ rationali quàm aliud: verbi gratia quare præponderat bonum subueniendi pauperibus malo amissionis pecuniæ, nisi quia conueniens est dare pecuniam ut subuenias pauperi? Quæritur enim hinc regula huius præponderantiæ, ac æstimabilitatis moralis, quam asserui esse solam naturam rationalem. Præterea sequeretur matrimonium esse malum, quia illi sine dubio Virginitas præponderat: liceret etiam mentiri ad conseruandam integram Rempublicam: cur enim bonum integræ Reipublicæ non præualet leui huic malo? reijci ergo debet hæc præponderantia.

Finis vltimus.

Respondent alij secundò, vltimum finem esse adæquatam regulam bonitatis, quia illud est verè bonum, quod habet proportionem cum fine vltimo; vnde dictum est à Philosopho quod *finis est principium ad quod respicientes, bonum vnumquodque aut malum dicimus*. Sed contra, nam ille finis qui dicitur regula, vel est finis supernaturalis, vel naturalis, non primum, quia in pura natura esse potuisset bona vel mala operatio: Neque secundum quia ille vel est rectitudo moralis, & sic quæritur quid sit in obiecto, quod tribuit mihi rectitudinem dum illud amplector; vel est præmium, & sic quæro vnde actus charitatis habeat, quo sit dignus præmio, prius enim est illum actum esse bonum, quàm esse præmio dignum.

Deinde illa sola est regula moralitatis formalis, quæ sola est regula moralitatis obiectiue, sola natura rationalis est regula moralitatis obiectiue, ergo illa sola est etiam regula moralitatis formalis: Maior est clara, quia bonitas obiectiua vocatur fundamentalis ex eo quod fundet, & specificet moralitatem formalem. Minor probatur, quia illud est regula bonitatis obiectiue, cui soli obiectum debet esse conueniens ut sit bonum, sed sola est natura rationalis cui obiecta debent esse conuenientia, ut sint bona, bonum enim respectuum dicitur illud quod est alicui subiecto conueniens, v.g. calor dicitur esse conueniens igni, tanquam subiecto, sola verò natura rationalis potest esse subiectum boni moralis, ergo bonum morale non dicitur tale, nisi per ordinem ad naturam rationalem.

A priori ergo ratio est, quia bonum & malum petitur ab eo quod conueniens est naturæ, non ab eo quod iudicatur conueniens, ut si aqua posset cognoscere frigus sibi esse conueniens, non propterea esset conueniens quia cognosceret, sed potius idè cognosceret, quia esset.

Solutio primæ dubitationis

Ad primam Resp. nullo modo sequi ex eo quod natura rationalis sit regula, quod natura rationalis & bonitas non possint cognosci & definiri sine circulo, & sine infinitis reflexionibus, quia natura rationalis prout est regula bonitatis Eleemosinæ, v.g. non significat naturam prout cognoscit, aut potest cognoscere bonitatem Eleemosinæ, alioqui ut rectè probat argumentum nunquam definiretur bonitas Eleemosinæ sine circulo & sine infinitis reflexionibus, bonitas enim Eleemosinæ, esset conformitas cum natura cognoscente bonitatem Eleemosinæ, id est conformitatem cū natura cognoscente conformitatem, &c. Semper enim obiectum huius cognitionis erit Eleemosina, ut cognita secundum suam bonitatem, quæ bonitas iterum debebit cognosci ut cognita & sic deinceps: natura ergo rationalis prout est regula moralitatis significat naturam prout vtentem discursu, & libertate, præscindendo ab eo, quod hic discursus versetur circa

Tom. I.

bonitatem, aut circa determinatum aliquid aliud. Naturam enim vtentem discursu & libertate magis Eleemosina decet quàm furtum, & temperantia magis illi conuenit, quàm bruto, nam homo propter furtum dignus est probro, & propter intemperantiam, ob quam brutum non est dignum probro.

Instabis primò, multa esse disconuenientia naturæ rationali, & recte rationi, quæ tamen non sunt peccata, v.g. si velit aliquis domum ædificare sine fundamentis, plantare arborem inuersis radicibus, hoc enim est contra rectam rationem, & dedecet naturam vtentem discursu, & tamen non est peccatum. Neque dicas illud non ita esse contra rationem, ut sit pœna dignum, peccatum autem ita esse contra rationem ut sit pœna dignum. Contra enim arguo, prius est actum esse bonum aut malum, quàm sit dignus præmio & pœnâ, idè enim actus dignus est præmio, quia est bonus, & idè dignus est pœnâ, quia est malus, non autem contra, debet ergo dari ratio, cur furari sit malum, & dignum pœnâ, plantare autem arborem inuersam, non sit malum & pœnâ dignum, cum vtrumque sit contra rationem & naturam rationalem.

Prima instantia.

Respondeo defectus artis cuiusmodi sunt plantare arborem inuersam, & defectus morales in eo differre, quod defectus artis sint aliquid disconueniens naturæ intellectuæ ac discursiue ut sic, idèque dicuntur solum errores, neque sunt aliquid pœnâ dignum: At verò defectus morales, sunt aliquid per se disconueniens naturæ rationali vtenti discursu, & libertate; omnis enim moralitas fundatur in libertate, vnde merentur pœnam defectus morales, quia illi sunt aliquid disconueniens naturæ, prout discursiue simul & libera.

Instabis secundò, gloriam humanam & diuitias esse bonas homini prout differt à bruto, & tamen illa non sunt bona honesta ut patet, quia operari præcisè propter gloriam humanam & propter diuitias non est honestum, ergo natura rationalis præcisè ut differt à brutis non est regula bonitatis.

Secunda instantia.

Resp. diuitias non esse aliquid per se contentaneum naturæ rationali, quia diuitiæ nullam per se habent appetibilitatem: gloriam verò humanam esse obiectum de se bonum, & decens naturam rationalem, quod tamen ex circumstantia potest fieri malum, & dedecens naturam rationalem, idèque non est mirum quod egregia Ethnicorum opera reprobata fuerint à sanctis Patribus, quia procedebant ex nimio appetitu laudis & gloriæ, erat enim appetitus ille vituperabilis non præcisè quia erat appetitus laudis, sed quia erat nimius.

Ad secundam Resp. diligenter in hac materia distinguere debere duo, id quod est regula, & id quod applicat regulam, regula est id cui per se primariò actus conformari debet, id quod applicat regulam, est id quod illam proponit, & cuius conformitas non per se intenditur, sed propter aliud. Regula bonitatis est solum natura rationalis, quia illa est cui primariò actus debet conformari, recta autem ratio est id duntaxat quod proponit regulam tanquam conditio, quia conformitas actus cum ipsa non exigitur primò & per se, sed propter naturam rationalem. Hinc ad argumentum distinguitur maior, actualis regula bonitatis est id quod actu voluntatem primò & per se dirigit, concedo, quod actu dirigit voluntatem tanquam proponens regulam, nego: similiter enim id quod primò & per se dirigit artificem, est conceptus obiectiue vel potius prototypum ad cuius similitudinem fit aliquid: conceptus autem formalis proximè dirigit tanquam proponens veram & primariam regulam. Ad confirmat. concedo quod esse conueniens naturæ rationali, & esse conueniens rationi, sunt idem realiter, sed non sunt idem formaliter, prius enim est aliquid esse conueniens

Solutio secundæ dubitationis.

R r 2



conueniens naturæ rationali, quàm conueniens esse rationi, cum ideo res sit conueniens rationi, quia est conueniens naturæ rationali, non contra: quamuis ex eo quod aliquid sit conforme rationi, rectè inferatur esse conueniens rationali naturæ, ideo enim ratio est recta quia dicat conuenire naturæ rationali, id quod illi reuera conuenit.

Solutio  
tertiæ.

Ad tertiam Resp. quod quoties aliquis operatur ex conscientia erronea inuincibili, natura quidem rationalis eodem modo se habet, sed obiectum & actus alio modo ad illam comparantur, ut nuper dicebam, nihil enim est bonum aut malum, nisi quod tale iudicatur unde tamen non sequitur, quod iudicium rationis sit regula boni & mali, sed conditio duntaxat, sine qua nullum est bonum aut malum. Ad argumentum igitur nego primam hanc maiorem, illa non est regula moralitatis quæ inuariatà manente variatur aut tollitur moralitas. Nam ut maneat eadem moralitas, non sufficit quod eadem maneat regula, sed requiritur ut maneat idem obiectum huius regulæ, variabitur enim moralitas, si varietur vel obiectum regulæ, vel ipsa regula: Cum quis operatur ex conscientia erronea inuincibili, manet eadem natura rationalis, sed variatur ipsum obiectum quia id quod antea erat ipsi malum, iam incipit esse illi bonum, si apprehendatur esse bonum, bonum enim naturæ rationalis est illud omne quod prudenter iudicatur tale.

Solutio  
quartæ.

Ad quartam Resp. Conueniens dupliciter posse sumi, primò enim significat id quod est alicui commodum. Secundò, id quod per se decet, & est consentaneum inclinationi naturali, sicut dicitur incarnatio esse conueniens Deo, non quia sit ipsi commoda, sed quia est consentanea inclinationi summæ bonitatis. Unde ad argumentum distinguitur hæc maior, id quod amatur tanquam conueniens, id est ex eo quod sit commodum, & afferat aliquam utilitatem aut delectationem, amatur amore concupiscentiæ, concedo: Id quod amatur tanquam conueniens, id est consentaneum inclinationi abstrahendo ab utilitate, vel delectatione, amatur amore concupiscentiæ, nego. Quod amatur ut honestum, amatur tanquam conueniens posteriori hoc modo, non autem tanquam conueniens primo modo.

## SECTIO II.

### Quenam sit regula instrumentalis & secundaria bonitatis & malitiæ moralis.

Necessitas  
regulæ  
proximæ.

PRæter primariam illam & principalem regulam totius moralitatis, sæpe dixi necessarium esse aliquod instrumentum per quod illa voluntati proponatur, alioqui esset necesse ut in incognitum ferretur voluntas, ideoque regula illa ministerialis non potest esse aliud quàm iudicium rationis, quam communiter dicimus conscientiam: de illa ut dicam distinctè, videnda sunt tria, primò quid sit recta ratio increata, & lex æterna. Secundò, quid sit recta ratio creata, & lex naturalis quæ cum conscientia magnam habent affinitatem. Tertiò, demùm quid sit propriè conscientia & quortplex.

### S. I.

#### Quid sit recta ratio increata, & lex æterna.

NON hæc agitur de recta ratione speculatiua, quæ non aliud est, quàm cognitio diuina conformis obiecto cognito, & nullo modo tendens ad opus, sed de recta ratione practica quæ dirigit voluntatem diuinam, & voluntatem creatam operantem moraliter, habetque aliquando rationem legis, quia dirigit imperando, aliquando non est vera lex, quia non dirigit voluntatem nisi dictando, quid sit conueniens.

Difficultas igitur est circa existentiam, quid dicat, proprietates æternæ legis, utrum scilicet detur in intellectu aut voluntate Dei actus aliquis, qui sit lex æterna, qualis ille sit, & respectu cuius dicatur lex.

Ratio autem dubitandi est primò, quia tunc recta ratio diuina rationem legis non habet quando nemini quidquam iubet aut vetat, sed ab æterno nemini quidquam præcepit, cum nemo esset cui posset præcipere. Deinde nihil habet rationem legis nisi promulgetur, sed ab æterno promulgari nulla lex potuit, ergo non fuit ab æterno nisi recta ratio diuina, quæ in tempore cepit esse lex, postquam fuerunt creaturæ quas obligare, sicut ab æterno fuit omnipotentia quamuis illa solum in tempore fuerit creans.

Secundò, lex illa æterna si datur vel est actus liber voluntatis diuinæ, vel certè illum supponit, & est aliquid Deo liberum: hoc autem absurdum est, quia sic lex naturalis potuisset non esse, & Deus posset in ea dispensare, potuissetque fieri ut mendacium esset licitum, imò Ethnicus qui nescit Scripturas dubitare posset, utrum ea lex esset à Deo lata, & sic licitè posset mentiri.

Tertiò, lex illa æterna non potest esse actus voluntatis diuinæ, quia definitur recta ratio, neque dici potest actus intellectus diuini, vel enim esset actus scientiæ simplicis, vel scientiæ visionis, non primò, quia scientia simplex præcedit decretum voluntatis, & ita non est lex quæ supponit semper voluntatem superioris: neque secundum, quia sic esset scientia merè speculatiua, nec dirigeret voluntatem. Deinde idèd tenemur facere aliquid quia Deus vult nos facere, ergo actus voluntatis diuinæ lex est non actus intellectus; non enim teneor aliquid facere quia Deus cognoscit, sed quia Deus vult, unde ait Anselmus *Magistram humanæ voluntatis esse voluntatem diuinam*. Idèd solemne illud est in Iure, *quod Principi placuit, legis vigorem habet*. Denique lex ordinatio est, illa non est actus intellectus cum sit actus Iurisdictionis, ergo lex non est actus intellectus.

Dico primò, recta ratio diuina non est aliud quàm actus intellectus diuini, quo per scientiam simplicem ante omne voluntatis decretum cognoscit fines omnes, & media quæ possunt conuenire, vel disconuenire, omni naturæ rationali.

Ratio est, quia omnes actus voluntatis diuinæ dirigitur per iudicium aliquod intellectus diuini quod est recta ratio, illud iudicium necessariò antecedit omnes actus voluntatis, ergo recta ratio est actus antecedens omnem actum voluntatis: primus enim actus voluntatis diuinæ rectissimus est, ergo illum dirigit actus aliquis intellectus quem nullus actus voluntatis præcedit. Deinde recta ratio diuina proptèr dirigit voluntatem diuinam non habet rationem legis, quia Deus non est superior se ipso, ergo non necessariò sequitur decretum voluntatis.

Dices recta ratio practica est dictamen practicum, quo Deus cognoscit aliquid sibi esse faciendum, vel omittendum, sed iudicium præcedens decretum voluntatis non dicit aliquid esse faciendum, sed tantum esse factibile, ergo iudicium illud antecedens decretum non est recta ratio practica.

Respondeo duplicem esse posse sensum horum verborum (hoc est mihi faciendum) vel enim significat, ego decreui hoc facere, quia decet, vel decet hoc à me fieri, si primo sumatur modo, certum est quod supponit voluntatis decretum: si autem secundo sumatur modo recta ratio prior est omni decreto voluntatis diuinæ.

Dico secundò, datur lex aliqua æterna, vera & propria existens in ipso Deo quæ nec est formaliter actus voluntatis diuinæ, neque actus ille intellectus

Triplet  
dubitatio.

Recta ratio  
diuina  
quid sit.

Conclusio  
trimestris.



tellectus qui est prior omni decreto libero, sed est actus ille intellectus qui supponit decretum voluntatis & illud cognoscit intimatque quid velit Deus fieri vel omitri à creaturis rationalibus.

**Existencia aeterna legis.** Prima pars asserens existentiam aeternae illius legis in Deo probatur à S. Thoma q. 91. art. 1. & questione 93 tota, & sanè probatione vix eget cum naturali lumine notum sit dari principem eam legem, & ultimam mentem omnia ratione iubentis aut vetantis Dei, ut loquitur Tullius l. 2. de legibus, fulque legem eam exponit Plato in Timaeo, & dialogo 10. de legibus. Probari autem primò potest, quia lex omnis participata cuiusmodi est omnis creata lex fundatur necessario in lege per essentiam, quae non potest esse nisi aeterna, ergo datur lex aeterna. Deinde Deus perfectissimam habet providentiam per quam creaturas rationales omnes in proprium deducit finem beatitudinis, sed hoc non efficit nisi mediâ lege, quae prohibet actus malos qui avertunt à fine iubet autem bonos qui conducunt ad finem, ergo datur vniuersalissima lex à Deo lata, & scripta intra ipsum Deum. Denique si nullâ Dei lege vetarentur ea quae mala sunt, nulla in peccatis esset offensa Dei, sed sola malitia moralis, peccatum enim non offendit Deum nisi quia eius legi repugnat.

**Quid non sit.** Secunda pars explicat quid non sit lex illa aeterna: Primò enim negauit illam esse formaliter decretum diuinæ voluntatis, probaturque ex communi acceptione legis, quam appellant omnes, & definiunt, rationem, opinionem, veritatis operationem, rectam rationem in iubendo, & vetando: Augustinus sanè legem aeternam appellat, *summam rationem cui semper obtemperandum est, & incommutabilem veritatem, quae lex omnium artium recte dicitur, & ars omnipotentis Artificis*: S. Thom. loco citato vocat eam diuinæ mentis conceptum quatenus ordinatur ad gubernationem rerum ab eo progenitarum: Boetius perpetuam rationem, quae mundum gubernat. A priori ratio esse potest quia lex imperium est, quem esse actum intellectus non voluntatis constabit ex dicendis. Imò lex aeterna pars est aliqua Providentiae, quae spectat ad intellectum non ad voluntatem. Secundò, negabam aeternam hanc legem esse actum intellectus priorem decreto voluntatis diuinæ, ratio est, quia lex est actus potestatis, & iurisdictionis ac verum imperium, sed omnis actus iurisdictionis supponit voluntatem superioris; nemo enim imperat nisi volendo: ergo ille actus cognitionis diuinæ, quo dicitur, quid sit conueniens aut disconueniens naturæ rationali, est quidem recta ratio, & dictamen practicum, potestque tum ipsi Deo, tum creaturis ostendere id quod decet ab ipsis fieri vel omitri, sed rationem legis non habet, donec voluntas accedat iubentis Dei supremi Domini.

**Quid sit.** Tertia pars veram explicat quidditatem huius legis, est enim actus intellectus duplex, alter cognoscit quid sit conueniens, aut disconueniens naturæ rationali pertinetque ad scientiam simplicem, & est recta ratio, alter cognoscit decretum voluntatis intimatque illud creaturis, & appellatur etiam in nobis propriè imperium: prior quidem ille actus prior est decreto voluntatis & sic non est lex, sed est tamen etiam posterior propterea simul iungitur cum actu illo posteriori, & cum eo præsupponit voluntatem aliquid decernentem. Probat autem primò à pari, quia in nobis imperium actus est ille præsupponens voluntatem superioris, lex autem imperium est simul & recta ratio. Deinde nomen (legis) impositum est ad significandum signum illud quod voluntas superioris ostenditur, nam sicut lex externa est signum externum manifestatum huius voluntatis, sic lex in-

terna est signum illud internum à quo proximè oriri potest signum externum, idest actus ille intellectus Principis, quo cognoscit, & intimat suam voluntatem. Neque dicas esse promulgationem legis non autem legem, quia si posset innoscere creaturæ actus voluntatis diuinæ, teneretur illi obedire, quamuis non sequeretur vllus actus intellectus. Resp. enim actum illum, quem imperium vocabam, non esse promulgationem legis, quamuis sit promulgatio voluntatis diuinæ, quæ promulgatio voluntatis, lex est. Quod si posset decretum diuinæ voluntatis creaturæ innoscere absque vllò actu voluntatis sequente, obligaremur facere id quod sciremus velle Deum, sed nulla tamen daretur lex formalis sed fundamentalis duntaxat, quæ voluntas est superioris.

**Proprietates aeternae legis.** Dico tertio, proprietates aeternae legis commodè numerari possunt quatuor. Primò enim aeterna est, immutabilis & indispensabilis. Secundò primaria est & fundamentum ac origo legum omnium quæ ab ipsa oriuntur tanquam radij à sole. Tertio est vniuersalissima tum ratione personarum, tum ratione rerum, tum ratione actuum, tum ratione temporum, & locorum. Quarto est sanctissima, & iustissima. Quæ omnia ut vides longum esset persequi, sed indicare tamen inutile non erit.

**Aeternitas eius legis.** Prima ergo proprietas sit legis huius aeternitas, est enim coæua aeterno Deo, scripta in eius mente non atramento, sed radijs sapientiæ increatae, primum enim, ut dixi, est recta ratio & idea omnium eorum quæ conuenit fieri à natura rationali, deinde cognitio decreti voluntatis iubentis ut illud & illud ab ea fiat, hæc autem duo aeterna sunt, immutabilia indispensabilia. Deinde lex illa pars est Providentiæ cuius proprium est dirigere creaturas rationales in finem iubendo, vetando, illuminando, dando media necessaria, unde patet quod providentia etiam prope spectat creaturas rationales, multò latius patet quàm lex quæ solum pars est Providentiæ.

**Origo est omnium legum.** Secunda proprietas legis huius est quòd sit idea, fundamentum, & principium, legum omnium tum ciuillium tum sacrarum, continet videlicet illa & fundat totum ius canonicum & ciuile, posituum & naturale, tamen propriè loquendo solum ius naturale habet fundamentum in illa aeterna lege, unde sola lex naturalis non habuit opus nouo legislatore: alia verò leges tamen fundantur in recta ratione increata, in ea tamen non fundantur absolute sed tantum ex suppositione quod illæ à legislatoribus fuerint sanctae, alioqui obligassent antequam essent leges.

**Vniuersalitas ratione personarum.** Tertia proprietas legis huius est vniuersalitas. Primò tum ratione personarum quia nulla creatura rationalis est possibilis, quæ non illi subijciatur ubi primum habuerit existentiam, omnes enim comprehendit in quos legislator Deus habere potest iurisdictionem, eas igitur omnes obligat. Ipsum autem Deum non obligat, neque respectu Dei lex vocari potest, quia lex est actus superioritatis, & iurisdictionis, Deus autem non est superior se ipso, neque imperare sibi potest, ergo recta ratio diuina quæ cognoscit quid ipse facere decreuerit non potest vocari lex. Neque dicas Deus propterea non mentitur, quia scit quod mentiri est malum, ergo recta ratio præluet diuinæ Voluntati & est vera lex. Deinde si Deus postquam decreuit aliquid facere, illud non faceret operaretur inordinate, ergo voluntas Dei, etiam respectu Dei est vera lex. Adde quod dici solet quod Deus de lege ordinaria non potest aliqua facere, ergo Deus aliquid sibi præscribit legem. Respondeo verum quidem esse quod recta ratio diuina dirigit voluntatem Dei, sed dici tamen non potest lex defectu superioritatis, & distinctionis, recta enim ratio & voluntas in Deo



vnum sunt. Si Deus postquam decreuit aliquid facere, illud non faceret, operaretur inordinatè, non tamen contra legem, sed faceret id quod implicat ex natura rei, haberet enim decreta contradictoria, & voluntatem mutabilem, inordinatio ergo illa non oriretur ex repugnàtia cum lege, sed ex intrinseca essentia naturæ diuinæ. Deinde creaturas irrationales lex aeterna non comprehendit, cum illæ capaces non sint præcepti. Vnde ordo existens in mente Dei quo dirigit omnia in suos fines lex non potest dici nisi metaphoricè, tamen si appellatur aliquando sic in scripturis, sicut subiectio creaturarum irrationalem ad Deum appellatur interdum obedientia, cum sit potius naturalis necessitas.

Ratione  
rerum.

Deinde vniuersalis ista lex est ratione rerum quas præcipit, aut vetat, cadunt enim sub eam actus omnes qui à creatura rationali elici possunt, siue illi sint ita boni & excellentes vt non imperentur, sed tantum consulantur, quia illi omnes licet secundum substantiam neque præcipiantur, neque prohibeantur, modus tamen cum quo faciendi sunt, ex suppositione quod fiant semper præcipitur, nam actus indifferentes dirigi debent ad bonum finem, & opera supererogationis quasdam exigunt circumstantias sine quibus fieri non debent.

Denique vniuersalitas etiam legis huius extenditur ad omnes actus ad quos lex aliqua extendi potest, imperat enim, prohibet, permittit, penas sancit, præmia dispensat: neque temporibus finitur, in quibus obliget, cum nulla vnquam vetustate temporum abrogari queat. Neque locis clauditur extra quæ non vigeat, Valet enim vbique gentium in omnibus terris Iura dicere, & tribunal eius totus orbis est, imò tam latè patet quam ipse Deus.

Sanctitas.

Quarta denique legis huius proprietas Iustitia est & Sanctitas, *Lex enim Domini immaculata conuertens animas, testimonium Domini fidele sapientiam præstans paruulis, Iustitia Domini recte lætificantes corda.* Quia videlicet lata est à Legislatore Sancto, scripta in essentia Dei sancta, in finem sanctissimum, imò totius sanctitatis matrix, exemplar, & principium.

Solutio  
dubitatio-  
num.

Ad primam Resp. legem illam formaliter sumptam æternam esse, quia omnia quæ formaliter constituunt illam ex parte Dei sunt æterna, etiam si nullus ab æterno fuerit à quo promulgaretur, vel quem illa obligaret, quia illa requiruntur tantum ex parte creaturarum quas lex illa obligat, non autem ex parte Dei, cuius actus cum sit immutabilis, potest ante promulgationem habere veram rationem legis, quod non possunt habere creatæ leges, quia creaturarum voluntas mutari potest.

Ad secundam Resp. legem æternam esse actum Dei omnino liberum, potuit videlicet Deus legem non ferre de Mendacio vitando, tunc autem Mendacium offensum Dei non fuisset sed malitiam habuisset moralem, atque ita illud nunquam esse potest licitum, etiam Ethnico, vel ignoranti Deum, vel nescienti legem hanc de vitando Mendacio fuisse à Deo latam.

Ad tertiam constat ex dictis legem istam spectare partim ad scientiam simplicem, partim ad scientiam visionis, scientia enim simplex solitariè sumpta præcedit decretum: sumpta verò simul cum cognitione decreti sequitur decretum. Scientia quoque visionis si sola sit, speculatiua est, si sumatur cum scientia illa simplici quæ dicitur quid sit faciendum, practica est, intimat enim decretum voluntatis. Deinde ad id quod additur, idèd teneor aliquid facere quia Deus vult me facere, distingui debet illud (idèd) si enim significet causam immediatè obligantem negari debet, si autem significet causam primariam mediatè ac fundamentaliter obligantem, debet concedi, sed ex eo sequitur voluntatem principis esse causam legis, sed non ipsam

legem, quæ tamen duæ sæpè confunduntur, quia totus legis vigor oritur ex ipsa voluntate Principis, quæ non est ordinatio, sed causa ordinationis.

## S. II.

*Quid sit recta Ratio creata, & lex naturalis.*

Consideratà intra ipsum Deum recta ratione, ac primarià lege omnium legum fonte, non erit difficile conspiciere vtramque veluti transcriptam in creatura rationali, cuius in mente nunc inspicio veluti scriptam rationem rectam, & legem illam quæ dicitur naturalis veluti exempla magnæ illius rationis, & legis.

Ratio autem dubitandi primò est, quia recta ratio definitur à Philosopho 6. *Ethicorum cap. 2.* ea quæ conformis est appetitui recto, in hac autè definitione verus est circulus, quia rectus appetitus dicitur is qui conformis est rectæ rationi, seu qui appetit id quod est appetendum secundum rectam rationem, ergo definitur appetitum rectum per rationem, rectam, & rectam rationem definit per appetitum rectum. Sed neque definiri potest recta ratio illa quæ iudicat bonum id quod est verè bonum, quia cum operamur ex conscientia inuincibiliter erronea, operamur ex recta ratione, quæ tamen iudicat bonum, id quod est verè malum.

Secundò, lex naturalis non potest esse ipsa recta ratio in actu secundo, sed est actus aliquis primus, alioqui si dormirent omnes homines, vel certè aliò traheretur eorum consideratio, nulla esset in mundo lex naturalis, hoc autem absurdum est, ergo lex illa naturalis non est iudicium rationis, sed natura rationalis idonea ex se ad sic iudicandum. Confirmatur quia, plures alioqui essent leges naturales, tot nimirum quot sunt in hominibus varia iudicia.

Tertiò, quædam actiones ita sunt ex sua natura intrinsecè malæ, vt non pendeant à iudicio rationis, vel à prohibitione, suas enim habent naturas, & essentias immutabiles, quæ non pendent ab extrinsecis vllis causis, v. gr. mentiri non idèd est malum quia est prohibitum, sed idèd est prohibitum, quia est malum, quemadmodum frigus ex sua natura est malum igni, non quia iudicatur malum.

Dico primò, recta ratio practica benè definitur iudicium intellectus quo post diligentem inquisitionem proponitur aliquid vt conueniens aut disconueniens naturæ vtenti discursu & libertate.

Ratio est, quia illa definitio conuenit omni conscientie etià erronea, modo illa sit inuincibilis, quia illa semper proponit aliquid vt conueniens aut disconueniens prudenter id est post sufficientem inquisitionem, alioqui non est recta ratio. Deinde nullus in ea definitione circulus committitur, aut infinitus progressus, quia cum dico rectam rationem: *Esse iudicium quo proponitur aliquid vt conueniens naturæ rationali*, non idem est ac si dicas iudicium quod iudicatur conueniens id quod iudicatur conueniens, quod vitiosum esset, sed recta ratio includit in sui definitione obiectum rectæ rationis, est enim iudicium quo proponitur id quod ipsi obiectiue apparet conueniens post diligentem inquisitionem.

Dices, recta ratio non proponit semper id quod est reuerà conueniens, sed proponit id quod apparet & videtur conueniens, sed apparere ac videri conueniens est iudicari conueniens, ergo recta ratio illa est, quæ iudicat conueniens, id quod iudicat conueniens, sicque semper recta ratio includitur in definitione rectæ rationis, & cognoscit semper obiectum suum vt cognitum, reflectiturque supra se ipsam, quod vitiosum est.

Resp.

Triplicis  
dubitatio.

Recta ratio  
quid sit



Resp. dixisse me quod in definitione rectæ rationis non includitur recta ratio formalis, sed recta ratio obiectiua, id est obiectum rectæ rationis: nego enim illam minorem, apparere ac videri conueniens, est iudicari conueniens, significat enim duntaxat, id quod obicitur iudicio rationis, nihil autem est incommodi definire rectam rationem in ordine ad obiectum suum.

Conclusio  
de lege na-  
turali.

Dico secundò, datur in creaturis rationalibus lex aliqua naturalis veram & propriam habens rationem legis, quæ nec est natura ipsa rationalis, neque omnino idem ac recta ratio, sed est iudicium illud rationis rectæ quo naturaliter cognoscuntur ea quæ à Deo prohibita sunt vt disconuenientia naturæ rationali, vel quæ sunt præcepta vt eidem naturæ conuenientia.

Eius exi-  
stentia.

Prima pars asserens dari legem aliquam naturalem id est scriptam cum natura in mente hominis vt tabulâ, quâ cognoscit vnusquisque sine Legislatoris aut Doctoris villius voce, quod honestum est aut turpe, apud omnes est indubitata; colligitur enim aperte ex Romanorum 2. *Gentes quæ legem non habent naturaliter quæ legis sunt faciunt, ceteri modi legem non habentes, ipsi sunt sibi lex ostendentes opus legis scriptum in cordibus suis*, quibus verbis legem naturalem aptissime describit. Deinde Patres frequentem illius mentionem faciunt Tertullianus lib. de Corona militis, in publico mundi est in naturalibus tabulis scripta lex ad quas prouocat Apostolus, quis enim nescit legem naturalem, & naturam legalem? constans est sempiterna est, & diffusa in omnes lex ista, quâ neque per senatum solui possunt, neque derogari ex hac aliquid licet, neque erit alia Roma, alia Athenis, alia nunc, alia posthac. Facundus Harmianensis: *Lex vero naturalis* (inquit) *vna & tota in hominis mente desixa, multo fortior inuenitur, quam ea quæ habetur in literis*. Cassiodorus lib. de anima vocat lumen substantiale quod nobis inesse sentimus, quod respicit sine sole, & videt sine vllo extrinseco lumine. *Ite ipsi in vestra penetralia mentis, & intus incisos apices & scripta volumina mentis, inspicite, & natam vobiscum agnoscite legem*. A priori ratio est quia quædam intrinsecè mala sunt, etiam si nulla lege prohiberentur, sunt enim prohibita quia mala: quædam verò sunt mala, quia prohibita, ergo lege naturali quædam prohibentur non autem alia.

Quod verò illa veram habeat legis rationem, id est quod iudicet voluntatem alicuius superioris prohibentis & præcipientis contra Victoriam, Cordubam & Almainum, probatur quia, omne peccatum repugnat legi, & iustè à Deo punitur, *Vbi enim non est lex nec prauaricatio*, vnde Augustinus lib. 2. de peccatorum meritis, *Neque peccatum erit, (inquit) si quod erit, si non diuinius inbeatur vt non sit*, sed quod est contra legem naturalem, est verè peccatum, & iustè punitur à Deo ergo lex naturalis est vera lex, quæ non tantùm iudicat quid sit bonum, sed etiam quod sit vitandum.

Natura  
rationalis  
non est lex  
naturalis.

Secunda pars explicat quid non sit lex naturalis, Primò enim quod non sit natura ipsa rationalis contra Vasquem disp. 150. cap. 3. Probatur quia sequeretur Deum æquè habere impositam sibi legem naturalem, sicut eam habent homines, Dei enim naturæ mendacium æquè repugnat, ac naturæ humanæ. Deinde nulla esse lex potest quæ non sit Præceptum superioris, non potest autem natura rationalis dici Præceptum superioris, Deus enim author non diceretur illius legis, quamuis esset author existentie hominum, quia lex naturæ non indicaret Deum vt præcipientem aut prohibentem. Denique licet natura rationalis sit primaria regula, (vt dixi) totius moralitatis; non est tamen propterea lex naturalis, quia regula est id quod dirigit, lex autem illud est, quod præcipit nomine, superioris, potest natura rationalis dirigere voluntatem suam, sed non potest sibi præcipere vt superior,

Secundò, recta ratio sumpta secundum totam suam latitudinem non est lex naturalis quia recta ratio vt sic cognoscit duntaxat quod aliquid bonum sit aut malum naturæ rationali, lex autem iudicat quid sit bonum, vt præceptum à superiore, quid malum vt ab eo prohibitum.

Non recta  
ratio latif-  
simè sum-  
pta.

Tertia pars explicat quid sit lex naturalis, est enim vel ipsamet recta ratio creata prout intimans legem æternam: vel melius est ipsa lex æterna prout intimata, & promulgata per rectam rationem creatam, adeò vt sit veluti transcriptio æternæ legis in nobis: Probatur qui scriptura legem illam appellat *Signatum super nos lumen vultus Dei*, radius videlicet quidam est Iudicij practici diuini, & legis illius quæ scripta est intra ipsum Deum, in quo videmus ea quæ Deus videt esse conuenientia, & quæ fieri vult à nobis. Idem significant sæpè Patres Tertullianus lib. 5. contra Marcionem cap. 11. legem hanc appellat: *Lumen persona Dei*, quasi dicat illam esse cognitionem illam eandem, quæ in Deo est præcipientem aliquid aut veritate: Augustinus quæst. 53. ex 83. *Ex hac* (inquit) *ineffabili atque sublimi rerum administratione quæ fit per diuinam providentiam transcripta est lex naturalis in animum rationalem*. Vnde S. Thomas quæst. 91. art. 2. legem naturalem definit *participationem legis æternæ animum rationalem*, appellatque postea illam *impressionem diuini luminis*, quæ sine dubio nihil aliud esse potest quàm vis naturalis cognoscendi, quid sit bonum tanquam conueniens naturæ rationali & à Deo præceptum, & contra quid malum tanquam à Deo veritum. Sicut ergo considerari lex humana potest prout fertur à superiore, & prout scripta est in tabulis quæ non sunt duæ leges, sed vna lex, sic lex naturalis prout à Deo ipso lata est illa æterna lex de qua dixi: prout autem scripta & promulgata, est ipsa cognitio creata quam ex innata vi sua format ratio, dictans aliquid esse à Deo præceptum, aut veritum. Coalescit ergo lex naturalis ex increata lege & creata cognitione illius legis, quæ non sunt leges duæ, sed omnino vnica, vnde nec diuersas obligationes inuehant; loquitur enim lex æterna per rationem naturalem, & legem æternam ratio naturalis promulgat. Sed neque lex naturalis obligat vt aliæ leges, quæ non sunt nisi externa principia, lex verò ista interna est, docens absque extrinseco lumine, vt dixi, nec exarata est in literis sed in mente sculpta, quam internus semper dictat imperator, nimirum vis innata rationis.

Solutio  
trium du-  
bicationum.

Ad primam constat ex prima conclusione rectam rationem sic definiri, vt nullus in eius definitione committatur circulus: recta enim ratio non dicitur cognitio conuenientie cognitæ, sed cognitio proponens prudenter aliquid vt verè conueniens, quamuis non sit necesse vt illud reuerà sit conueniens sed factis sit vt menti obiciatur tanquam conueniens. Cum ergo dicis, recta ratio vel proponit vt conueniens id quod est verè conueniens, vel quod iudicat conueniens, distingui debet, recta ratio proponit aliquid vt conueniens quod iudicatur, prout formaliter iudicatur, nego; prout obiectiue iudicatur, concedo; proponit enim vt bonum, id quod est obiectum Iudicij sui.

Ad secundam Resp. legem naturalem in actu primo esse vim discursiuam, & ipsum hominis intellectum: legem autem naturalem actualem esse iudicium illud rationis quod dictat ea quæ Deus prohibet aut præcipit. Dum homines dormiunt aut distrahuntur, datur lex naturalis in actu primo non in actu secundo, ista quoque in quolibet homine multiplex est, illa verò vna.

Ad tertiam Resp. actus malos prout mali sunt moraliter non pendere à iudicio rationis, & prohibitione, sed



fed propt sunt offensa Dei pendere omnino à prohibitione Dei vt ex dictis patet. Dices non apparere igitur quomodo ius naturale differat à iure positiuo diuino, cum vtrumque pendeat à libero præcepto Dei. Resp. differre quia, quæ verantur iure positiuo nullo modo sunt mala, & disconuenientia naturæ rationali, si non prohibeantur: quæ autem verantur iure naturali, quamuis non prohibeantur semper tamen moraliter erunt mala idè dicuntur à Deo esse prohibita quia sunt mala moraliter.

## §. III.

*Quid & quotuplex sit Conscientia.*

**P**ropter hanc dictum hætenus est de recta ratione, ac lege naturali, quia recta ratio quatenus æternam legem in publico promulgat lex est naturalis, quatenus autem vnicuique priuatim dicitur in rebus singulis, quid sit agendum aut omittendū dicitur conscientia. Difficultas est enim quid propriè illa sit, vtrum sit in intellectu per modum actus secundi vt docet S. Thomas 1. p. q. 79. art. 13. an verò per modum habitus permanentis vt existimat Scotus qui eam confundit cum synderesi, & habitu Prudentiæ. Durandus putat illam esse aliquid habituale partim in intellectu partim in voluntate: Aureolus illam vtriusque potentiæ actum esse.

Variorum  
Sententia.

Triplex  
dubitatio.

Ratio dubit. primò est quia, si conscientia esset actuale iudicium nunquam posset homo agere contra conscientiam, nunquam enim potest agere contra omne iudicium practicum, quod habet aliqui amaret vt bonum, quod non iudicat nisi malum vel simul iudicaret aliquid esse bonum, & malum.

Secundò, proprium est conscientia remordere, arguere, cruciare, quæ non pertinent ad solum intellectum, remorsus enim tristitia est.

Tertiò, absurdum videtur dicere quod nulla in dormientibus est conscientia: imò si conscientia est actus, ille ingenerat necessariò habitum, est autem difficile dicere qualis habitus ille sit.

Conclusio.

Dico primò, conscientia propriè dicta in solo intellectu residet, neque aliquid est habituale, sed actus quo ratio dicitur quid sit agendum aut fugiendum in aliquo casu particulari.

Est in solo  
intellectu.

Prima pars contra Durandum & Aureolum docet in solo intellectu esse conscientiam, non autem in intellectu simul & voluntate vt illi volunt. Probat autem primum ex Apostolo Roman. 2. vbi ait *conscientiam testimonium reddere* quod sine dubio intellectus est proprium, & c. 1. appellat eam fidem *omne quod non ex fide peccatum est*. Deinde idem colligitur ex Patribus Origenes l. 2. in Epistolam ad Romanos conscientiam appellat *naturalem correctorem, & pedagogum animæ*: Tertullianus c. 6. de corona militis *naturales tabulas ad quas promocat Apostolus, in quibus ille qui deliquit, legit opus suum indeque suffunditur*. Basilius in Prouerbia *naturale indicatorium animæ*. Damascenus l. 2. c. 12. *legem intellectus nostri*, quod eleganter explicat Victor Cartennensis l. de pœnitentia, *conscientia apud quam non moritur omne quod gerimus, nos in factis nostris accusat, & iudicat, cumque non habeat loquendi usum nescit tamen tenere silentium*: Dorotheus doctrina de conscientia dicit eam esse *in homine velut internum solem*. Eleganter Bernardus l. de interiori domo c. 22. *conscientia est cordis scientia*, quæ dupliciter intelligitur, videlicet vel illa quæ se nouit per se, vel illa quæ præter se, alia etiam nouit ex se, cor & se nouit sua conscientia, & multa alia. Quando nouit se, appellatur conscientia, quando nouit alia, vocatur scientia. Denique probatur de nomine ipso *Conscientia* ac ex muneribus eius proprijs testificatur enim, docet, accusat, diri-

git voluntatem quæ omnia spectant ad intellectum.

Secunda pars contra Scotum negat illam esse actum aliquem primum, sed iudicium actuale, probatur quia conscientia dicitur vera, falsa, dubia, quod solius actus secundi est proprium, non autem habitus; deinde solum actuale iudicium proponit voluntati quæ bona vel mala sunt, & solum illud etiam eam dirigit, conscientia verò vtrumque hoc præstat, ergo est actus secundus.

Conscientia igitur est actualis quædam scientia rerum faciendarum aut non faciendarum siue vt ex S. Thoma rectè notat Valentia q. 14. p. 4. significat iudicium quod de actibus nostris habemus, spectat autem illos primò vt præteritos, actus videlicet ille quo speculatiuè cognoscimus quid egerimus, aut non egerimus, sic enim Genes. 43. dicunt fratres Ioseph *non est in conscientia nostra quis posuerit pecuniam in marsupijs nostris* & 2. ad Corinth. 1. *hæc est gloria nostra testimonium conscientia nostra*. Secundò indicat actus eisdem præteritos vtrum boni vel mali sint, sic enim dicitur conscientia redarguere, accusare, remordere, Sapient 17. *præoccupant pessima redarguente conscientia*. Tertiò spectat eisdem actus vt præteritos aut futuros iudicatque practicè quid sit faciendum, vel omittendum propter honestatem aut turpitudinem, & hæc est quæ vocatur propriè conscientia de qua loquimur. Denique conscientia dicitur in particulari quid sit honestum aut turpe hic & nunc, quia est iudicium rationis practicae per ratiocinationem deductum ex Principijs vniuersalibus contentis in synderesi, sic enim appellatur habitus principiorum practitorum: nam sicut omnibus nobis naturaliter inest lumen Principiorum speculabilium, quem dicimus intellectum, sic inest etiam lumen Principiorum practitorum, quæ vocatur synderesis. Hæc enim principia regulæ sunt vniuersales, & per se notæ humanarum actionum, & quædam veluti lumina virtutum immutabilia, quod v. g. iuste viuere oporteat, conscientia verò est iudicium ex huiusmodi principijs deductum.

Dico secundò, rectè conscientia diuiditur in certam, erroneam, probabilem, dubiam, & scrupulosam.

Ratio est, quia iudicium dictans aliquid esse turpe aut honestum, potest esse vel certum, si proponat absque formidine obiectum vt reuerà est in se honestum vel turpe: vel erroneum si proponat determinatè aliquid vt honestum aut turpe quod tale non sit: vel probabile si proponat obiectum honestum aut turpe adhærens determinatè vni parti, sed cum formidine tamen oppositæ partis: vel dubium, si neutri parti adhæreat, sed maneat velut in æquilibrio: vel scrupulosum si sit apprehensio ex leuibus orta coniecturis, quæ iudicium opinatiuum, aut etiam certum alterius partis opinatiue non excludat.

Ad primam Resp. idèd posse hominem agere contra conscientiam, quia quoties peccat duplex habet iudicium practicum, vnum quod proponit voluntati rationes æternas idest honestatem, aut turpitudinem; alterum quod proponit rationes inferiores delectabiles, aut utiles; primum illud conscientia est, cui aduersatur quoties mavult adhærere iudicio practico proponenti bonum sensibile quàm iudicio proponenti bonum honestum.

Ad secundam Resp. remordere propt pertinet ad ipsam conscientiam, esse actum intellectus quia illud nihil est aliud, quàm conscientiam representare voluntati actum malum commissum, ex qua representatione sequitur tristitia in voluntate, remorsus autem non est tristitia sed causa tristitiæ.

Ad tertiam Resp. nullam omnino esse in dormientibus conscientiam, sed tantum potentiã, potest autem

Est actus  
le iudicij.

Varia eius  
mutua.

Quorū  
plex illa  
sit.

Solutio  
dubitatio  
num.



tem dici quod conscientia prodit potius ab habitu innato, quam ab aliquo habitu acquisito: dixi verò illum esse synderesim, id est habitum quo naturaliter cognoscimus prima Principia practica: illi autem habitus quos conscientia producere potest, diuersi sunt pro varietate actuum in quibus consistit.

## QVÆSTIO II.

*De influxu conscientie in bonitatem & malitiam Actuum humanorum.*

Explicatâ vtrâque regulâ quoad existentiam, & quidditatem, sequitur vt dicam de influxu illius in omnes humanos actus, id est quomodo illos reddat bonos aut malos, non potest autem esse difficultas de Regula principali, quæ per se ipsam non concurret vlllo modo; sed solum de instrumentali, & secundaria quæ alteram illam applicat, & proponit, & est (vt dixi) iudicium conscientie quæ sine dubio influit in omnem moralitatem, vel manifestando malitiam aut bonitatem actus, vel obligando ad operandum, vel permittendo operationem: 1. Spectat ad conscientiam in genere: 2. Ad conscientiam certam aut erroneam: 3. Ad conscientiam probabilem aut dubiam: quibus addendum aliquid est de conscientia scrupulosa.

## SECTIO I.

*Vtrum ad omnem Actum bonum aut malum requiratur necessariò Iudicium aliquod Conscientie.*

Tunc requiratur influxus aliquis, & iudicium conscientie ad omnem actum bonum & malum, si nullus esse possit actus moraliter bonus, cui adiunctum non sit iudicium dictans illum esse bonum & honestum, nullus malus cui adiunctum non sit iudicium dictans illum esse malum.

Triplex  
dubitatio.

Ratio autem dubitandi est primò, quia multa sæpè committuntur peccata ex inconsideratione, obliuione, ignorantia vincibili, tunc nullum est iudicium dictans illos actus esse bonos aut malos; sufficit enim vt aliquis voluntariè se applicet ad opus sine vlllo iudicio malitie, ergo sine vlllo influxu conscientie possunt esse actus boni vel mali. Maior nota est, quia tùm in Scripturis tùm ab omnibus Patribus peccata ignorantia damnantur præfertim autem ab Augustino, qui omnem iuris ignorantiam sæpè damnat, quamuis ignorantia facti à peccato excusetur, & possit esse inuincibilis: prior autem ignorantia non excusatur, quia teneris scire illud ius.

Secundò multi sæpè peccant sine conscientie remorsu, vt sæpè testatur Scriptura, vel propter peccandi consuetudinem, propter quam excæcati, obstinati, obdurati sunt: vel propter stuporem mentis, sicut multi sæpè rustici, qui discernere rationes illas æternas omnino nesciunt, neque illas vnquam considerant: vel denique propter Passionem quâ rapiuntur, & præoccupantur.

Tertiò, si obiectum intrinsecè ac essentialiter malum sit, specificabit voluntatem, & efficiet illam malam quamuis absit cognitio.

Prima  
regula.

Dico primò, in materia conscientie prima & indubitata regula est, quòd nullus vnquam actus potest esse bonus, aut malus nisi conscientia, & ratio superior cognoscat & dictet illum esse bonum, aut malum, vel certè periculofum. Ita vnanimiter docent primùm Ethnici omnes Philosophi cum Aristotele, 2. *Ethico- rum, cap. 4.* quos lumen ipsam naturæ docet, ita etiam Catholici omnes Theologi cum S. Thoma quos ratio, authoritas Patrum, & Scripturæ conuincit nihil esse honestum, aut turpe sine cognitione honestatis aut

Tom. I.

turpitudinis: vt meritò rideas nouos dogmatistas qui fingunt ignorantiam (vt aiunt) iuris non excusare à peccato, contra quos.

Ratio S. Thom. *art. 3.* clara est & conuincens, quia ex naturæ lumine notum est neminem benè aut malè agere nisi velit, quod Augustinus lib. de duabus animabus c. 11. ait: *A Pastoribus cantari in montibus, à Poëtis in theatris, ab indoctis in circulis, à Doctis in Bibliothecis, à Magistris in scholis, à Pontificibus in Templis, à genere humano, in Orbe terrarum:* Sed bonum, & malum voluntaria esse nequeunt si non cognoscantur, voluntas enim non fertur in incognitum, & hæc ratio est ob quam neque pueris, neque amentibus, neque brutis animantibus vllum tribui potest peccatum, quia scilicet notitiam non habent honestatis aut turpitudinis, ergo ad omnem actum bonum aut malum requiritur cognitio bonitatis & malitie. Sed hoc ostendetur postea plenius cum probabitur per ignorantiam inuincibilem excusari peccatum, quia per illam tollitur voluntarium.

Secunda  
regula.

Dico secundò, altera in materia conscientie regula est vt aliquis actus moraliter bonus & honestus sit, requiritur iudiciū practice moraliter certū: vt sit malus sufficit cognitio dubia, vel suspicio quædā illius.

Antequam probetur, pars vtrâque regulæ obseruandum est conscientiam dupliciter esse posse certam. Primò speculatiuè, secundò practice: speculatiuè certa est illa cui non potest subesse falsum: practice certa illa, cui falsum quidem potest subesse, sed communis tamen in eo est adhibita diligentia, qualem vulgò in negotiis adhibent sapientes. Vnde rectè notant Corduba lib. 3. *qq. quæst. 5.* Sanches lib. 2. de *Matrimonio disp. 41. num. 8.* sæpè contingere vt conscientia practice vera sit & speculatiuè falsa & contra, verbi gratiâ, possum iudicare quod Pauperi qui apparet extremè indigens dari ex obligatione debeat Eleemosyna, quod est practice verum, speculatiuè autem falsum. Sic enim omnis conscientia inuincibiliter erronea, speculatiuè solum erronea est, practice autem ac simpliciter est vera, cum solum iudicium speculatiuè antecedens sit falsum. Similiter speculatiuè potest esse dubia conscientia quæ practice certa erit & contra, vt cum quis dubius est, vtrum emiserit votum, certò tamen iudicat sibi esse licitum illud non implere. Denique rectè stare potest cum iudicio speculatiuè certo, de aliqua veritate, iudicium oppositum etiam certum, vt cum quis iudicans audiendam sibi esse Missam in die festo, iudicat tamen se propter infirmitatem non obligari: quæ tamen iudicia non sunt propriè opposita, quia vniuersale illud iudicium non includit casum in quo infirmus homo teneatur audire Sacrum; est autem in primis notandum quod iudicium speculatiuum non est illud quod sequi tenemur, sed iudicium practicum & particulare. His positis.

Conscien-  
tia certa  
speculatiuè  
vel practi-  
cè.

Prima pars regulæ manifesta est quia si requireretur ad honestatem actus iudicium speculatiue certum, cui subesse non possit falsum vix vllus vnquam rectè posset operari quia huiusmodi certitudo ferè semper est impossibilis: requiritur ergo ad honestam operationem iudicium practice certum ac moraliter, cui potest quidem subesse falsum, sed adhibita tamen est diligentia qualem communiter sapientes in suis negotiis adhibere solent; tenetur enim quilibet vitare peccandi periculum quantum potest, atqui si practice non sit certus se malè non operari, sed dubitet vtrum malè operetur an non, exponit se periculo malè operandi, ergo malè operatur. Nemo enim in suis negotiis operatur prudenter nisi moralem adhibeat diligentiam, ergo neque benè moraliter operari potest, nisi eandem adhibeat diligentiam.

Prima pars  
regulæ.

S s

Secunda



Secunda  
pars regu-  
læ.

Secunda etiam regula pars est manifesta quia, exponere se voluntarie periculo peccandi est peccare, sed quisquis operatur cum cognitione dubia vel cum suspitione malitiæ exponit se periculo peccandi, ergo ad actum malum sufficit cognitio dubia malitiæ vel suspicio aliqua illius.

Solutio  
difficulta-  
tum.

Ad primam Resp. certum esse quod nullum unquam potest esse peccatum ex inconsideratione vel ignorantia vincibili, cui non sit semper coniuncta cognitio aliqua malitiæ: idem enim ignorantia illa peccatum est quia est voluntaria, ergo cognita est eius malitia, verbi gratia omittis sacrum in die festo ex ignorantia vincibili, oportet ut ignorantiam illam volueris, atque adeo ut illam cognoueris; omnis enim ignorantia culpabilis (ut constabit ex sequenti disputatione) vel est affectata, & sic est directe volita; vel est crassa, quia sufficiens diligentia in ea expellenda non est adhibita, & sic negligentia illa cognita est & volita, nulla ergo ignorantia culpabilis est, quam non aliqua præcedat cognitio malitiæ, illamque siue iuris sit, siue facti Scriptura damnat & Augustinus: aliam omnem quæ inuincibilis est siue iuris sit, siue sit facti, nemo unquam damnare potuit nisi lumini rationis naturalis repugnet. Quæro enim à nouis dogmatistis quare ignorantia facti sit inculpabilis quando nulla ei præluxit cognitio? respondebunt quia deficiente cognitione non est voluntaria, unde in isto, sed ignorantia esse iuris non est voluntaria si ei defuerit cognitio, ergo ignorantia esse iuris peccatum non est, si ei defuerit cognitio. Sed reponunt aduersarij, teneris scire hoc ius, peccas ergo quando habes ignorantiam iuris. In isto ego vicissim, teneris etiam scire hoc factum, v. gr. esse hodie diem veneris neque licere comedere carnes, peccas ergo quando habes ignorantiam facti, sicut ergo dices teneor scire hoc factum quando possum scire, ac cogito me teneri, sic dicam & ego teneor scire hoc ius, si possum illud scire, cogitemque me teneri.

Ad secundam Resp. quod in omni remorsu conscientie reperiuntur duo, cognitio scilicet intellectus, & tristitia voluntatis, multi ex assuetudine peccandi, peccant sine remorsu propterea significat tristitiam voluntatis, non propterea significat cognitionem malitiæ, sine qua nemo excæcatus aut induratus peccat, unde dicitur de illis quod *Videntes non vident intelligentes non intelligunt*, quia scilicet cognoscunt quidem mala quæ faciunt, sed non penetrant tamen quanta mala sint, quæ propterea incurrunt. Rustici quoque propter stuporem mentis explicare nesciunt, neque distincte definire bonitatem aut malitiam suorum actuum, sed sufficiens tamen lumen habent ad cognoscendum si bene agant aut male.

Ad tertiam Resp. nunquam actum voluntatis specificari ab obiecto bono, vel malo nisi mediâ cognitione intellectus, unde quantumcunque malum in se ipso sit obiectum quod voluntas amplectitur, nunquam tamen refundet malitiam, si non cognoscatur ut malum.

## §. II.

## Corollaria moralia pro Praxi.

Motus primi.

Primum sit, motus primò primos appetitus: id est eos qui omnem aduertentiam præcedunt in quacunque materia reperiuntur mortali, aut veniali, nunquam esse peccata etiam venialia: sed neque subitò quosdam & inopinatos motus voluntatis circa obiecta spiritualia, quales sunt motus infidelitatis & blasphemie, ut rectè notant Angelus cap. 6. moralium, Vasques disp. 106. cap. 1. quia ubicunque deest cognitio malitiæ, ibi etiam deest necessarîo peccatum, in

omnibus illis motibus utriusque appetitus deest aduertentia, ut suppono, ergo deest etiam malitia. Itaque qui subito commotus ira percuteret alium, aut iuraret antequam cogitasset illud esse malum, ille non peccaret.

Secundum est, qui distinetur etiam diuturno tempore cogitatione aliqua, vel affectu rei per se malæ, cuius malitiam nullo modo aduertit, ille non peccat: sicut neque ille qui comederet in die ieiunij carnes, non cogitans actu se facere contra Præceptum, quantumvis antea sciisset esse diem ieiunij.

Tertium est, sicut non est vllum peccatum quando nulla est aduertentia malitiæ, sic nunquam est peccatum mortale, quando non aduertitur grauitas malitiæ, aut periculum eius, potest tamè esse graue peccatum, & mortale, quamuis non aduertatur esse peccatum mortale, quia quod graue peccatum sit mortale, non est nisi pœna, sed non est necesse ut pœna voluntaria sit & cognita, non est ergo necesse ad peccatum mortale ut cognoscatur illud esse mortale, alioqui pauci omnino infideles mortaliter peccarent: sufficit ergo cognitio saltem confusa grauitatis huius malitiæ quâ deficiente nunquam erit graue peccatum. Occidit v. g. aliquis hominem cogitans quidem illud esse malum, sed non aduertens illud esse nisi leue malum, ille grauius non peccat, quia sola est cognitio quæ voluntati applicat malitiam aut grauitatem eius non refunditur ergo malitia nisi secundum mensuram cognitionis.

Quartum est, si quis committat adulterium aut homicidium aduertens quidem malitiam & grauitatem eorum, sed imperfectissimè tamen, & leuissimè, ille quantumvis grauissima sit materia, non peccat tamen nisi leuiter. Ratio est quia sicut ad peccatum requiritur cognitio malitiæ, sic ad graue peccatum requiritur plena & clara cognitio & consideratio illius. Quid autem requiratur ad cognitionem illam malitiæ plenam & perfectam, dicitur in tractatu de peccatis, nunc tantum obseruo cum Caietano in summa illam cognitionem dici plenam quam habere solet homo plene à somno excitatus, & sanæ mentis; illam autem dici semiplenam quæ non magis aduertit malitiam operis, quàm semidormientes & semiebrii aduertunt malitiam pollutionis quàm patiuntur; hanc enim certum est ad mortale peccatum non sufficere.

Hoc iudicium ita imperfectum contingere sæpè potest in homine sanæ mentis & non dormiente ut rectè docet Nauarrus in Enchiridio, vel ob passionem aliquam inuoluntariam & vehementem, cuius violentia iudicium obtenebret, & distrahat aliòque abripiat, vel ob stuporem aliquem mentis qualem in rusticis sæpè deprehendimus, vel propter attentionem alterius alicuius rei cogitationem, quâ fiat ut homo licet non stupidus vigilet, leuissimè tamen aduertat malum alterius cogitationis quod in se ipsis experientur viri etiam timorati, qui post aliquam temporis morulam perfectè aduertentes malitiam operis statim coniciunt se nunquam consensuros fuisse cogitationi, si æquè atque tunc aduertissent, abiiciuntque omnem huiusmodi cogitationem, quasi tunc à somno excitarentur.

Quintum est, si quis occidat hominem plene quidem aduertens malitiam homicidij sed non cogitans eius circumstantias, v. g. non cogitans illum esse clericum, ille purum committit homicidium, sed non incidit in sacrilegium: si furetur alienum quod nesciat esse sacrum, furatur sed non est sacrilegus: qui fornicatur cum muliere quam nescit esse coniugatam, neque dubitat, fornicator est non adulter & sic de cæteris.

Sextum est, si quis causam ponit voluntariè ac libere alicuius peccati cuius non aduertit malitiam quando

Affectus  
siue aduer-  
tentia.Nullam est  
siue aduer-  
tentia pec-  
catum.Plena ad-  
uertentia.Aduertentia  
circumstan-  
tiarum.Ponere  
causam vo-  
luntariè.



quando illud committit, is peccauit quidem quando liberè posuit illam causam cuius effectum præuidebat: non peccat autem quando sine aduertentia morali ponit illum effectum: modo tamen illa intentio non perscueret saltem virtualiter, v. gr. qui liberè inebriatur sciens se hominem interfectorum, peccat etiam homicidio quando inebriatur, non autem quando actu interficit hominem. Quod contra Vasquem in tractatu de peccatis, probandum erit ex eodem principio, quod in primis necessarium est ad omne omnino peccatum diiudicandum.

**Instantia.** Instabis, si quis in genere tantum cogitet se facere malè, non consideret autem speciem huius mali, v. g. dum committit furtum, quæritur quale peccatum committat; imò si cogitet se malè facere, nullo autem modo cogitet, se peccare grauiter aut leuiter, ille committitne peccatum graue, aut leue.

Respondeo vtrumque illum casum esse in praxi moraliter impossibilem, qui enim furatur non apprehendit duntaxat malitiam in genere, sed malitiam in tali actu & saltem confusè apprehendit illam vt grauem. Posito tamen quod vtrumque illud posset fieri.

**Prior casus.** Ad primum casum Resp. quod si quis in genere duntaxat cogitet malitiam, peccatum erit in ea specie in qua esset peccatum illud, quo vellet aliquis in genere malè facere, quod esse in certa specie probandum inferius erit, ita Sanchez lib. 1. *moralis operis cap. 11. num. 5.* Azor, Sayrus, Valentia.

**Posterior casus.** Posterior casus obscurior est, nam Vasques *disp. 59. cap. 3.* & Sanchez *num. 6.* putant distinctione vtendum esse, si enim conscientia dicitur, esse illicitum in aliqua specie id quod fit, esse peccatum mortale, si malitia sit mortalis: veniale si non sit nisi venialis: si autem proponat confusè vt peccatum id quod fit non determinatà materià peculiari, tunc aiunt illud esse semper peccatum mortale, quia tunc ille seipsum exponit periculo grauiter peccandi. Alij vt Castro *disp. 1. part. 3.* Ioannes Sanches, Bonacina putant illud esse semper mortale ob eandem causam. Ego cum Valentia *q. 14. p. 4. Salas tract. 8. disp. unica sect. 3.* Nauarro, Lopez & alijs existimo illud fore semper veniale peccatum, quoties malitia cogitabitur solum in genere, non cogitando de mortali, aut veniali, nec de periculo mortalis. Ratio est quia, peccatum nunquam potest esse maius, quam dicitur à conscientia, sed cum cogitur tantum malitia communis peccato mortali & veniali, conscientia non dicitur malitiam maiorem veniali, ergo malitia non potest esse maior veniali, qui autem exponit se periculo peccandi mortaliter, ille non peccat mortaliter nisi aduertat tale periculum.

## SECTIO II.

### De conscientia erronea qua obligat ad operandum.

**Duplex conscientia erronea.** Certum est primò, conscientiam erroneam quæ proponit vt bonum, quod est reuerà malum aliam esse inuincibiliter erroneam, aliam vincibiliter: inuincibiliter erronea dicitur conscientia illa cuius error deponi non potuit, neque debuit, id est quæ ita errori adheret post adhibitam diligentiam, vt non debeat illum deponere, sed potius existimare prudenter se non errare. Vincibiliter erronea illa dicitur cuius error deponi potuit, & debuit, id est quæ imprudenter iudicat, quia si sufficientem adhiberet diligentiam, non erraret. Citius dixeris vincibiliter erroneam illam esse cuius error præuisus aliquo modo & volutus est saltem in causa id est in negligentia quæ illum causauit: inuincibilem illam cuius error neque præuisus neque volutus est.

Tom. I.

Certum est secundò conscientiam dupliciter posse obligare, primò positiuè quando tenemur nos illi conformare, non autem illam deponere: secundò negatiuè quando tenemur nihil facere contra illam, non quidem conformando nos illi, sed tantum illam deponendo. Controuersia igitur est vtrum conscientia errans ita obliget vt peccatum sit ei non obedire, & si peccatum est quale illud & quantum sit.

Ratio dubitandi est primò, quia si conscientia erronea ita obliget, vt peccatum sit illi non obedire, sequitur posse aliquem peccare amando Deum super omnia: potest enim aliquis existimare inuincibiliter esse malum amare Deum super omnia, tunc si amet, ager contra conscientiam erroneam, & peccabit, consequens autem absurdum est, nam amor Dei super omnia expellit quodlibet peccatum.

Secundò, si agere contra conscientiam erroneam est malum, bonum erit illi obedire: v. g. si putes odium Dei & mentiri esse bonum, mentiris cum merito, & laude, consequens est absurdum, quia odium Dei, & mendacium semper habent disconuenientiam cum natura rationali, posito quocunque iudicio intellectus. Deinde bonum est ex integra causa, sed cum mentior, deest aliquid requisitum ad bonitatem saltem ex parte obiecti, ergo non potest mendacium esse bonum.

Tertiò, in tantum duntaxat tenemur sequi conscientiam in quantum illa deriuatur ab æterna Dei lege, sed conscientia quæ dicitur odio habendum esse Deum non potest deriuari ab æterna illa lege, alioqui lex æterna præciperet contradictoria quia præciperet & vetaret odium Dei. Deinde Deus non potest esse author iudicij falsi cum illud sit mendacium, ergo Deus non est author conscientia erroneæ, ergo illa non deriuatur à lege æterna.

Quartò, magis teneor obedire Deo, quam conscientia erroneæ, sed Deus vetat mendacium vt malum: ergo licet conscientia illud non vetet, debeo tamen semper illud non dicere. Deinde præceptum potestatis inferioris non obligat, si aduersetur Præcepto potestatis superioris, v. gr. si Prætor iubeat, quod prohibet princeps, sed ratio errans est potestas inferior quam Deus, ergo non teneor obedire rationi erranti.

Quintò, si conscientia erronea obliget ad operandum poterit aliquis esse ita perplexus vt liber non sit ad vitandum peccatum: nam v. gr. putat aliquando rusticus inuincibiliter esse peccatum non deferere gregem vt in die festo audiat sacrum, & vicissim esse peccatum deferere gregem, neque satis distinguere potest quodnam ex illis Præceptis magis obliget, tunc ille quidquid agat necessariò peccabit. Præterea vincibiliter putet aliquis, sibi esse mentiendum, tunc siue mentiat siue non semper peccabit.

Dico primò, tertià circa conscientiam regula est. Facere contra conscientiam siue vincibiliter siue inuincibiliter erroneam semper est peccatum, eiusdem speciei & grauitatis in qua esse putatur.

Prima pars proponens obligationem obsequendi conscientia erroneæ, certa est apud omnes quam ex varijs Scripturis & Pontificibus & Patribus probant Vasques *disp. 19. cap. 2.* Sanchez lib. 1. *cap. 11.* potest autem efficaciter probari ex Apostolo Roman. 14. *Omne quod non est ex fide peccatum est*, id est omne quod conforme non est iudicio conscientia, vt communiter explicant Patres, & ibidem: *Scio & confido in Domino Iesu, quia nihil commune per ipsum nisi ei qui existimat, quid commune esse, illi commune est.* Deinde ratio sit, semper malum est velle facere malum, lex enim naturalis dicitur malum debere vitari, sed qui agit contra conscientiam errantem vult facere malum, putat enim, v. g. malum esse obedire superiori,

ss 2

&

Conscientia dupliciter obligat.

Quintuplex dubitatio.

Tertia regula.

Tenemur sequi conscientiam erroneam.



& vult obedire ergo peccat. Deinde quidquid iudicatur conueniens naturæ rationali, est illi reuera conueniens, quia bonum naturæ rationalis est sequi iudicium rationis.

Species  
huius pec-  
cati.

Secunda pars explicat speciem peccati huius, probaturque quia, tota huius malitiæ ratio sita in eo est vt sit actus contrarius dictamini rationis errantis, ergo talis est malitia, qualem illam esse dicitur conscientia: obligatio enim non agendi contra conscientiam erroneam per se primò non oritur ex ipsa conscientia errante, sed ex principio naturali dictante vitandum esse malum, & ex Præcepto illius virtutis, contra quam conscientiam dicitur esse illud opus: virtutum enim Præcepta obligant ad vitanda non solum illis aduersa, sed quæ putantur ipsis aduersa, est enim prohibitum à iustitia velle agere contra iustitiam, sed si agas contra conscientiam dictantem aliquid esse contra iustitiam, vis agere contra iustitiam, ergo repugnas Præcepto iustitiam. Eademque ratio probat tantam esse grauitatem huius peccati quanta existimatur esse, quia sine dubio graue malum est, velle facere graue malum.

Dico secundò, conscientia inuincibiliter erronea positiuè obligat, id est non tantum teneor illi non aduersari, sed teneor etiam operari vt illa dicat: conscientia verò vincibiliter erronea non obligat nisi negatiuè, id est teneor quidem illi non aduersari, non teneor autem illi me conformare: sed tantum illam deponere.

Ratio est quia, quoties sufficientem adhibui diligentiam, vt cognoscam, vtrum aliquid sit bonum, non tantum teneor non aduersari conscientia, sed etiam teneor illam sequi, ergo conscientia inuincibiliter errans obligat positiuè. Quoties autem conscientia errat vincibiliter, peccauimus non adhibendo sufficientem diligentiam quâ vitaretur error, ergo teneor tunc illam adhibere ad vitandum eum errorem, hoc est deponere conscientiam erroneam, id est discere id quod reuera bonum est aut malum.

Solutio  
dubitatio-  
num.

Ad primam Resp. esse impossibile vt aliquis putans se peccare amando Deum super omnia, eliciat actum amoris Dei super omnia, nam velle peccare, est velle id quod putatur esse contra Dei voluntatem: possumus igitur in materia aliarum virtutum operari contra conscientiam erroneam, circa materiam charitatis non possumus, quia illa in eo consistit, vt nolis peccare, & ita rectè docet Vasques, *disp.* 59. sub finem.

Ad secundam Resp. concedendo quod agere iuxta conscientiam erroneam est actus virtutis: v. g. si existimes inuincibiliter quod mentiri est actus virtutis ad saluandum amicum, mendacium tuum erit opus misericordiæ: si putes bonum esse hominem occidere qui blasphematur, erit opus religionis illud homicidium. Mendacium & blasphemia essentialiter sunt disconuenientia cum natura rationali si cognoscantur vt reuera talia sunt: si autem existimentur esse illi conuenientia, sunt etiam actu conuenientia. Bonum est ex integra causa vel verà, vel inuincibiliter existimata: hic autem licet obiectum sit malum, putas tamen illud esse bonum, & ita non solum excusaris à culpa, sed etiam benè operaris ita Sanchez l. 1. in *decalogum* c. 11. n. 17. Azor, Salas, Corduba & alij communissimè.

Ad tertiam Resp. legem æternam non vetare mendacium absolute in omni casu, sed tantum quando conscientia certa & vera iudicabit non esse mentiendum: semper enim lex æterna præcipit vt obediatur iudicio conscientia, qui ergo sequitur conscientiam erroneam virtualiter habet duplex iudicium, vnum falsum, quo dicit v. g. mentiendum est, alte-

rum verum, quo dicit sequi oportet iudicium conscientia, vltimum istud deriuatur ab æterna lege. Ad argumentum igitur, respondeo æquiuocationem esse in illa maiori, conscientia in tantum obligat, in quantum deriuatur ab æterna lege: si enim sensus illius sit, in quantum promulgat legem æternam aut benè, aut malè, vera est maior: si verò sensus sit in tantum obligat, in quantum est conformis æternæ legi, secundum se totam, falsa est & neganda. Deus ergo præcipit mendacium, quando habes conscientiam inuincibiliter errantem, vetat illud quando errorem in conscientia non habes. Deus itaque non est author falsi huius iudicij, nec conscientia, vt erronea est, atque ita non deriuatur conscientia errans ab æterna lege, quasi sit illi conformis, sed tantum quatenus illam promulgat.

Ad quartam Resp. neminem obligari ad obediendum Deo, nisi quando, & quatenus dicitur conscientia esse illi obediendum: nihil enim Deus nisi mediâ præcipit conscientia: vnde nec mendacium vetat quando iudicabit conscientia illud non vetari: concedo itaque hanc maiorem, magis teneor obedire Deo quàm conscientia erronea, sed distinguitur illa minor: Deus prohibet mendacium per se immediate, nego: mediâ conscientia dictante prohibitionem concedo. Deinde fateor quod Potestas inferior non obligat, quando aduersatur Potestati superiori: ratio errans est sine dubio inferior potestas, sed nunquam vt dixi repugnat Dei Præcepto.

Ad quintam Resp. duplicem esse perplexitatem, aliam simpliciter & per se dictam, aliam verò per accidens, & secundum quid: perplexitas absoluta est cum quis inuincibiliter iudicat vtrumque membrum contradictionis peccatum esse, neque deponi potest error: v. g. si rusticus in die festo existimet inuincibiliter se peccare omittendo sacrum, vt custodiat gregem, & vicissim se peccare si deserat gregem, neque vllum habeat doctorem à quo doceri possit veritatem, imò neque distinguere satis potest, quodnam peccatum sit grauius: Perplexitas per accidens & secundum quid ea est quæ supponit culpam quæ causa est erroris, id est cum quis culpabiliter existimat vtrumque membrum contradictionis peccatum esse, & potest ac teneor deponere errorem. Fatentur Doctores omnes cum Sancto Thoma *articul.* 6. *ad 3.* posse aliquem culpabiliter, & secundum quid esse perplexum, verbi gratiâ, potest existimare aliquis culpabiliter, se obligari ad furandum vt Pauperi subueniat, & tunc peccabit siue furetur, siue non furetur, non tamen necessario peccabit, quia poterit deponere errorem qui est ipsi voluntarius: imò si de illo deponendo non cogitet, non tamen necessitabitur peccare, quia illa erit solum necessitas consequens quæ non tollit libertatem: si tamen omnino tunc vellet, neque posset deponere conscientiam erroneam, peniteretque illum ignorantia huius culpabilis, tunc illa ignorantia ex culpabili fieret inculpabilis, & nullo modo peccaret siue furaretur, siue non furaretur vt mox dicam.

Est enim maior inter Doctores controuersia, vtrum fieri possit vt aliquis inculpabiliter & absolute perplexus sit, v. g. vtrum ille rusticus peccet qui putat inculpabiliter se peccare siue sacrum audiat, siue omittat. Aliqui existimant illum tunc peccaturum, quia tam operatur liberè quàm operatus est Christus. Si enim audiat, missam liberè audiet, si non audiat, liberè non audiet, sicut Christus liberè mortuus est, quamuis liberum ipsi non esset violare Præceptum Dei, quia integrum illi erat eligere hanc vel illam mortem. Probabilius tamen videtur cum Sanchez *num.* 14 Rodrigue, Castro, illum rusticum qui simpliciter

Perplexitas  
cas.



peccator & inculpabiliter esse perplexus nullo modo peccatum suum audiat siue omittat audire sacrum, quia implicat ut aliquis antecederet necessitatem ad peccandum. Iste autem cum voluntarie causam erroris non dederit, simpliciter ad peccandum necessitaretur: cum esset ipsi prorsus impossibile vitare peccatum. Itaque licet ille tunc haberet libertatem physicam in genere entis, non haberet tamen libertatem sufficientem ad peccandum, quæ vocatur moralis: nam libertas ad peccandum requisita est libertas in ordine ad vitandam culpam, id est illa quæ possum peccare vel non peccare, rusticus iste non est huiusmodi, ergo licet liberè physicè auditurus sit sacrum, non audiet tamen liberè moraliter, id est liberè in ordine ad vitandam, vel incurrendam culpam. Exemplum Christi in multis est dissimile poterat enim mori vel non mori petendo dispensationem Præcepti, vel cerè poterat actus eligere inæqualiter bonos, quorum neutrum, ut suppono, convenit rustico qui putat peccata ista æqualia esse. Iudicabit ergo se peccare, sed nullo tamen modo peccabit.

## S. II.

## Corollaria moralia pro Praxi.

Primum  
corollarium.

Primum est, si quis carcere detentus in quo non est sacrum, putaret se peccare, non audiendo sacrum, ille non peccaret; sicut nec ille qui manu violenter mota per alium, hominem percuteret, quantumvis existimaret se peccare, quia ut operando contra conscientiam erroneam aliquis peccet, debet operari liberè contra eam, isti autem non operantur liberè.

Secundum

Secundum est, cum aliquis operatur contra conscientiam erroneam, & contra Præceptum superioris, ille unicum committit peccatum, explicandum in confessione, in qua non explicatur necessario illa circumstantia erroris, quia conscientia erronea nullam per se imponit obligationem, sed tantum proponit obligationem alicuius Præcepti aut virtutis alicuius, ergo non potest causare speciale peccatum, vel illud multiplicare.

Tertium.

Tertium est, ut peccetur contra conscientiam errantem, requiritur ut actuale sit iudicium illud errantis conscientia, neque satis est quod illud prius fuerit, siue reuocatum sit siue non: ita docet Vasques *disp. 60. c. 3. Sanches cap. 1. num. 7. Azor, Salas, Castro* contra Medinam, Manuelem, & alios putantes, quod ad peccatum sufficit, ut prius aliquis tale iudicium habuerit, & postea illud non reuocauerit, v. g. inquit si quis prius iudicasset malum esse obedire superiori iusta præcipiente, & postmodum iudicij huius immemor, obediret, peccaret: quod statim patet esse falsum, quia conscientia errans non obligat, quando nullo modo existit, ista, ut suppono, non existit in se nec in vlllo suo effectu, ergo non magis causat malitiam in actu quam si non fuisset unquam.

Quartum.

Quartum est, nullam esse culpam agere contra conscientiam errantem, quando illa est rationabiliter deposita, quia tota culpa manabat ex conscientia illa remanente. Est tamen difficile dicere quid exigatur ad hoc ut aliquis rationabiliter conscientiam illam deponat: Non enim videtur admitti debere, quod aiunt Caietanus, Azor, Nauarrus, Valentia, posse conscientiam erroneam ad libitum deponi applicando se ad opus, hoc (inquam) non est probabile, quia is qui conscientiam erroneam eo modo deponeret, exponeret se periculo deponendi conscientiam veram, & temerè omnino ac imprudenter illam deponeret: ut bene ostendunt Vasques, Corduba, Sanches, Medina, Castro. Itaque dicendum est illum conscientiam erroneam prudenter deponere qui facit quod potest ut

sciat verum: si enim temerè ac sine ratione suscepta est, tunc sine alia ratione deponi potest: si autem suscepta sit cum ratione probabili, v. g. si mulier audito Concionatore putat esse peccatum mortale ferre alienos crines, tunc deponere illam conscientiam non potest si non adsit aliqua ratio probabilis, quamvis non requiratur ratio aliqua præcedente probabilior, ut bene contra Vasquem ostendit Sanches *num. 10.* licet enim operari ex conscientia probabili, ut postea dicitur.

Quintum.

Quintum est, conscientiam errantem plus obligare quam Præceptum superioris modò cætera sint paria, id est modò superior, & conscientia materiam imperent eque gravem. Ratio est, quia gravius obligat Præceptum naturale quam præceptum positivum, lex autem conscientia naturalis est. Deinde conscientia, vel errat invincibiliter, & sic teneris sequi conscientiam repugnando superiori, quando non depones errorem, ergo conscientia magis obligat, tunc quam superior: vel conscientia errat vincibiliter, & sic magis etiam obligat, & maius ex se loquendo peccatum est illi repugnare quam superiori dum illa non deponitur, quia immediatius violatur lex naturalis, & Præceptum diuinum quod iubet ut obediat conscientia. Dixi tamen per se loquendo esse maius peccatum, quia per accidens ratione ignorantia, quam adiunctam habet conscientia erronea, minuetur aliquando peccatum, quod contra conscientiam erroneam committitur: per se tamen illud erit maius, v. g. si hæc ignorantia sit affectata, idè dixi (ceteris paribus.)

Sextum.

Sextum est, quando quaeritur utrum sit gravius peccatum facere contra conscientiam erroneam vincibilem quam secundum eam. Responderi debet primò quidem generatim loquendo, gravius peccatum esse facere contra conscientiam erroneam vincibilem, quam facere secundum eam, quia peccare sequendo conscientiam erroneam vincibilem, est peccare ex ignorantia, quæ haud dubiè minuit peccatum. Deinde tamen nullam præscribi posse certam regulam, sed id expendendum esse ex materia, & ex cognitione culpæ, quia interdum gravius peccatum est sequi conscientiam erroneam, interdum est leuius, quam illam deferere. Si enim dando causam ignorantia, apprehendi hanc culpam esse graviolem, gravior est sine dubio culpa sequi conscientiam: Si autem quando ago contra conscientiam, apprehendo maiorem culpam me committere, quam apprehendi dando causam ignorantia, tunc gravior est culpa operari contra conscientiam erroneam, quam eam sequi. Præterea erit interdum veniale sequi conscientiam erroneam, & erit mortale illam deferere: v. gr. si existimem esse mentendum ad salvandam alterius vitam, mentiendo peccabo venialiter, mortaliter autem peccabo si non mentior. Res itaque tota dijudicari debet ex quantitate materiae, & apprehensione, ceteris enim paribus gravius semper est peccare contra conscientiam erroneam, quam illam sequi.

## SECTIO III.

## De Conscientia Probabili quæ permittit operationem.

Doctrinam Theologorum societatis de conscientia, & opinione probabili, novi Reformatores Theologiae & Ecclesiae, vehementer arguunt, accusantque omnium malorum, & totius corruptionis quæ orbem hodie inficit. Vanissimi ac imperitissimi sanè homines, qui non intelligunt hanc esse non doctrinam Scriptorum Societatis, sed communem Theologiae totius vocem, cuius ipsi micam nullam habent:



Ego ut eam veram, certam, indubitam esse demonstrarem clarissime, quam ne ipsi quidem negare possint si terminos ipsos explicari sibi patiantur. Primum dico quid sit opinio probabilis & quam exigit. Secundum, quomodo liceat eam sequi. Tertium, corollaria doctrinæ huius pro praxi.

## §. I.

*Quid sit opinio probabilis, & quam exigit.*Opinio  
communis

Certum est primum, communem opinionem vocari eam quæ à multis Doctoribus ex professo eam tractantibus defenditur, observant autem rectissime Nauarrus, Azor, Sanches, & Castro, non posse opinionem illam vocari communem, quæ plures habet authores: si fuerint inferioris notæ, qui alicuius alterius certi authoris doctrinæ ita sint addicti, ut eum tanquam oves sine prævio ullo diligenti examine omnes sequantur hanc singularem haberi debere opinionem certum esse putant citati authores. Communis itaque illa censeretur debet opinio, quæ sex aut septem authores habet valde bonos, licet altera totidem habeat, aut etiam plures.

Sententia  
probabilis.

Certum est secundum, probabilem opinionem vocari eam quæ nititur ratione aliquâ bonâ & alicuius momenti, etiam si non omnino convincente, neque habet contra se convincentem aliquam rationem; probabiliorem, eam quæ fortioribus nititur rationibus, non autem quæ plures authores habet ut dicam statim: improbabilem eam quam nulla momenti alicuius ratio fulcit, optimè autem advertunt Sanchez cap. 9. n. 5. Castro d. 2. p. 1. Valentia, Vasques & alij nunquam appellari posse sententiam probabilem aut improbabilem, nisi quando apparet talis, quoties enim existimas rationes alicuius opinionis posse solui ab alijs vel à te toties tibi erit opinio tantum probabilis, quantumvis aliunde sit certa: quandiu autem illæ rationes tibi videbuntur insolubiles, tibi erit scientia; sicut quandiu tibi persuadebis rationes oppositas esse insolubiles, tibi erit improbabilis opinio. Imprudenter autem procederet (ut bene iidem authores notant) qui aliorum opiniones communiter receptas, vel etiam novas idè tantum iudicaret improbables, quia rationes contra eos aliquas haberet, quas ipse non posset soluere, neque putaret ab alijs posse solui, quia persuadere sibi prudens quisque debet multas sæpè rationes nobis apparere insolubiles, quas facile alij solvunt, & quarum etiam nos ipsi solutionem non raro inuenimus: idè nemo unquam debet solo iudicio suo aliorum sententias iudicare improbables.

Sententia  
tutior.

Certum est tertium, aliud esse quod aliqua opinio sit tutior, aliud quod sit probabilior. Probabilior enim illa est (ut dixi) quæ firmioribus nititur rationibus; tutior est in qua minus est periculum peccandi, v. gr. una opinio affirmat me obligari ad restitutionem, altera negat. Illa quæ affirmat est sine dubio tutior, non est tamen semper necessariò probabilior; certum est quod nemo tenetur semper sequi sententiam tutiorem, quia illa est sæpè minus probabilis. His positis

Triplex  
dubitatio.

Controuersia est inter Doctores, utrum vnus tantum Doctoris probi & docti autoritas possit sufficiens esse ratio, ad hoc ut opinio aliqua censeatur probabilis etiam si ratio quæ nititur non appareat valida.

Ratio dubitandi esse primum potest, quia si ad probabilitatem opinionis alicuius, satis est Doctoris, vnus autoritas, certè nihil est adè absurdum, & fatuum, quod non liceat asserere, semper enim habebis aliquem autorem, cum nulla sit fatuitas sine parano. Nunquid enim v. gr. probabilis est sententia so-

lem esse lapidem? quia hoc dixit Anaxagoras: nullum esse motum localem, quia hoc Zeno asseruit: niuem esse nigram quia sic placuit vni è sapientibus, ergo ad probabilitatem opinionis non sufficit Doctoris vnus autoritas.

Secundò, Doctor ille vnus vel habet rationes quæ tibi probentur, vel nullas habet quæ tibi videantur bonæ, si primum ergo illius autoritas sola non facit sententiam illam probabilem: si secundum, ergo erit aliqua opinio probabilis tamen nulla eam ratio suffulciat.

Tertio, si autoritas viri alicuius docti, est ratio sufficiens ad probabilitatem alicuius opinionis sequitur quod nulla sententia potest esse absurda & improbabilis, cum sufficiat ut eam vir doctus pronunciet. Deinde temeraria est sententia quæ repugnat torrenti Doctorum, sed vnus tantum Doctoris sententia repugnat torrenti Doctorum, ergo est temeraria. Denique si dictum alicuius viri docti satis est ad reddendam opinionem probabilem, sufficit etiam eius factum.

Dico primum, ad hoc ut aliqua sententia sit probabilis ista sunt necessaria. Primum, ut eam ratio aliqua bona fulciat. Secundum, ut contra eam non sit ratio aliqua conueniens. Tertio ut eam generaliter Doctores omnes non improbent, & tanquam absurdam & falsam explodant. Quartò, ut non repugnet principiis veris & receptis in Ecclesia, & communi sensui fidelium, ita docet Suarez disp. 12. de bonitate & malitia sect. 6. & omnes alicuius notæ Theologi.

Ratio est, quia probabilis opinio vocatur illa, quæ ab hominibus prudenter agentibus potest approbari, sed si vna ex dictis conditionibus huic opinioni defuerit, nemo sapienter illam approbare potest; si enim bona nulla ratio eam probet certè non est probata, nec probabilis si ratio in contrarium eam conuincat falsitatis, nemo eam approbare poterit: si eam generaliter reprobent Doctores, & condemnent falsitatis, certè tot Argos damnare cæcitas, est imprudentissimum. Denique quod receptissimis principiis opponitur repugnat lumini naturali, & quod Doctrinam Ecclesiæ conuellit, repugnat Fidei. Hæc ergo si expendant Ianseniani, fieri vix poterit, ut doctrinam authorum Societatis, & omnium Theologorum de sententia probabili dicant esse causam totius corruptionis quæ inficit hodiernam Ecclesiam.

Probatio.

Dico secundum, sufficere omnino ad opinionem probabilem ut eam Doctor aliquis magni nominis & pius præsertim recentior teneat, modò tamen conditiones aliæ requisitæ ad opinionem probabilem non desint, videlicet ut ratio aliqua bona illi auctori non desit, ut nulla sit contra eam ratio convincens, ut eam vnanimiter Doctores non explodant ut falsam & antiquatam, ut non repugnet principiis communiter receptis, & præsertim sensui Ecclesiæ, ita omnino intelligendi & explicandi sunt Doctores omnes Societatis, qui vnum Doctorem volunt sufficere ad probabilitatem opinionis Sanches, Azor, Vasques, Valentia, Castro, Emanuel Sa, & alij.

Sententia  
vnus Doct  
oris suffi  
cit ad  
opinionis  
probabili  
tatem.

Primum enim malâ Fide aduersarij aiunt singularem esse Doctrinam illorum Patrum cum ipsi plures sequantur duces maximi nominis Theologos, & probatissimæ famæ viros. Sic enim tradunt aperte Albertus citatus à S. Antonino tit. 3. l. p. c. 10. §. 10. Nauarrus l. 5. consiliorum de penit. remissionibus Consil. 27. Maior. in 4. q. 2. in prologo, & in responsione ad 5. obiectionem. Duallius Parisiensis Academiae decus eximium tract. 1. q. 4. art. 15.

Prima  
probatio.

Secundò euidenter demonstratur, quia ut opinio aliqua sit probabilis sufficit bona vna ratio, sed autoritas Doctoris alicuius magni Nominis, & Pietatis

Secunda

tis



tis est bona ratio, suppono enim præterea illi non deesse bonam aliquam rationem, opinionem eam non reprobare vulgò à Doctoribus vt absurdam & antiquatam, ergo vnus Doctoris autoritas sufficere potest ad opinionem probabilem. Minor certa est, quod enim magno cuiuspiam & docto viro aliquid verum videatur, magnum potest esse argumentum veritatis, nam etiam id quo solo fides humana nititur est aliqua ratio, sed testimonium viri vnus probi sufficiens fundat fidem humanam, ergo illa est bona ratio, ergo vt aliqua opinio sit mihi probabilis, sufficit mihi ratio quæ mihi videatur bona, vel autoritas Doctoris boni, quæ rationi æquiualeat præsertim cum etiam ille rationem aliquam habere debeat.

**Tertia.** Tertiò, argumentari etiam licet, quia in negotiis etiam humanis prudenter solent homines vnus consilio regi: vnum Medicum adhibent videlicet ad tuendam sanitatem, vnum Aduocatam ad conseruanda iura familiæ, vnum Architectum ad domum extruendam, vnum Confessarium ad regendam conscientiam, ergo signum est quod autoritas boni alicuius Doctoris est ratio sufficiens ad fundandam probabilitatem alicuius opinionis, quam tutò sequi quicquid valeat.

**Opinio probabilior.** Dico tertiò, regulariter verum est quod opinio communis, est probabilior quàm opinio particularis.

Ratio est, quia sicut opinio probabilis illa est, quæ nititur ratione aliquâ non leui, sic probabilior illa quæ plures & meliores habet rationes, sententia communis regulariter meliores & plures habet pro se rationes, quia Doctorum autoritas ratio est saltem extrinseca, & vbi plures sunt Doctores, plures sunt etiam rationes, ergo regulariter est probabilior. Dixi regulariter quia sæpè contingere potest, vt opinio singularis alicuius Doctoris, ita efficacem rationem habeat vt multorum sententiis debeat præponi, vt docent Castro, Azor, Henriques, & alij non pauci.

**Solutio dubitationum.** Ad primam Resp. nullo modo sequi ex eo quod vnus Doctoris autoritas sufficiat ad opinionem probabilem, quod omnis stulta opinio erit probabilis, quia est necesse ad opinionem probabilem vnus Authoris vt illa non sit communiter reprobata vt improbabilis, & antiquata: vt non habeat rationes conuincentes in contrarium, quæ omnia non reperiuntur in obsoletis illis veterum sententiis quas propterea nemo sine stultitia sequi potest.

Ad secundam Respondent Sanchez cap. 9. num. 9. Vasques d. 62. cap. 4. num. 17. vnus Doctoris autoritatem non sufficere ad opinionis probabilitatem nisi rationes habeat quæ tibi probentur. Ego existimaui esse necesse vt aliquas habeat rationes, sed necesse non esse vt illæ mihi probentur in se ipsis, quia viri magni autoritas satis est magna ratio, vt iudicem rationes illas esse probabiles, quibus sententiam suam confirmat.

Ad tertiam Resp. multas sententias esse improbabiles, licet vnum aut etiam plures habeant Authores, quia rationes habent in contrarium conuincentes & iudicantur obsoletæ; & sensui communi repugnantes, temeraria est sententia quæ repugnat communi sensui Doctorum, qui iudicant eam omnino improbabilem, si autem Doctores communiter opinionem aliquam non sequantur, sed vnus tantum Doctor, non tamen omnino reprobent vt falsam & improbabilem, tunc singularis illa opinio non repugnat torrenti Doctorum. Denique quamuis alicuius docti viri dictum efficiat opinionem probabilem, factum tamen illius ad hoc non sufficit, quia viri docti sæpè peccant, & agunt contra dicta

men conscientiarum. Si tamen multi religiosi viri aliquid facerent, sufficere id posset ad reddendam opinionem probabilem. Addo tantum cum Castro non sufficere ad reddendam probabilem opinionem alicuius Doctoris, si solum incidenter & ex occasione alicuius argumenti hanc asseruerint, sed oportere vt illam ex professo doceat, alioqui non eam satis sola sua fulciet Authoritate.

## §. II.

*An liceat sequi opinionem quæ minus videatur probabilis, relictâ magis probabili.*

**O**piniones probabiles versantur aliquando circa honestatem actus, verbi gratia cum quaeritur vtrum homo pauper teneatur ieiunare, aliquando versantur circa valorem alicuius operis, verbi gratia, cum quaeritur, vtrum Baptismus validus sit, collatus sub hac forma, ego te baptizo in nomine genitoris, & geniti, & procedentis ab vtroque. Difficultas igitur est, vtrum quando adest opinio quæ mihi videtur probabilis, siue agatur de honestate operis, siue de valore illius, altera verò videatur mihi probabilior & tutior, possem eligere opinionem minus meo iudicio probabilem, & minus tutam.

Duplex opinio probabilis

Ratio dubitandi est primò, quia nunquam licet agere contra propriam conscientiam, sed qui operatur iuxta probabilem aliorum opinionem, & suam deserit, operatur contra propriam conscientiam, quia hoc non est aliud quàm agere contra propriam opinionem, ergo nunquam licet sequi probabilem aliorum opinionem, & eam deferere quæ videtur probabilior. Deinde ille qui exponit se voluntariè periculo errandi, errat voluntariè, sed qui deserit id quod iudicat probabilis, vt sequatur id quod iudicat minus probabile, voluntariè se ipsum exponit periculo errandi, ergo errat voluntariè, habetque affectatam ignorantiam.

Quadruplex dubitatio

Secundò, qui operatur contra propriam opinionem probabiliorē, vel retinet propriam opinionem, vel illam deserit, si retinet, habet simul & semel duos assensus contradictoriè oppositos, iudicat enim aliquid licere sibi & non licere: si relinquit, ergo iam non operatur contra propriam opinionem probabiliorē, neque apparet quomodo dissentiri adeò facile possit ei, quod iudicat esse verum. Deinde ille videtur operari ex conscientia dubia quod esse illicitum postea dicitur. Tunc enim est verum dubium, quando ex vtraque parte sunt rationes, ita vt intellectus vni parti non adhæreat determinatè; hic autem pro vtraque opinionē sunt rationes, neque potest intellectus vtrique adhærere determinatè.

Tertiò, exponere se periculo peccandi est peccatum, sed qui sequitur opinionem minus tutam exponit se periculo peccandi; ergo peccat, potestque probari inductione, nam Medicus sine dubio peccaret, qui daret medicinam aegrato minus tutam & minus probabilem, relictâ magis certâ & tutâ: peccaret iudex qui cum damnaret cuius crederet ius esse probabilius: peccaret minister sacramenti qui cum adhibere posset materiam & formam certam, contentus esset solum probabili, ergo non licet sequi opinionem minus probabilem.

Quartò, si vera est doctrina ista de sententia probabili potest quilibet Director conscientiarum, respondere contradictoria, vni v.g. pœnitenti affirmare, id quod negat alteri: imò vni suadere aliquid, quod cras eidem dissuadeat. Vnde nihil in materia morum erit stabile ac constans, sed omnia incerta, ludicra, & lubrica imò quod peius est ingens aperitur ostium



Conclusio  
& quarta  
regula.

ostium peccatis, & corruptioni si amplecti quilibet potest quod commodius visum fuerit.

Dico primo, circa conscientiam probabilem vera & certa ista regula est, posse quemlibet operari eligendo illam opinionem quæ minus videtur tuta, & minus probabilis, relinquendo propriam opinionem probabiliorem, & tutiorem. Siue opinio versetur circa honestatem actus, siue versetur circa eius valorem.

Primam partem quæ agit de opinione probabili circa honestatem actus, accusant, damnant, execrantur Ianseniani: amplectuntur eam & demonstratiuè probant omnes alicuius notæ Theologi, quorum catalogum dabunt prolixissimum Sanches c. 9. n. 14. Nauarrus in summa c. 27. n. 289. Syluester & Tabiena verbo opinio. Vasques disp. 62. c. 4. Azor tom. 1. l. 2. c. 16. & 17. Filiucius Emanuel Sa, S. Antoninus tit. 3. 1. p. c. 10. §. 10. du Vallius Doctor vt dixi Parisiensis nunquam satis laudatus tract. de actibus humanis, g. 12. art. 13. Gamachæus alterum eiusdem Scholæ lumen 1. 2. tract. 1. p. 115. Neque vlla nunc controversia est pro quàm pugnetur acrius contra novos errores, speciatim autem adducuntur plures Pontifices, Cardinales, Episcopi, Canonistas, Theologi, plura exempla manifestissima ex Scripturis vtriusque Testamenti, plurima ex Concilijs, ex Patribus ex historia Ecclesiastica quibus probant clarissimè quàm sit improbabilis doctrina hæc novorum dogmatistarum qui volunt teneri quemlibet in quolibet negotio sequi sententiam magis tutam, & sane vt præmonui sola terminorum explicatio, est apertissima demonstratio. Sic enim arguo nemo malè potest operari quamdiu prudenter & cum ratione operatur, nam malum illud est quod repugnat rationi & prudentiæ. Quis enim? dixerit nisi sit stultissimus posse aliquem prudenter peccare: sed qui sequitur opinionem probabilem prudenter & cum ratione operatur, nam probabilis opinio illa est quam bona ratio fulcit, alioqui (vt dixi) non est probabilis, ergo qui sequitur opinionem probabilem prudenter & cum ratione operatur, atque aded non operatur imprudenter & temerè. Quæ certè demonstratio apertam esse declarat aduersariorum, vel ignorantiam, vel malitiam. Deinde argumentatur optimè S. Antoninus loco citato si teneretur quilibet eligere semper id quod est tutius & certius, tenerentur omnes religionem ingredi, quæ via est longè tutior ad salutem: imò nullum esset discrimen inter consilia & Præcepta. Nam consilij probabilius tenditur in cælum quàm sine illis, tenebuntur ergo quilibet ea semper amplecti & sequi quicquid optimum videbitur. Quod aduersarios pudebit affirmare. Similiter tutius sine dubio est contentum esse debere quemlibet vnico beneficio Ecclesiastico cuius redditus satis sint ad sustentationem, nunquid? tamen audebunt aduersarij omnes illos damnare qui plura feruant beneficia. Deinde cum difficillimum sit in omnibus reperire certò veritatem, non voluit obligare Deus homines, nisi vt operarentur cum certitudine morali, nunquid? enim certitudo physica exigitur, sed qui sequitur sententiam probabilem, operatur cum morali certitudine, nam certitudo moralis illa est quæ nititur ratione aliqua ergo licet sequi sententiam probabilem. Præterea fatebuntur aduersarij eum non peccare qui operatur iuxta multorum grauissimorum Doctorum sententiam, sed qui operatur iuxta opinionem probabilem facit, quod licitum esse aiunt Doctores innumeri (vt dixi) Albertus Magnus S. Thom. S. Antoninus, Nauarrus, Maior du Vallius & alij grauissimi Theologi: ergo ille non peccat qui sic operatur neque aberrare à via potest, qui tot & tam peritos habet duces: sicut errant tur-

piissime aduersarij, deferentes semitas iudicij ac iustitiæ, vt ambulant per salebras, duce peritissimæ famæ homine damnato per iudicium Ecclesiæ.

Secunda pars de opinione probabili quando agitur de valore operis, alios habet longè grauiores, & melioris Doctrinæ amatores aduersarios, negant enim eam Soto, Suares & alij de quibus in tract. de Sacramentis dictum est, volunt enim Ministrum Sacramenti nunquam sequi posse opinionem probabilem, vtendo materia vel forma probabili. Contra quos ratio eadem facere videtur. Qui enim sequitur opinionem probabilem etiam tunc quando administrat sacramenta non operatur imprudenter, cum non operetur sine ratione, ergo illa non malè operatur, si nihil sit aliud per quod reddatur operatio eius illicita, non videtur ergo esse maior ratio de conscientia probabili cum agitur de valore actus, quàm quando agitur de illius honestate: si enim est probabile illum actum esse validum, est etiam probabile illum esse licitum, ergo possum illum eligere licitè, sed hoc tamen aliqua eget limitatione, Vnde.

Dico secundò, non licet sequi sententiam minus probabilem in duplici casu. Primus est quando aliqua positua lex vel consuetudo prohibet. Secundus quando Proximo graue aliquod damnum imminet, si sequaris opinionem minus probabilem, eà desertà quæ magis est probabilis, tunc peccas.

Ratio est, quia nunquam violari sine peccato potest lex iustè à superiori potestate lata, neque licet vnquam exponere Proximum periculo alicuius damni. Certum igitur est esse peccatum graue amplecti opinionem probabilem circa materias & formas Sacramentorum, relictis certis quas præscribit Ecclesiæ, quia violatur consuetudo Ecclesiæ quæ vim habet legis, & Præceptum eius quo determinat ritum quo sacramenta sunt administranda, & verat ne quis vtatur materia, & forma probabili v. g. grauius peccaret qui adhiberet baptizando illam formam, ego te baptizo in nomine genitoris &c. Alter casus est quando sequendo sententiam minus probabilem & minus tutam, Proximum exponis periculo grauis alicuius damni. Nam quoties valor actus redundare potest in vtilitatem Proximi, toties tenemur sequi tutiorem sententiam, & eam relinquere quæ minus est tuta, etiam si fuerit fortè probabilior, quia quando potes, nunquam tibi licet proximum exponere periculo probabili: quod in multis postea confirmabitur exemplis.

Ad primam Resp. valde diuersa esse ista duo, contra propriam opinionem operari, & operari contra propriam conscientiam practicam. Operari contra propriam conscientiam est facere id quod hic & nunc tibi putas esse illicitum; agere autem contra propriam opinionem, est facere id quod licet iudices probabiliter esse illicitum, certò tamen iudicas illud hic & nunc tibi esse licitum, quia quædam tibi rationes ostendunt probabiliter illud esse licitum. Itaque qui agit contra propriam opinionem, non agit contra conscientiam practicam, sed agit contra propriam conscientiam speculatiuam, quod non est malum. Deinde distingo alteram hanc minorem. Qui deserit opinionem probabiliorem exponit se periculo errandi practicè nego, errandi speculatiuè, concedo. Nam quando agis cum conscientia probabili certus es te non errare practicè, id est te facere actum qui licet physicè ac materialiter bonus fortè non sit, sed malus, moraliter tamen bonus est non malus.

Ad secundam Resp. illos duos assensus contradi-

ctoriè opponi, teneor ad restitutionem, non teneor ad restitutionem: licitè comedere possum carnes, non possum illas licitè comedere, vnde nullus intel-

lectus

Quando  
agitur de  
valore  
operis.

Limitatio  
in duplici  
casu.

Solutio  
primæ du-  
bitationis.

Solutio  
secundæ.



lectus potest simul & semel illos habere. Sed istos duos actus non opponi vlllo modo contradictoriè, nisi materialiter: probabile est propter rationem aliquam me teneri ad restitutionem; & probabile est propter alias rationes me non teneri ad restitutionem: potest enim intellectus illos duos assensus simul habere, non tantum ex principiis externis, vt putat Vasques, sed etiam ex principiis internis, vt rectè ostendit Sanches *cap. 9. num. 12.* quia sicut sine vlla contradictione duæ sententiæ oppositæ sunt probabiles per diuersa motiua, ita nihil verat illas ab intellectu cognosci probabiles: qui contra propriam sententiam operatur vt alteram sequatur opinionem probabilem, non deserit quidem propriam sententiam, sed habet duos istos assensus posteriores. Est probabile propter aliquas rationes hoc esse licitum, & est probabile ob alias rationes hoc esse illicitum: non habet duos illos priores, hoc est licitum, hoc est illicitum.

In hoc distinguitur conscientia probabilis, à conscientia dubia, quod qui habet conscientiam dubiam, neutri parti determinatè assentitur: qui autem habet conscientiam quæ opinionem vtramque indicat probabilem, determinatè assentitur iudicando vtramque probabilem esse.

*Solutio tertiæ.* Ad tertiam Resp. distinguendo maiorem exponere se periculo peccandi formaliter, est peccare, concedo: exponere se periculo peccandi materialiter, nego: qui sequitur sententiam probabilem, exponit se periculo peccandi materialiter, id est faciendo quod est in se malum, sed non est in periculo peccandi formaliter, quod nimirum imputetur in ratione peccati, eodem modo quo aliquis peccat faciens malum quod inuincibiliter nescit esse malum. Inductio illa de Medico, de Iudice, de Ministro sacramentorum soluitur ex *secunda conclusione*, patebitque magis ex sequentibus.

*Solutio quartæ.* Ad quartam Respondeo, Directorem conscientiarum prudentem ac doctum non respondere suo pœnitenti contradictoria, neque suadere vni, quod dissuadet alteri, si omnia sunt paria. Respondebit enim vt dixi propter aliquas rationes est probabile te teneri ad restitutionem, & propter alias rationes est probabile te non teneri, potes autem sequi vtramque sententiam. Et hoc dicit singulis & semper: vnde nec sibi contradicet, nec erit inconstans & lubrica doctrina de sententia probabili, nunquam enim dicit teneris ad restitutionem, si habeat sententiam probabilem quæ neget obligationem restituendi, nunquam autem periculum erit corruptionis quando aliquis sequitur id quod videbitur commodius, modò probabilis opinio doceat id non esse illicitum.

### §. III.

#### Corollaria moralia pro Praxi.

*Primum.* Primum est, qui iudicat aliquam sententiam esse omnino improbabilem, non potest vnquam operari secundum eam: qui verò credit eam esse aliquo modo probabilem, secundum eam operari potest, etiam si recedat à sententia communi, magis probabili, & magis tutà, modò non impendat Proximo graue aliquod periculum, & contraria prohibitio non obstat, vnde potest quilibet siue doctus siue indoctus suam deserere sententiam, & adherere alteri sententiæ: dum autem vir indoctus in aliquo libro communiter approbato inuenit aliquam opinionem, potest eam sequi tutà conscientia.

*Secundum.* Secundum est, potest quilibet recedere à sententia communi, si enim doctus sit, rationem aliquam fir-

Tom. I.

mam habere potest, propter quam præferat sententiam suam sententiæ communi: si verò non haberet rationem vllam, contra sententiam communem, sed solam Doctoris alicuius auctoritatem, non posset illa sententia probabilis censi, si communiter reprobetur, & ab aliis absurda iudicetur: si verò non sit doctus, potest prudenter doctrinæ ac moribus alicuius probati viri sic confidere, vt adhæreat sententiæ illius contra sententiam communem. Imò etiam potest tutà conscientia sequi, quod in vno vel altero Doctore inuenerit, qui non sit reprobatus.

*Doctus.* Tertium est de Doctore, qui publicè sententias suas proponit: peccat enim haud dubiè mortaliter si vel ex malitia vel ex ignorantia culpabili, doceat sententias improbabiles præsertim in materia quæ pertineat ad Fidem vel ad mores, quia grauem præbet occasionem errandi auditoribus suis, quod est graue damnum, vt rectè tradunt Sanches, Salas, Castro. Imò si neque ad Fidem, neque ad mores materia illa pertineat, sed ad scientias humanas, peccant etiam haud dubiè professores illi, nisi eos excuset paruitas materiæ: quia tunc non funguntur Magistris officio, quod tamen profitentur, & ad quod Respublica eos deputat. Imò & grauem discipulis inferunt iniuriam, in generando in eis id quod sciunt errorem esse, tenenturque ad restitutionem, vel potiùs ad retractationem, & reparationem illius damni, vt rectè docent Nauarrus, Sanches, Castro. Existimat tamen Salas in huiusmodi materiis scientiarum humanarum, id non esse peccatum nisi veniale, quod non est probabile, nisi fortasse in eo qui priuatim duntaxat opiniones illas traderet. Sed non peccabit tamen mortaliter talis Professor, qui docet sententiam minùs probabilem eà relicta quam iudicat esse probabiliorē: Imò veriùs iudico quòd ille ne venialiter quidem peccat, licet enim cuilibet sequi sententiam probabilem, & sanè imponeretur alioqui nimis graue onus Præceptoribus. Ita Castro *n. 7.* contra Sanchem *num. 26.* qui putat id esse peccatum veniale, & Suarem *disp. 12. sect. 6. num. 9.* qui putat id esse peccatum etiam mortale.

*Confiliarius.* Quartum est, circa eum Doctorem qui consulit aliis: nam ille interrogatus ab aliquo consilium petente, potest contra propriam sententiam consulere illi iuxta sententiam alienam, quam probabilem esse iudicat: si enim eam potest ipse sequi, cur non poterit eandem etiam aliis consulere? vt docent Vasques, Sanches, Castro. Imò posset etiam respondere aliquando iuxta vnam sententiam, aliquando aliam sequendo respondere, sed ne tamen videatur varius & parum sibi constans, debet sententiæ vtriusque probabilitatem explicare interroganti.

Difficultas tamen est, vtrum illud verum etiam sit in materia iustitiæ, v.g. cum aliquis interrogat vtrum obligatus sit ad restitutionem an non, negat enim Valentia tunc posse responderi secundum sententiam minùs probabilem: affirmant verò Sanches *n. 2. r.* Castro *p. 3.* id licitum esse in omni casu. Melius tamen cum distinctione respondent Vasqu. *disp. 62. c. 9. n. 47.* Salas, Ioannes Sanches: si enim cum à quo interrogaris obligas ad restitutionem non potes respondere iuxta sententiam minùs probabilem, tacendo tuam quando autem illum deobligas, potes respondere secundum sententiam minùs probabilem. Ratio est, quia quando te aliquis interrogat, petit vt respondeas bona fide, vtrum liceat ipsi vitare restitutionem: si verò solam sententiam obligantem explices, falsò illi respondes, & malà fide, quia restitutionem ex tua sententia vitare potes, quam tu illi races, atque aded negas vitari ab eo posse restitutionem. Hoc autem

T r

ita



ita intelligi volo, modò nullum ex responsione illa tua graue damnum timeri possit: si enim verearis ne alias iste peccet liberius, tunc respondendum esset alio modo. Hinc etiam soluitur vtrum possit aliquis varios consulere Doctores donec fauorabilem aliquem inueniat, à quo audiat id quod maximè cupit: hoc enim per se loquendo non est illicitum, vt patet, sed praua sane intentione vitari potest.

Sed potestne iste Doctor interrogantem remittere ad alium Doctorem cuius sententiam iudicat esse improbabilem? Resp. non posse, si eam talis Doctoris sententiam iudicet euidenter falsam, quia tunc ille ignorantia laborat. Possè autem si eius sententiam non existimet esse omnino falsam, tunc enim & secundum eam sententiam respondere potest; vel ad illum Doctorem remittere interrogantem. Ita Vasques, Salas, & ex parte Sanches loco sæpè citato,

Confessarius.

Quintum est, circa confessarium, nam ille siue ordinarius sit, siue delegatus, tenetur sub peccato mortali absoluerè penitentem qui opinionem sequitur probabilem, quam confessarius ipse putat esse falsam. Ratio est, quia tunc penitens rite dispositus est, ergo grauis ei fit iniuria si ei denegetur absolutio sine causa, & ita vulgò censent Doctores omnes paucissimis exceptis: si tamen confessarius non sit nisi delegatus, non tenebitur huiusmodi penitentem absoluerè, cuius confessio incepta non fuerit; si verò inchoata fuerit confessio, tenebitur eum sub mortali absoluerè, etiam si confessio de solis fuerit venialibus, quia grauis ei fit iniuria, cui sine causa denegatur gratia: contrarium tamen censent Vasques, & Sanches, quorum sententia non placet.

Minister sacramentorum.

Sextum est, circa Ministrum sacramentorum, de quo dictum est in *tractatu de Sacramentis*. controuersia enim est, vtrum liceat vti materia & forma probabili extra casum necessitatis, cum potes adhibere certam, negant enim multi cum Suare, multi cum Vasque & Sanches affirmant, quos verius loqui existimabam eo loco. Et quidem cum opinio versatur circa honestatem actus, id est, vtrum ministrare liceat sacramentum, v. gr. vtrum moribundo nullum explicanti peccatum distinctè, absolutionem liceat dare dubium esse non potest. Imò quando de valore agitur, v. gr. quando est probabile aliquam materiam aut formam validam esse, & est probabilius illam esse inualidam, tunc per se loquendo licet sequi sententiam probabilem, per accidens autem non licet, quando Præceptum Ecclesiæ obstat, vel prohibet proximi charitas: alioqui peccatum esset absoluerè penitentem quem scires solam habere attritionem, & grauissimum imponeretur onus tùm ministris, tùm aliis: si ergo sola sacramenti agatur reuerentia, potest quilibet sequi sententiam probabilem æquè in hac materia sicut in aliis, sed hæc aliàs.

Medicus.

Septimum est circa Medicum, nam ille peccaret haud dubiè grauissimè, si certum relinqueret medicamentum, vt adhiberet remedium duntaxat probabile, vel si adhiberet dubium relicto probabili, vel si faceret experimentum de medicamentis an salutaria sint vel nociua, non credens etiam probabiliter illa esse salutaria, quia exponeret se periculo accelerandi mortem, & hoc repugnat non solam charitati, sed etiam iustitiæ, quia idèò vocatur vt adhibeat remedia quæ iudicat esse optima: Cum autem est æquè dubium, vtrum medicina profutura sit an nocitura, si non sit magis probabile illam profuturam non debet illam adhibere, quia hoc est experientiam facere, & exponere se periculo accelerandi mortem, vt benè docent Azor & Vasques contra Sanchem, qui rectè contra eos asserit Medicum non posse adhibere medicamen-

tum quod iudicat minùs probabile relicto eo quod probabilius esse arbitrat, quia fraudat ægrotum committentem se illi bonà fide, vt adhibeat optima remedia.

Iudex.

Octauum est circa Iudicem, sequitur enim ex dictis primò, quod quando vtraque opinio est æquè probabilis, eo quod litigans æquales habeat probationes iuris & facti, non potest Iudex ferre sententiam pro altero, sed ex æquo diuidere debet, v. gr. hereditatem, quia Iudex Dominus non est rerum, sed distributor constitutus à Republica vt de rebus statuatur pro iure partium. Ita docent Suares, Salas, Conink contra vtrumque Sanchem & plures alios. Secundò, quod quando vnus è litigantibus rationes habet potiores, & meliores tùm iuris, tùm facti, alter autem habet tantum probabiles, non potest Iudex relinquere sententiam probabiliore, assumptà probabili, vt benè tradunt Sanches, Vasques, Peres, contra Castro, Medinam, Salam, quia idèò Republica commisit ei hanc potestatem, vt iudicet semper quod est probabilius, & si sciretur aliter facere, putaretur esse iniustus, & acceptator personarum. Neque par est ratio confessarij qui non est iudex inter partes. Sed benè tamen hoc limitat Vasques ad Iudicem inferiorem, qui timeret annulationem suæ sententiæ, hic enim ne tantum subiret probum, posset sequi sententiam minùs probabilem. Fateor tamen quosdam esse alios casus in quibus licet Iudici amplecti sententiam minùs probabilem, vt benè tradit Ioannes Sanches *disp. 44. num. 52.* verbi gratia probabile est non posse innocentem condemnari à Iudice quantumvis secundum allegata, & probata confiteri illum esse reum, aliqui enim affirmant, alij negant, liberum est illi condemnare illum, vel absoluerè: placet denique quod ait Villalobos *tract. 1. difficultate 8.* quod quamuis in causa ciuili teneatur Iudex sequi probabiliorem sententiam; tamen in causa criminali tenetur eam partem sequi quæ fauorabilior est reo.

Aduocatus

Nonum est, de Aduocato cui semper licitum est tueri causam, modò putet illam esse probabilem, quamuis causam alterius iudicet esse æquè probabilem, aut etiam probabiliorem, vt multis allegatis docent Sanches & Vasques, quia licet illi sequi sententiam probabilem, modò tamen clienti suo aperiat dubium causæ suæ, quod fortassè si sciat abstinebit à lite. Addit etiam Villalobos citatus posse Aduocatum agere contra reum quem probabilius est esse innocentem, quod mihi sanè non placet.

Rex & milites.

Decimum est, de Rege suscipiente bellum, & de militibus ad bellum vocatis, certum est enim quod illi possunt sequi sententiam probabilem, verbi gratia Rex ex huiusmodi sententia potest suscipere bellum: & sicut inferior tenetur se conformare sententiæ superioris minùs probabili, sic tenetur etiam milites, vt dixi fufius in *tract. de charitate*.

#### SECTIO IV.

##### *De Conscientiâ dubiâ quæ permittit operationem.*

**D**ixi quomodo permittat operationem conscientia probabilis, nunc de conscientia dubia idem controuerti potest, vnde videndum est primò, quid sit conscientia dubia. Secundò, vtrum operari liceat stante dubio. Tertiò, Corollaria pro Praxi.



## §. I.

*Quid sit Conscientia dubia.*

Conscientia dubia.

Certum est primò, conscientiam dubiam tunc dici quando intellectus neutri parti determinatè præbet assensum, sed cum suspendit eoque maiorem non videat convenientiam vnius partis, quàm alterius: potest autem suspendi assensus dupliciter. Primò speculatiuè, quando in communi dubitatur vtrum aliquid licitum sit, an illicitum, & appellatur dubium speculatiuum. Secundò practicè quando dubitatur vtrum hic & nunc aliquid mihi sit licitum, & est dubium practicum: similiter aliud est dubium iuris, aliud dubium facti, dubium iuris est cum dubitatur vtrum aliquid sit præceptum, vel magis præceptum quàm aliud: dubium facti cum dubitatur vtrum occideris hominem, & tenearis reparare damna.

Prima regula iuris.

Certum est secundò, veram esse primam hanc regulam iuris, in dubijs tutior pars est eligenda, significat autem quod quando pro vtrâque parte rationes sunt æquales, semper amplectenda est illa pars, in qua vel nihil vel minus mali repræsentatur, hæc enim pars est quæ vocatur tutior vt rectè ostendit Sanches l. 1. moralis operis c. 10. n. 16. Est autem difficile statuere quænam pars dici possit tutior, quando duo concurrunt præcepta incompatibilia, quia interdum præceptum positium v. g. sigillum confessionis plus obligat quàm præceptum naturale seruandi vitam, aliquando plus obligat naturale quàm positium. Itaque pars illa semper vocanda est tutior quæ attentis circumstantijs minus apparebit mala: tenemur enim velle semper id quod est minus malum quamuis teneamur nunquam velle malum.

Altera regula iuris.

Certum est tertio alteram etiam istam regulam iuris esse veram, in pari causa melior est conditio possidentis. Significat autem quod in re dubia vbi pares ex vtrâque parte sunt rationes, illi semper parti fauendum est quæ habet possessionem. Sed est tamén difficile dicere quomodo in causis dubijs dignosci possit ex qua parte sit possessio. Nam quamuis aliquando id sit satis evidens v. g. quando certus es de voto, dubitas autem vtrum illi satisfeceris, possessio est pro ipso voto, non autem pro libertate: contra verò dubitas, vtrum voueris, & certus es te fuisse aliàs liberum à voto, stat possessio pro libertate quæ certa est, non autem pro voto quod est incertum. Sed est tamen sæpe difficile dignoscere, quis possideat: v. g. dubitatur vtrum puer septennis sufficientem ad vouendum habuerit rationis usum, non est facile dicere, quænam pars possideat vsusne rationis, an eius carentia. Respondent Sotus & Sanches illam partem esse possidentem pro qua stat præsumptio in foro externo, quia illud sine causa non præsumit: v. g. in proposito casu forum externum præsumit pro vsu rationis qui anno septimo communiter contingit. Sed hoc est difficile quia sæpe ius commune possessioni resistit. Itaque illa pars in dubijs dicitur possidens, quæ vel maiorem habet certitudinem quàm altera, vel communiter præsumitur illam habere vt constabit ex dicendis.

## §. II.

*Vtrum stante Conscientia dubia licitè aliquis possit operari.*

Contra primam regulam.

Ratio dubitandi est primò, quia prior illa regula quam attuli quod in dubijs tutior pars eligi debeat, non videtur vera, & contraria est secundæ, tutior enim pars est illa in qua nullum est peccandi periculum, sed non teneor semper hoc eligere v. g. dubito vtrum vouerim, tutius est satisfacere voto, & tamen

Tom. I.

non teneor, ergo in dubijs non teneor eligere quod est tutius. Et sanè quando habeo conscientiam probabilem, non teneor sequi quod est tutius, ergo nec teneor quando habeo dubiam. Denique pars possidens non semper est tutior, & tamen in dubijs melior est conditio eius qui possidet, & ab eius parte possum stare, ergo pars tutior non est semper necessariò sequenda in dubijs.

Secundò tamen altera ista regula quod in dubijs conditio possidentis sit melior, non videtur vera saltem vniuersaliter extra materiam iustitiæ, cuius solius titulus est (possessio) vnde nec extra illam prodesse potest, vt docent communiter Theologi cum Vasque, Azor, Antonio peres, quia multi textus iuris statuunt vt pars tutior eligatur etiam cum altera pars est possidens: v. g. in C. Iuuenis de sponsalibus, præcipitur vt iuuenis, qui dubitabat vtrum priora sponsalia fuissent valida, cum puella septenni separetur à secunda coniuge quam duxit consobrinam prioris Sec. ad audientiam, in dubio an Sacerdos occiderit, statuitur vt censeatur irregularis. Et sanè si verum esset nulla esset vnquam Præcepti obligatio in dubijs, quia semper libertas dicenda erit possidere, quia est certa. Denique si non eligatur id quod est tutius, poteris exponere te periculo peccandi.

Contra secundam regulam.

Dico primò, stante dubio speculatiuo tantum, potest quilibet licitè operari: stante autem dubio practico & non deposito, illicitum illi est operari, sed tutiorem partem semper debet eligere.

Conclusio.

Prima pars de dubio solum speculatiuo certa est apud omnes, quia conscientia speculatiua non regulat actiones humanas, sed practica: possum autem dubitare speculatiuè vtrum hodie sit festum, & tamen certus ero quod non teneor ad sacrum audiendum, eo quod sim infirmus. Certum est quod dubium speculatiuum esse nunquam potest sine dubio practico, quin adsit ratio aliqua probabilis quæ suadeat, operationem esse licitam, non obstante dubio speculatiuo: si enim nulla sit ratio, vbi erit dubium speculatiuum, ibi dubium etiam erit practicum. Ita Sanches l. 2. de matrim. d. 41. n. 5. & c. 10. cit. n. 7. & 8.

Dubium speculatiuum.

Secunda etiam pars de dubio practico neminem aduersarium habet propter regulam illam vt dixi receptissimam, quod in dubijs eligenda semper sit pars tutior, id est quandiu perseverat dubium, qui enim operatur cum tali dubio ille se periculo peccandi exponit. Quid inquit si dubium sit quodnam sit maius peccatum, mentiri, an hominem occidere? Resp. neutrum tunc eligi debere sed vtrumque rejici cum vtrumque peccatum sit.

Dubium practicum.

Dico secundò, sufficiens ad deponendum dubium practicum, causa esse potest possessio, quæ si alteri parti faueat, partem eligere licet minus tutam, non solum in materia iustitiæ, sed in omni etiam alia materia.

Possessio fauet in dubio.

Prima pars de materia iustitiæ à nemine negatur, quod nimirum in materia iustitiæ possessio sit titulus sufficiens ad deponendam conscientiam dubiam, & ad eligendam partem minus tutam cui possessio fauet: v. g. dubitas de re aliqua quam bonà fide possides, an tua sit, potes illam alienare aut retinere propter regulam vt dixi hanc alteram etiam indubitatam, quæ habetur in 6. reg. 65. & regula 170. In pari causa & delicto, melior est conditio possidentis: in casu proposito causa est æqualiter dubia, & tu possides, potes ergo rem illam vt tuam retinere, aut alienare. Imò patet quod in foro externo, nunquam re illa spoliareris, ergo nec in foro interno spoliari potes, quod semper conformatur foro externo quando illud non vititur præsumptione. Dixi tamen, modo rem illam possideas bonà fide, si enim malà fidei

Melior est conditio possidentis.

T t 2

possessor



possessor esses, verbi gratia si esses furatus, teneris restituere quamvis dubitares, vtrum res illa eius esset à quo es furatus, quia possessio nunquam fauet malæ Fidei. Dices ille qui dubitare incipit, malæ Fidei incipit possidere, mala enim Fides in eo consistit quod dubites an res sit alterius an tua. Respondeo verum esse quod initio possessionis dubium potest efficere malam fidem, non autem post inchoatam possessionem, quia si bonâ fide cepit possidere, possessio præsumpta ei postea fauet.

Quid inquires, si nullum faciat aliquis examen ad inuestigandum verum dominum eo tempore quo comparere ille poterat, nunquid rem illam poterit retinere postea huiusmodi possessor? Imò quid tenebitur facere si magis propendeat rem non esse suam.

Respondeo peccasse illum qui huiusmodi diligentiam omisit, sed non teneri tamen ad restitutionem, quia non est propterea malæ fidei possessor, posito quod sit verè dubius, & quod non comparuerit vltus dominus. Sed neque illum teneri ad restitutionem, quamvis magis propendeat rem non esse suam modo semper maneat dubius, benè docent Vasques, Salas, & Sanches qui l. 1. in decal. c. 10. num. 9. mutauit sententiam quam tradiderat l. 2. de matrim. quia scilicet possessio præponderat omnibus rationibus quæ non conuincunt.

Valer in  
materiis  
aliarum  
virtutum.

Secunda pars de materiis aliarum virtutum, in quibus assero possessionem esse titulum legitimum sequendi partem minus tutam asseritur à Suare tom. 5. in 3. p. d. 4. sect. 5. Sanches, Filiucio, contra Vasquem, Azor, & plures alios. Ratio autem est, quia non est maior ratio, cur in materia iustitiæ possessio sufficiat, vt partem sequi possis minus tutam, quam in aliis materiis: idè enim in materia iustitiæ ille qui possidet, retinere potest id de quo dubitat, quia possessio est certa, & ius certum, quibus propterea superat alteram partem: sed in aliis materiis, præceptum est dubium, voluntas autem certam habet possessionem suæ libertatis, quandiu non probatur eius priuatio, ergo etiam tunc eligi potest pars minus tuta cui fauet possessio, v. gr. dubitas vtrum voueris ieiunium, potes non ieiunare.

Solutio  
primæ du-  
bitationis.

Ad primam Resp. ex dictis quòd stante dubio semper eligenda est pars tutior, cum autem ab aliqua parte stat possessio tunc dubium deponitur, v. gr. cum dubito vtrum vouerim, & certus sum me voluntatem habere liberam, tunc certus etiâ sum me non obligari, si autem maneat dubium, teneor eligere tutius, aliò qui expono me periculo peccandi, quod non facio quando ago ex sententia probabili, per quam non excluditur iudicium prudentiæ. Cum igitur eligo partem cui fauet possessio iam desino esse dubius, cum certum sit ius alterius partis.

Solutio  
secundæ.

Ad secundam Resp. regulam etiam alteram esse vniuersalissimam & semper veram in pari causa, &c. Non solum in materia iustitiæ, sed etiam in aliis, nam illa iura ostendunt quidem esse semper bonum eligere partem tutiorem, sed non declarant illud esse semper necessarium, vt demonstrat Sanches num. 15. Constat autem ex iis quæ statim dicentur, Præceptum sæpè obligare quando adest dubium, quia sæpè contingit vt libertas certa non sit, cum Præceptum & vorum tollens libertatem certum aliquando sit. Neque tunc exponis te periculo peccandi, cum certum sit quod possessio dat ius ad operandum æquè ac si nullum esset dubium.

### S. III.

#### Corollaria moralia pro Praxi.

Primum

**P**rimum est pro restitutione vel solutione, quando penum rem aliquam possedisti hæcenus bonâ fide,

incipis autem dubitare an tua sit, potes alienare illam aut retinere factò prius examine diligenti, quod tamen si culpabiliter omiseris, peccasti, & teneris postea restituere; si omiseris inculpabiliter, & factus non sis ditior, ad nihil teneris, si tamen eam vendas, & spes sit dominum compariturum, emptorem monere teneris, quem alioqui periculo exponis amittendi quod emerit: si spes huiusmodi nulla sit, non teneris monere. Contra verò si es certus de furto, vel de debito, dubitas autem vtrum restitueris, teneris restituere, vel iterum soluere, quia debitum est certum, restitutio autè incerta, vnde possessio est pro debito.

Secundum.

Secundum est, si donata tibi sit, vel empta res aliqua quam furtiuam esse dubitas, tunc si venditor fuit bonæ fidei possessor, potes rem illam seruare, donec certus compareat dominus, quia succedis illi possessori à quo accepisti ius, ille autem seruare posset, ergo & tu potes. Si autem dubitas vtrum ille à quo accepisti fuerit possessor bonæ fidei, tunc teneris inter eos diuidere de quibus dubitas, quia tunc præsumptio pro neutra parte stat, vnde alij æquale ius habent, sed non debes tamen facile credere, furto sublatum id esse quod tibi donatur aut venditur, nisi certò id tibi constet.

Tertium.

Tertium est, si suaseris alteri homicidium, dubites autem vtrum ille occisurus esset, etiam si non confuisses, teneris reparare damna, quia consilium tuum est certum, dubium autem an alter occidisset: si autem non dubitas sed moraliter es certus quod occisurus alter esset, quia v. g. tibi dixerat, eratque illi valde inimicus tunc non teneris, quia non est dubium.

Quartum.

Quartum est, circa legem & præceptum, si enim post sufficientem diligentiam dubites an aliqua lex, vel præceptum superioris aliquid iubeat, aut vetet, non teneris illam seruare quia incerta est lex, & possessio stat pro libertate voluntatis, vt benè docent Suares & Sanches contra Vasquem. Idem etiam assero si dubium sit an lex vsu sit recepta vel promulgata, quia dubium tunc est an sit lex, ergo possessio stat pro libertate, vt benè tradunt Azor, Salas, & Castro contra Sanchem: si autem certus sis de lege aut præcepto, sed dubites an ab iis sis exemptus, vel an illa lex sit abrogata, vel an legi satisfeceris, teneris implere legem, v. gr. certus es de lege ieiunij, dubitas autem an ab ea eximaris propter infirmitatem, teneris ieiunare: certus es te obligatum esse ad dandam Eleemosinam, ad recitandas horas canonicas, dubitas autem an satisfeceris, teneris dare Eleemosinam, recitare horas. Ita omnes communissimè.

Interpre-  
tatio legi.

Sed inquires, licetne in casu dubio legem aliquando benignè interpretari, quod est Epijchia vti, dum dicitur Legislator fortè nec potuit nec voluit in hac circumstantia me obligare: Resp. ex dictis sequi quod hoc non liceat quia lex certa est, exemptio autem incerta: si ergo habes beneficium ita tenue vt dubites vtrum obligeris ad officium, obligaris omnino ad officium, quia certa lex est, vt dixi exemptio autem incerta: similiter in die ieiunij dubius es an data sit duodecima hora noctis, non potes comedere: si autem dies sequens est dies ieiunij, & dubitas an hora illa duodecima sonuerit, potes comedere ob eandem causam, vtrum autem comunicare possis, dubitans an comederis post horam 12. pertinet ad tract. de Euchar. Denique si dubitas vtrum attigeris annum ætatis 21. nō teneris ieiunare, quia lex non est certa ob quam priuari non potes libertate certa quam prius habuisti ob eandem promoueri non potest ad sacros ordines, qui de ætate dubius est, quia toto tempore præcedenti non poterat promoueri, nunc autem dubiam potestatem habet vide Sanchem cap. illo 10. vbi multa doctè disputat de dubio irregularitatis, censurarum, & confessionis de



de peccatis dubiis quæ ad alios tractatus spectant.

**Votum & iuramentum.** Quintum est de votis, iuramentis, & promissionibus, si enim dubitas an voueris vel etiam an absque ambiguitate voueris: non teneris implere votum vel iuramentum, vt rectè docent Suarez, Henriques, & Sanches cum aliis pluribus contra Vasquem, Azor, & Salam quia obligatio est incerta, libertas autem voluntatis est in possessione etiam si magis fortasse propendeas te vouisse. Si verò certus sis te vouisse, aut promississe, dubites autè, an voto satisfeceris, teneris satisfacere voto aut iuramento, propter contrariam rationem. Si dubites an habueris intentionem vouendi, an verò tantum fingendi, teneris voto, vt docent benè Suares, Sanches, Castro, quia delictum non debet presumi nisi probetur, votum autem sine delicto simulari non potest. Neque dicas possessionem tunc stare pro libertate, votum autem esse incertum: nam hoc negatur, quia votum potius certum est; si autem incerta, vnde illa probari debet vt præualeat voto possidenti. Quod si dubitares vtum verba tua fuissent ambigua, vel vtum aliqua mentis restrictione fuisses vsus, tunc non obligareris, quia illud non esset delictum, & votum incertum esset.

Alia restant de voto & iuramento quæ satis ex proposito principio possunt colligi, verbi gratia, cum quis dubitat an sufficientem habuerit deliberationem, necessariam ad votum, si enim verè dubitat an ante septennium, votum emisit, an vouerit tempore phrenesis, aut ebrietatis, vel amentia, non tenetur voto, quia illud est dubium: passio communiter non tollit sufficientem vsus deliberandi, vnde si ex eo tantum capite dubitas, obligaris voto: si dubites vtum voti materia sit mala: teneris adire superiorem si potes, sin minus non teneris voto. Ita Suares, & Sanches.

**Præceptum superioris.** Sextum est de Præcepto superioris, si enim verè dubitas an honestum sit quod præcipitur, vel certè an excedat legitimam præcipiendi potestatem quam habet: communis sententia Sanchis, Azor & aliorum contra Vasquem docet te teneri obedire, quia certa est superioris potestas, incertum autem an malè præcipiat quod tamen non vacat difficultate, vbi sanè non placet limitatio quam adhibet Castro *part. 13.* tunc inferiorem teneri solum obedire, si facile impleri possit præceptum. Verum si superior verè obligat, teneris etiam in re difficili obedire, sin minus neque teneris in re facili.

## SECTIO V.

### De Conscientiâ scrupulosâ, quomodo permittat operationem.

**Scrupulus quid sit.** Certum est primò scrupulum differre à dubio & à probabili, quod scrupulus, suspicio sit leuibus tantum nixa coniecturis, & rationibus: ne sit peccatum, quod reuerà non est peccatum. Suspicio est quando intellectus in alteram partem magis inclinat cui tamen non assentitur. In opinione intellectus determinatè adhæret vni parti, in dubio pendet in æquilibrio, scrupulus ergo suspicio quædam est, id est apprehensio vehemens, ex leuibus orta rationibus, quæ assensum partis contrariæ non excludit, sed titubare cogit aliquantulum. Dicitur vehemens apprehensio, & timor, quia scrupulus est partim in intellectu, partim in voluntate: scrupulosus enim sine ratione iudicat, aliquid peccatum esse quod peccatum non est, & propterea vano timore cruciatur. Dicitur deinde apprehensio vanis nixa rationibus, differt enim in eo ab opinione ac dubio quæ bonis nituntur rationibus, cum tamen scrupulus vanis quibusdam coniecturis, & inani rationum vmbra obnubilet ani-

um, atque adeò non excludat iudicium probabile de honestate actus, quem tamen vt malum apprehendit.

**Iudicia scrupulorum.** Certum est secundo, signum infallibile scrupuli esse, si contra commune sapientum iudicium, vel etiam ipsius confessarij, iudicantis aliquid non esse peccatum, inquietus sit. Oriuntur autem scrupuli, vel ex infirmitate, ideòque solemniter hic mulierum morbus est: vel ex pusillanimitate, vel ex melancolia vnde sæpè desinunt in amentiam, vel ex demonis fraude, vnde scrupulis finis est tedium virtutis. Potest ergo esse triplex scrupulus, primò an aliquid sit peccatum, secundo an consenseris cogitationi alicui malæ, tertio an confessio benè facta sit.

Difficultas ergo est, vtum manente & non deposito dictamine interno, quo quis putat se peccare, si aliquid fecerit, laudabiliter possit operari contra ipsum scrupulum.

**Triplex difficultas.** Ratio dubitandi primò est, quia quisquis operatur contra internum dictamen rationis iudicans aliquid malum esse, verè malè facit, quia malum est operari contra conscientiam etiam erroneam: ille qui operatur non obstante scrupulo facit contra internum illud dictamen, ergo malè operatur.

Secundo, velle peccare semper est malum, sed qui iudicat se peccare aliquid faciendo, quod tamen facit vult peccare, ergo ille qui operatur antè quàm deposuerit scrupulum verè peccat.

Tertio, ad bonam operationem requiritur assensus probabilis de honestate actus: qui operatur cum scrupulo non habet talem assensum, ergo ille non benè operatur.

**Prima regula de scrupulis.** Dico primò, potest licitè scrupulosus facere id quod iudicat esse malum, antequam per rationes intrinsecas scrupulum deposuerit, modò tamen per rationes extrinsecas, illum deponat, sequens iudicium confessarij aut aliorum communiter sentientium id esse licitum. Ita docent Theologi omnes quos citant Ioannes Sanches, *dispur. 41.* & Thomas Sanches *lib. 1. cap. 10.*

Ratio est quia potest quidlibet, vt satis probabam, contra propriam sententiam operari vt sequatur probabilem aliorum sententiam, ergo multò magis id scrupuloso licitum est. Deinde subditus potest & debet obedire superiori, quamvis probabiliter iudicet sententiam superioris non esse veram: ergo qui scrupulo laborat adherere potest confessarij aut Doctorem Iudicio.

**Secunda regula.** Dico secundo, ille qui scrupulo laborat non solum potest, sed etiam sæpè tenetur facere id quod eo modo malum esse iudicat. Ita etiam docent omnes communissimè.

Ratio est, quia nisi scrupulosus id fecerit in manifesto est tùm capitis tùm salutis periculo. Cum enim deponere vult scrupulum, eò sæpè magis implicatur, hoc autem habet præsentissimum & vnicum remedium, vt nunquam ab operatione desinat propter scrupulum neque propter illum operetur: non enim capax est examinandi rationes, cum friuolæ ac leues rationes, graues illi videantur & magnæ, vnde quò plus lucis quærit, eò plus caligat.

**Remedia contra scrupulos.** Non est igitur huiusmodi malo præsentius vllum, & efficacius remedium, quàm vt agrotus credat omnino Confessario prudenti, eique obediat ad nutum, habens hoc omnino certum & fixum, quod nemo vnquam errare potest si tale iudicium sequatur & illi planè acquiescat. Primò ergo necesse est, vt cognoscas te verè scrupulosum esse, quod inde certò cognoscas, si vel in vna materia, vel in pluribus sæpè anxius sis ex leuibus tantum & friuolis rationibus. Secundo, vt in rebus efficiendis nunquam ab opere desistas ob scrupulum.



*Quenam sit propria ratio, & quidditas Actus  
Voluntarij & Involuntarij.*

S. Thom. quæst. 6. & 7.

**Q**uidditatem propriam voluntarij expositorum Philoſophus *cap. illo 1. lib. 3. Ethicorum*, definit primo inuoluntarium id quod vi aut ignorantia agit: deinde voluntarium definit, quod est ab intrinſeco principio cognoscente ſingula in quibus est actio: quarum definitionum partes omnes vt exponantur, primò ſtatuendum est, illas eſſe veras definitiones actus voluntarij & inuoluntarij. Secundò, quomodo vis ſeu violentia tollat voluntarium. Tertiò, quomodo ignorantia cum illo pugnet. Quartò, quomodo metus. Quintò, quomodo concupiſcentia illi aduerſetur,

S. I.

*Voluntarij & Inuoluntarij Aristotelica definitio.*

**C**ertum est primò, dupliciter dici poſſe aliquid voluntarium. Primò quidem obiectiuè, illud nimirum quod est obiectum actus voluntatis, & illud propriè dicitur eſſe volitum, non dicitur autem propriè voluntarium, v. gr. ſi me vidente atque gaudente Titius occidit Semprium, homicidium illud volitum mihi erit non voluntarium, quia effectiuè non procedit à voluntate, quamvis ſit obiectum à me volitum cum terminet actum meæ voluntatis. Secundò, voluntarium propriè illud appellatur quod procedit à voluntate tanquam à principio effectiuo, quod enim est effectus voluntatis illud est quod vocatur propriè voluntarium: quia verò procedere multa poſſunt à voluntate, quæ tamen erunt inuoluntaria, idèò queritur, quid exigitur neceſſariò ad hoc, vt actus procedens à voluntate ſit propriè voluntarius.

Certum est ſecundò, quod in omni actu procedente à voluntate quædam ſunt ſubſtantialia quædam verò accidentalia, quas vocant circumſtantias actus: ſubſtantialia dicuntur actui ea, quæ conſtituunt actum in tali ſpecie inſimà, eo quod pertineant ad genus eius aut differentiam: v. gr. obiectum quod terminat actionem eſt ſine dubio eſſentiale actui, quia eo variato totus variaretur actus: Circumſtantia actus dicuntur, ea quæ ſic adiunguntur actui, vt iis variatis actus tamen maneret in eadem ſpecie, ſunt enim accidentia ipſius actus, tum in genere naturæ, tum in genere moris, v. gr. cum quis alium occidit gladio, mors illa eſt obiectum eſſentiale actui, inſtrumentum autem eſt circumſtantia.

Certum eſt tertiò, ſeptem enumerari ſolere communiter circumſtantias quas commodè S. Thomas in tres ordines, diſtribuit *quæſt. 7.* nam aliæ attingunt ipſum actum, vbi, quando, quomodo, locus, duratio, & modus: aliæ pertinent ad cauſam actus, cur, quis, quibus auxiliis finis, perſona, & inſtrumentum: ad effectum actus pertinet quid, provt ſignificat quantum & quale. Prima ergo circumſtantia (quis) ſignificat perſonam quæ agit aliquid aut patitur, verbi gratià vtrum is qui cædit aut qui ceditur Sacerdos ſit, an Laicus. Secunda (quid) non denotat obiectum ipſum & materiam, vt dixi, ſed quantitatem aut qualitatem ipſius materiæ, circa quam actio verſatur, vtrum verbi gratià veſtis quam furatus es multa ſit & pretioſa. Tertia (vbi) ſignificat locum, vtrum in loco ſacro furatus ſis. Quarta (quibus auxiliis) denotat media & inſtrumenta quibus uſus es, verbi gratià, vtrum armatus & cum pluribus ſociis ſis furatus. Quinta (cur) ſignificat finem extrinſecum ſi verbi gratià, furatus es ad ludendum.

Solutio  
difficulta-  
tum.

Ad primam, ſatis patet quomodo ſcrupuloſus habeat dictamen internum ex rationibus extrinſecis propter quas rectè operatur, ſequens confeſſarij iudicium. Vnde neque vult peccare cum iudicet ſe debere hoc prudens iudicium ſi qui, & habeat certum iudicium quod ita poſſit, & teneatur operari, vnde patet reſponſio ad ſecundam & tertiam.



### DISPUTATIO III.

*De Principio materiali, & ſubiectiuo Actuum  
Humanorum.*

S. Thomas à quæſt. 6. ad 18.

Actio hu-  
mana.



**A**PLICATO vtroque principio extrinſeco humanarum Actionum, ſine ac regulâ, primum ſtatim occurrit principium intrinſecum materiale ac ſubiectiuum, actio videlicet humana, quæ totius bonitatis ac malitiæ ſubiectum eſt. Sic enim vulgò per quandam quaſi excellentiam appellatur actio illa, quæ procedit à voluntate liberè operante cum conſideratione bonitatis aut malitiæ moraliſ, quia illa ſola eſt quâ dirigimur in finem, illa quam regular recta ratio, illa in qua vt ſubiecto reſidet bonitas aut malitia morali�. Quoniam verò actio illa vt ſit idoneum ſubiectum moralitatis, exigit primò vt ſit voluntaria, deinde vt ſit libera; video mihi dicendum eſſe primò de Voluntario, & Inuoluntario. Secundò de libertate voluntatis.

### QVÆSTIO I.

*De Actu voluntario, & Inuoluntario.*

S. Thomas à quæſt. 6.

**I**n iis quæ ſponte aliquis agit, laudes & vituperationes, in iis quæ inuitus facit venia ſæpè ac miſericordia locum habent, inquit Philoſophus 3. *Ethicorum cap. 1.* hoc enim ad omnem humanum actum ante alia requiritur vt ſit voluntarius. Primò, ergo in genere videndum eſt quanam ſit propria ratio & quidditas voluntarij. Secundò, quòtplex ſit voluntarium. Tertiò, in ſpecie quanam actus elicitur à voluntate ſint voluntarij. Quartò, quanam actus imperari à voluntate ſint voluntarij. De omiſſione autem quomodo voluntaria eſſe poſſit conſtabit ex dicendis de illius libertate.



dum. Sexta (quomodo) significat modum actionis, utrum dolo an vi, sensum an vehementer. Septima (quando) denotat tempus utrum festo die alienas segetes messueris & furatus sis. Quomodo autem id quod secundum unam rationem circumstantia tantum est actus; secundum alteram sit illi substantialis dicetur sequenti disputatione. His ita positis.

**Status con-**  
**trouersie.** Difficultas est utrum à Philosopho tradita voluntarij definitio, propriam eius rationem explicet, neque ulli conuenire alteri possit.

**Triplex**  
**dubitatio.** Ratio verò dubitandi est primò, quia tota illa definitio conuenit actui mentis, quo assentimur conclusioni scientificæ, nam ille cum sit vitalis procedit à principio intrinseco, & ex cognitione præmissarum, quæ dicitur tota esse ratio Voluntarij: & tamen assensus ille non est ex se voluntarius. Idem dici potest de productione habitus, quæ semper est ab intrinseco principio, & cognitionem habere potest adiunctam.

Secundò, ex ea definitione sequitur voluntarium non esse actum ipsum elicited à voluntate, sed eum duntaxat qui est imperatus ab actu elicto, quod absurdum est. Probatum quia, si actus ipse voluntatis elicited esset voluntarius, necesse esset ut voluntas per virtutem saltem reflexionem vellet ipsum actum, atque ita infinitè in illo actu essent reflexiones, cum omnes sint voluntariæ. Deinde si actus ipse voluntatis est voluntarius, sequitur quod omnis actus auerfarius est prosequutius; odium enim obiecti erit amor ipsius odij: hic enim actus respectu ipsius obiecti non est voluntarius, cum illud potius sit nolitum, ergo est voluntarius respectu actus ipsius.

Tertiò, si necessarium esset in actu voluntario singula cognoscere tum substantialia, tum accidentalia, sequitur voluntarios & spontaneos non esse actus brutorum & puerorum: Imò & plurimos etiam actus nostros in quibus non omnes circumstantias sæpè consideramus.

**Definitio**  
**voluntarij.** Dico primò, rectè definitur à Philosopho Voluntarium propriè dictum, actus qui procedit à principio intrinseco cognoscente singula, in quibus est actio. Vbi per (singula in quibus est actio) intelliguntur obiectum, & circumstantiæ.

**Probatum.** Ratio est, quia voluntarium propriè dictum, est illud quod sufficienter distinguitur à naturali, & à violento, sed illud sufficienter differt à violento per hoc quod procedat à principio interno, à naturali autem per id quod procedat à cognitione ipsum causante. Nam verbi gratià nutritio voluntaria non est sed naturalis, quia cognitio illam non causat. Deinde conuenit allata Philosophi definitio illis omnibus quæ sunt voluntaria. Nam in brutis & in pueris actus illi sunt voluntarij quos causat cognitio aliqua saltem obiecti & aliarum circumstantiarum, non sunt autem voluntarij respectu circumstantiarum illarum, quæ non sunt cognitæ: & clarum est quod in omnibus, Actus dicuntur esse voluntarij secundum illas duntaxat circumstantias, quæ cognoscuntur, secundum alias sunt inuoluntarij. Occidis hominem quem nescis esse Sacerdotem, actus ille tibi est voluntarius ut homicidium est, non est autem sacrilegium. Denique nulli actui conuenire potest ut principium internum habeat sui esse, & ut causetur à cognitione, obiecti sui nisi sit voluntarius, quamuis à cognitione alicuius alterius obiecti procedere possit. Quando autem dixi voluntarium procedere à cognitione, de sola intelligi debet cognitione vel ipsius actus, vel proprii obiecti. Homicidium verbi gratià dicitur voluntarium, quia procedit à cognitione ipsius homicidij, est enim actus imperatus: voluntas autem oc-

cidendi, qui actus est elicited, dicitur voluntaria, quia procedit à cognitione obiecti sui, nempe homicidij quod ipsa imperat. Vnde.

**Solutio**  
**primæ dubitæ.** Ad primam Respon. definitionem voluntarij non conuenire assensui conclusionis, quia ille procedit quidem à cognitione præmissarum, sed non à cognitione sui, vel obiecti sui, nam præmissæ non sunt cognitiones ipsius conclusionis saltem formales, neque illius eiusdem obiecti quod cognoscitur per conclusionem, quæ coniungit extrema inter se, non autem extrema cum medio, quod sit per præmissas. Omnis actus voluntarius, si elicited est, procedit à cognitione obiecti sui: si est imperatus, procedit à cognitione sui. Idem statuendum est de actione quæ producitur habitus, illa enim procedere potest à cognitione, non tamen sui, vel obiecti sui, nisi forte sit actio voluntatis, vel ab ipsa imperetur.

Instabis, iudicium intellectus ita procedit à prima apprehensione, ut nihil planè per iudicium illud cognoscatur, quod per primam apprehensionem non fuerit cognitum, ergo tota definitio voluntarij conuenit etiam iudicio intellectus, est enim à principio interno cognoscente singula. Neque satisfaciunt illi qui dicunt quod addi debet in definitione voluntarij (cognoscente finem) nam iudicium quo cognoscitur finis ut finis, procedit etiam ex apprehensione finis ut finis, & tamen non est voluntarium.

Respon. definitionem (voluntarij) à Philosopho allatam non conuenire iudicio intellectus, quia id quod voluntarium est procedit à cognitione mouente appetitum, & causante actum. Non enim ad actum voluntarium satis est ut coniunctam habeat cognitionem, nisi cognitio mouendo appetitum causet actum qui dicitur voluntarius. Prima verò apprehensio iuncta semper est cum iudicio, sed non illud causat mouendo appetitum.

**Solutio**  
**secundæ.** Ad secundam Respon. actum elicited à voluntate, voluntarium esse per modum effectus, non esse necessariò voluntarium per modum obiecti, id est non necessariò esse volitum ut bene ostendit Vasques *disp. 23. cap. 2. contra Suarez tract. 2. disput. 1. sect. 1.* Alioqui ut dicitur rectè in argumento infinitæ reflexiones essent necessariae. Nego igitur quod in actu odij ut sic necessariò reperitur actus prosequutius, respectu ipsius actus, cum, verbi gratià, odio habetur Petrus, non amatur necessariò ipsum odium nisi valde improprie. Quod autem ait Caietanus amorem esse semper in ipso odio, respectu ipsius obiecti, verbi gratià, cum odi Petrum, amo illud malum quod illi volo: cum autem nolo malum Petro, odi malum & amo Petrum, pertinet ad tractatum de Passionibus.

**Solutio**  
**tertiæ.** Ad tertiam Respon. dictum iam esse actus brutorum, & puerorum in eo tantum esse voluntarios, quod ab ipsis cognoscitur; circa eas circumstantias, quas non cognoscunt, illos non esse voluntarios.

## S. II.

### An & quomodo Violentum opponatur Voluntario.

**D**efinitur (violentum) à Philosopho ibidem, quod est à principio extrinseco, in quod nihil confert is qui agit, aut patitur. Quæ definitione complexus est quidditatem ipsius violentiæ, principium quod illam infert, subiectum quod illam pati potest, res ipsas quæ sunt violentæ.

**Triplex**  
**dubitatio.** Ratio dubitandi est primò, quia multa sæpè sunt violenta quæ tamen prodeunt à principio intrinseco, ut si quis occidat se ipsum. Vel enim per principium intrinsecum



trinfecum significatur principium actuum, & sic naturale non erit semper à principio intrinfeco, nam sæpe ad illud satis est principium internum recipiens, vel intelligitur principium passuum, & sic violentum est etiam à principio intrinfeco.

Secundò, si ad violentiam satis est ut passum non habeat inclinationem ad formam quæ recipitur, subsistentia diuina erit violenta humanitati Christi: motus circularis ignis erit ipsi violentus: tenebræ violentæ erunt aëri, qui non habet ad illas inclinationem: quies violenta erit cælo quod recipit motum, materia vnā recipiens formam patietur violentiam, quia non recipit alias formas ad quas habet aequalem inclinationem.

Tertiò, posset ipsa etiam voluntas pati violentiam, quia potest ab extrinfeco principio cogi ad volendum: consequens autem absurdum est, quia non potest fieri ut actus quos ipsa voluntas elicit sint à principio extrinfeco. Deinde actus ipse voluntatis est inclinatio actualis: implicat autem ut inclinatio sit contra inclinationem: ergo illud non est violentum, quod est contra inclinationem.

**Assertio.** Dico secundò, rectè violentum definitur à Philosopho quod est à principio extrinfeco in quod nihil confert is qui agit aut patitur, vbi tota definitio explicat propriam quidditatem violentiæ, prima eius pars explicat principium à quo illa inferitur, secunda subiectum quod illam patitur, & res quæ sunt violentæ.

**Propria ratio violenti.** Primò igitur in eo consistit germana violenti ratio, per quod violentum differt à naturali & à voluntario, sed per illa duo quæ ponuntur in definitione, ab utroque differt; nam naturale semper est à principio intrinfeco, & iuxta inclinationem passi: voluntarium autem est etiam à principio interno, & est iuxta inclinationem ipsius qui vult, ergo violentum propriè dicetur illud quod est à principio extrinfeco contra inclinationem passi.

**Principiū inferens violentiā.** Secundò, dixi (violentum) esse à principio extrinfeco quodcumque tandem illud sit, principium enim violentiam inferens est illud omne quod producit in subiecto à se distincto aliquid quod repugnat eius inclinationi siue illud sit Deus siue creatura. Non enim audiendi vllō modo sunt Thomistæ, cum negant posse violentiam creaturæ inferri à Deo, quia inquit Deus est creaturis maximè intrinfecus neque potest operari contra illarum exigentiam, cum nulla creatura exigit aliquid habere contra voluntatem Dei supremi Domini, neque illi volenti resistere potest, cum tamen ad violentiam necessaria sit resistentia.

**Deus inferre potest violentiam.**

Sed hæc omnia non sunt vllius momenti ut rectè demonstrant Valentia, Vasques, Suares, illud enim dicitur agens creaturæ omnino extrinfecum quod à creatura planè distinguitur, non enim per agens passio extrinfecum illud intelligitur quod est inditans localiter, Deus à creatura planè distinguitur, ergo est agens extrinfecum. Deinde operari Deus sine dubio potest contra exigentiam naturalem creaturæ, quomodo enim si aquam calefaciat, non erit motus ille violentus aquæ: creatura ergo non exigit quidem aliquid habere contra voluntatem Dei, quia hoc est impossibile: sed exigit, ne Deus voluntatem hanc habeat naturæ ipsius contrariam. Verum est quod Dei voluntati nihil est quod resistere possit efficaciter, certum est quod resistere multa possunt ineffaciter.

**Subiectum quod patitur violentiam.**

Tertiò, id cui violentia inferitur est illud omne contra cuius inclinationem & appetitum vel naturalem vel elicatum, operari potest agens extrinfecum; sic enim intelligi debent verba illa Philosophi, in

quod nihil is qui agit aut patitur confert per hæc enim verba non intelligitur resistentia solum negatiua ipsius passi, quæ non est aliud quàm negatio inclinationis, sed exigitur ad violentiam resistentia positiua, id est appetitus vel naturalis vel elicatus contrarius tali formæ. Nam reluctari est contra niti ne talis forma recipiatur, ea enim sola (inquit Philosophus) violenta sunt quæ molestiam pariunt, nihil autem molestum est, nisi quod est contra appetitum posituum naturalem, vel elicatum: violentum ergo semper est contra posituum appetitum.

Quæritur autem qualis sit reluctatio illa & contrarius nllus inclinationis naturalis, quo passum repellit rem violentam. Resp. illum non necessariò esse actionem aliquam positiuam, & impetum agentis ut putat Vasques, sed interdum esse solum appetitum naturalem subiecti ad non habendam aliquam formam, sine actione vlla quæ repellat formam, v. g. si aqua diuinitus toto frigore spoliata calefieret, pateretur violentiam etiam si non ageret in ipsum ignem; receptioni enim illi frigoris, tota conueniret definitio violentiæ, quia esset à principio extrinfeco contra inclinationem eius appetitus, quod formam pateretur appetitus autem naturalis alicuius subiecti, non minus est resistentia quàm appetitus elicatus.

Ex eo autem quod dixi de subiecto violentiam patiente sequitur, quod voluntas pati aliquando potest violentiam. Sunt enim in voluntate cessatio actus, actus eliciti ab ipsa voluntate, actus ab ea imperati. Primò certum est posse inferri voluntati violentiam circa cessationem actuum, id est voluntati tunc inferri violentiam quando contra impetum vel elicatum vel naturalem impeditur agere v. g. si posita visione in intellectu impeditur voluntas Deum amare, illa cessatio actus esset illi violenta. Secundò certum est actus voluntatis elicitos nunquam esse posse violentos simpliciter, quamuis esse possint necessarij: quia illi actus non sunt à principio extrinfeco quos voluntas ipsa elicit, est autem probabile quod illos imprimere non potest solus Deus. Imò etiam si à principio extrinfeco imprimi possent huiusmodi actus non essent tamen violenti, quia omnis actus violentus esse debet contra inclinationem voluntatis, sed actus elicatus à voluntate cum sit inclinatio ipsa voluntatis, non potest esse contra inclinationem voluntatis, ergo non potest esse violentus voluntati.

Dices ad actum violentum non requiritur ut sit contra inclinationem naturalem, sed sufficit ut sit contra inclinationem actualem, & appetitum elicatum: si autem cogeretur à Deo amare obiectum, quod per alium actum posituum vellem odisse, vel etiam actu odio haberem, ille amor esset contra inclinationem elicitam, ergo ille amor esset violentus, præsertim si esset simul cum odio.

Resp. amorem illum non posse appellari violentum simpliciter, sed duntaxat secundum quid, quia ut esset violentus simpliciter deberet esse contra appetitum voluntatis tum naturalem tum elicatum: iste amor non est contra naturalem appetitum voluntatis, quæ inclinatio de se habet, & est indifferens ad omnem actum, quamuis sit contra appetitum elicatum. Imò quoties necessitatur voluntas ad aliquem actum, quem ex sua natura potest liberè omittere, patitur aliquam violentiam, quia quamuis hic actus non sit illi violentus, tamen necessitas operandi contra innatam libertatem, est illi violenta, cum ex sua natura operetur liberè quoties non proponitur illi obiectum sub ratione summi boni, vel sub ratione summi mali.

Denique certum est posse violentiam inferri voluntati circa illos actus quos ipsa imperat alijs potens

Qualiter loquatur ad violentiam.

Voluntas pati potest violentiam.

Violentum actum voluntatis esse posse violentum.

Actus imperati esse possunt violenti.



illis sibi subditis, v.g. si quis volentem ambulare, derineat: vel volentem cogitare distrahat. Tunc enim actus qui eliciuntur sunt violenti voluntati contra cuius sunt imperium, & ipsis etiam potentiis, quia illa cum naturaliter subdantur voluntati, contra eorum inclinationem est, operari contra eius imperium: illis ergo saltem secundum quid erunt isti motus violenti, qui tamen in se ipsis non sunt contra earum inclinationem.

*Quoniam res sunt violentæ.* Quartò, illa dici possunt generatim esse violenta quæ sunt contra inclinationem vel naturalem, vel elicitam. Primò enim violenta est (vt dixi) cessatio actionis, vel priuatio formæ, quia esse possunt contra inclinationem naturalem, v.g. si ignis impediatur calefacere, vel etiam si spoliatur toto calore debito: si ergo materia prima spoliaretur, omni forma patetur violentiam. Secundò, actio quæ ab extrinseco imprimatur, est sine dubio violenta passio, si sit contra inclinationem passivi. Si autem duplex in aliquo subiecto sit inclinatio, sicut est in homine grauitas corporis, & animæ appetitus, tunc actio non est violenta, quamuis repugnet appetitui qui est altero inferior, ambulationi v.g. violenta non est homini, licet contraria sit appetitui naturali tendendi deorsum, quia est conformis appetitui hominis elicto, quia imperat appetitui naturali: nunquam autem naturalis esse potest actio respectu agentis vt sic, quamuis esse possit violenta secundum quid agenti vt passum est: si aqua se ipsam calefaciat diuinitus, calefactio ipsi erit violenta vt patitur, non autem vt agit, quia sic nihil ponitur in aqua quod sit ipsi contrarium. Tertiò, destructio rei est etiam violenta rei quæ destruitur, & non tantum subiecto in quo talis causatur mutatio, quia illa licet non sit contra exigentiam præsentem rei quæ destruitur, est tamen contra exigentiam immediatè præcedentem, quam res habebat vt permaneret in esse: sicut veram homo patitur iniuriam dum occiditur innocens, quia licet nullum tunc habeat ius, cum non existat, ius tamen læditur quod immediatè antè habebat ne occideretur. Carentia creationis non est violenta rei possibili, quia illa neque habet, neque vnquam habuit ius illud & debitum creationis.

*Solutio etiam difficultatum.* Ad primam Resp. nihil esse posse violentum simpliciter, quin sit à principio extrinseco agente contra inclinationem passivi. Violentum enim opponitur tum naturali tum voluntario, quod semper est à principio intrinseco. Ad violentum prout naturali opponitur, sufficit vt sit contra inclinationem passivi: ad violentum prout voluntario opponitur, præterea exigitur vt sit ab agente extrinseco: mors ergo quam sibi aliquis inferret, non esset violenta simpliciter cum esset voluntaria.

Ad secundam constat ex dictis quod ad veram violentiam requiritur appetitus positius non habendi formam illam quæ violenta dicitur. Humanitas sanctissima Christi Domini, non habet quidem appetitum naturalem ad subsistentiam Verbi, sed non habet appetitum positium carenti tali subsistentia quæ propterea non est ipsi violenta. Idem esse debet iudicium de aliis quæ ponuntur in argumento.

Ad tertiam, soluta manet difficultas ex dictis in tertia parte conclusionis, vbi dixi quomodo in actibus etiam elicitis, voluntas pati possit violentiam secundum quid, non autem violentiam simpliciter.

*Violentia differt à coacto, & à necessario.* Colliges ex his quomodo violentum differat ab eo quod dicitur coactum, & ab eo quod dicitur necessarium. Violentum enim est id quod passum ab ex-

Tom. I.

trinseco recipit contra suam inclinationem & internum imperium. Coactum est quidem contra internum aliquem imperium, & quandam velleitatem, sed non ab extrinseco principio, neque semper contra inclinationem absolutam, ideòque potest esse voluntarium, vt cum in tempestate proicit aliquis merces in mare. Necessarium autem est sape à principio intrinseco, & iuxta inclinationem vt amor beatorum. Omne igitur violentum, est coactum & necessarium, sed non contra.

### S. III.

#### An & quomodo Ignorantia tollat Voluntarium.

**N**on sola violentia, sed ignorantia etiam causat inuoluntarium, quod, vt dixi, definit Philosophus, id quod per vim vel ignorantiam agitur. Non consideratur autem ignorantia hoc loco quatenus vna est ex causis peccati, sed præcisè prout facit actum esse inuoluntarium, aut minus voluntarium.

Ratio verò dubitandi primò est, quia si aliquando ignorantia manet cum voluntario, necesse est vt sit volita, sed non potest esse volita quin sit cognita, si autem cognita est, iam peccatum ex ignorantia erit peccatum ex malitia, ergo nulla ignorantia stare potest cum ratione voluntarij.

*Triplex difficultas.*

Secundò, nulla etiam ignorantia potest esse causa operis, si nullum habere possit influxum in ipsum opus quod elicitur, sed illa nullum influxum habere potest in ipsum opus, ergo ignorantia non potest esse causa operis.

Tertiò, si ignorantia illa quæ dicitur consequens non tollit voluntarium, non tollit etiam illud ignorantia illa quæ dicitur comitans: consequens est absurdum, quod probatur, habeat aliquis voluntatem efficacem occidendi inimicum si fortasse adesset, dicatque, non iacularer, nisi scirem fieri posse vt præter spem lateat hic hostis, quem tamen scio & omnino iudico, non adesse, tunc est verè ignorantia comitans, & tamen homicidium illud est voluntarium, quia voluntas occidendi hostem imperat efficaciter iaculationem, ergo ignorantia comitans non tollit voluntarium.

Dico tertiò, Ignorantia siue iuris sit siue facti benè diuiditur à Theologis, primò in antecedentem, comitantem, & sequentem. Secundò, in ignorantiam vincibilem & inuincibilem. Tertiò, in simplicem, crassam & affectatam: probatione assertio non eget, sed explicatio.

*Multiplex diuisio ignorantie.*

Prima ergo diuisio allata communiter admittitur à Theologis: antecedens ignorantia vocatur illa quæ nullo modo volita est, & est causa operis, verbi gratia, prudenter iudicas alicubi latere feram, & iacularis in filium amantissimum quem occidis: non voluisti hanc ignorantiam, quia diligenter inquisiisti, neque voluisti opus, non enim fuisses iaculator, si tibi venisset in mentem suspicari, quod hic esset filius. Ignorantia comitans illa est, quæ non est vllò modo volita, sed tamen non est causa operis, verbi gratia post diligentem inquisitionem occidis in venatione inimicum, quem omnino putabas esse feram. Hanc ignorantiam non voluisti, cum diligenter inquisiueris & prudenter iudicaueris hic latere feram, sed voluisti tamen opus, quia si sciisses hostem hic latere, libentiùs iaculator fuisses. Ignorantia consequens illa est quæ aliquo modo volita est, & aliquando causa est operis, aliquando non est causa, verbi gratia, dubitasti vtrum hic latèret hostis, & nullà factà inquisitione quam neglexisti, vel noluisti facere,

V v



cere, occidisti eum putans esse feram: hanc ignorantiam diceris noluisse: opus autem ipsum fortasse non voluisti, quia iaculatus non esses si sciisses hostem adesse, vel fortasse voluisti, quia esses iaculatus fortassis etiam libentius.

Secunda diuisio,

Secunda diuisio in ignorantiam vincibilem & inuincibilem, receptissima etiam est. Vincibilis dicitur illa quam remouere possumus, & debemus, ideò vocari solet culpabilis: inuincibilis quam remouere nec possumus, nec debemus, solèturque inculpabilis appellari.

Tertia diuisio,

Tertia diuisio ignorantiae culpabilis in affectatam, crassam, & simplicem: declaratur, quia ignorantia consequens & vincibilis, ut dixi, volita est, potest autem esse tribus modis volita: primò directè per actum positium cum quis nescire vult aliquid ut peccet liberius: illa est affectata ignorantia. Secundò, esse potest volita indirectè cum graui negligentia, id est cum nulla omninò adhibetur diligentia, tunc enim ignorantia non est in se volita, sed in graui negligentia quæ ipsam causat, diciturque crassa & lupina. Tertio, ignorantia indirectè volita est cum negligentia leuiori: cum videlicet aliqua sed non sufficiens adhibetur diligentia, vocaturque ignorantia simplex.

Conclusio trinitatis.

Dico quartò, omnis actio facta cum ignorantia antecedente quæ non est vllò modo volita, simpliciter inuoluntaria est; facta cum ignorantia comitante, non est inuoluntaria, sed nec est etiam voluntaria: facta cum ignorantia consequente, voluntaria est saltem secundum quid, nisi si affectata ignorantia per quam augetur etiam voluntarium.

Antecedens ignorantia tollit voluntarium.

Prima pars de antecedente ignorantia negatur (ut monebatur disputatione præcedenti) à nouis Dogmatistis. Sed lumine tamen naturæ notissima est, etenim *omne quod ob ignorationem est factum, non sponte quidem est actum*, inquit Philosophus 3. *Ethicorum cap. 1.* & Demonstratur euidenter, tunc actio est inuoluntaria quando est contraria inclinationi saltem implicitæ voluntatis, & non procedit vllò modo ex cognitione: opus factum ex ignorantia quæ causat opus, & nullo modo volita est, huiusmodi est, ergo illud opus non est voluntarium. Deinde illud non est voluntarium, quod sequitur ex eo quod non est voluntarium, actio facta cum ignorantia antecedente sequitur ex ignorantia quæ non est voluntaria, ergo actio illa non est voluntaria: ideòque vocatur ignorantia illa inuincibilis & inculpabilis, vnde argumentor: illud non potest esse peccatum, quod non est in potestate voluntatis, sed illud quod fit ex ignorantia quæ inuincibilis est, non est in potestate voluntatis, alioqui vincibilis erit ignorantia, ergo illud opus quod fit cum ignorantia inuincibili non potest esse peccatum. Maiorem negabunt Ianseniani, quos dicere non pudet peccatum esse posse in eo quod vitari non potest, & præcipi à Deo impossibilia: Sed hæc blasphemia est contra omnem rationem & Fidem. Sed de hoc iterum in materia de peccatis.

Ignorantia comitans tollit voluntarium.

Secunda pars de ignorantia comitante difficilior est, quia cum ignorantia illa non sit causa operis, videtur quod non tollitur per eam voluntarium actionis, probatur tamen opus illud factum cum hac ignorantia non esse voluntarium, etiam si positiuè non sit inuoluntarium, probatur, inquam, quia illud non est voluntarium quod efficaciter non procedit à voluntate, sed opus factum cum ignorantia comitante non procedit à voluntate, verbi gratià latet inimicus sub arbore, quem occidere maximè vellem, facta verò inquisitione diligenti puto latere ibi feram, iaculor, & occido inimicum, homicidium illud non procedit à voluntate, quod enim non procedit à cognitione non procedit à voluntate, ergo illud opus quod fit cum ignorantia comitante, non est voluntarium, sed dici debet inuoluntarium priuatiuè, non positiuè.

Tertia pars de ignorantia consequente ac vincibili certissima est, quia illud est voluntarium cuius causa volita est: causa illius operis quod fit ex ignorantia consequente volita est, vel directè in se ipsa, vel indirectè in negligentia sciendi, ergo illud opus est voluntarium, saltem secundum quid, quia tunc habes voluntatem ignorandi diem ieiunij, & habes voluntatem ieiunandi, si scires esse diem ieiunij, est ergo illud voluntarium secundum quid, & secundum quid inuoluntarium. Quod si hæc ignorantia non sit causa operis, sed habeas voluntatem non ieiunandi, etiam si scires non esse diem ieiunij tunc violatio ieiunij simpliciter voluntaria est, quia procedit à principio interno cognoscente, saltem obscurè ac dubitatiuè, malitiam & obligationem inquirendi. Sed huiusmodi tamen ignorantia etiam si non omninò tollat, valde tamen minuit voluntarium, quia ubi minor est cognitio malitiæ, ibi etiam actus est minus voluntarius: si ignorantia fuerit simplex aut etiam crassa cognitio malitiæ confusa tantum est ut suppono: ergo tunc opus est minus voluntarium; si verò fuerit affectata & directè volita ignorantia, tunc voluntarium maius est quàm si adesset scientia, quia nolle scientiam illam expulsiuam peccati, procedit ex maiori quadam deliberatione ac voluntate ipsius peccati, vnde peccatum illud est ex malitia ut patet.

Ignorantia sequens facit cum voluntario

Ad primam Resp. cum Sanchez *l. 1. in Decal. c. 16.* Suarez, Vasquez, Sala, Castro tunc ignorantiam dici fuisse volitam quando præcessit in operante aliqua cognitio saltem confusa, vel dubitatio & scrupulus de malitia operis, & obligatione ad inquirendum, tunc enim si vel positiuè nolis inquirere, vel si absque positiuo vllò actu negligas inquirere, diceris voluisse ignorantiam quia vel voluisti eius causam, negligentiam videlicet inquirendi, vel eam in se ipsa voluisti, tunc autem ignorantiam non dici esse volitam, quando in operante nulla præcessit cognitio, vel dubitatio, & scrupulus de malitia operis, & obligatione ad inquirendum, quod enim nullo modo est cognitum, nullo etiam modo est volitum. Vnde peccatum ex ignorantia in hoc differt à peccato ex malitia, quod peccatum ex malitia coniunctum sit cum distincta cognitione malitiæ, peccatum ex ignorantia non sit coniunctum, nisi cum cognitione confusa, & dubitatiua malitiæ.

Solutio dubitationum.

Ad secundam Resp. ignorantiam non dici causam operis per se, quia influxum habere nequit, sed esse causam tanquam remouens prohibens, id est, quia remouet scientiam quæ impediret opus, si enim scires esse Patrem, non iaculareris contra eum nec occideres, ignorantia hæc remouet scientiam, quam si haberes illa impediret ne interficeres Patrem.

Ad tertiam satis ostensum est opus illud voluntarium non esse, quod fit cum ignorantia comitante, siue ille qui cum hac ignorantia occidit inimicum, verbi gratia, non cogitauerit prius de illo occidendo, siue cogitauerit, imò etiam tunc habeat voluntatem efficacem illum occidendi, si fortè ibi adesset, dicatque non iacularer, nisi scirem fieri posse ut ibi lateat, quem tamen haud dubiè scio hic non esse. Respondeo (inquam) homicidium illud etiam tunc voluntarium non esse: modò tamen supponas illum venatorem inquisiuisse diligenter, neque vllum habuisse



habuisse dubium de hoste hinc latente, neque iaculationem esse periculosam & vitari debere: tunc enim nego posse iaculationem illam efficaciter & per se procedere à voluntate occidendi hostem, sed tantum per accidens cum illa coniungi, ac proinde homicidium illud volitum esse per modum obiecti, sed non esse voluntarium, tanquam aliquid efficaciter per se procedens à voluntate occidendi hostem.

Reliqua de ignorantia pertinent ad tractatum sequentem ubi dicetur quomodo illa sit causa peccati.

## §. IV.

*An & quomodo Metus tollat Voluntarium.*Metus  
gravis &  
levis.

**M**etus vocatur passio appetitus orta ex apprehensione mali futuri, & imminuentis. Multa illius diuisiones afferri solent, explicandæ alibi. Grauis metus vocatur, mali alicuius grauis, qui propterea vocatur metus cadens in constantem virum, qui scilicet sufficiens esset ad dimouendum à proposito constantem aliquem virum, cui propterea viri fortis non adimeretur nomen: vocatur etiam iustus & probabilis, quia ex eo metu operans iuste ac probabiliter excusatur à legibus: metus appellatur levis, timor alicuius mali levis, propter quod scilicet vir constans non moueretur.

Tota ergo difficultas est, quomodo metus tollat, vel minuat in actu rationem Voluntarij, & quid propriè sit coactio.

Triplex  
dubitatio.

Ratio verò dubitandi est quia, si metus grauis non redderet actum inuoluntarium, contractus non redderentur irriti propter solum metum, hoc autem falsum est quia, contractus Matrimonij, Votum solemne, testes in testamento, ipso facto irritantur.

Secundò metus non excusaret à peccato à quo tamen excusatur sæpissimè: posset enim aliquis celebrare v. g. sine sacris vestibus, potest omittere baptismum solà contentus contritione: potest fuscipere Eucharistiam non præmissâ confessione: potest vesci carnibus humanis, quod tamen est contra Præceptum naturale.

Tertiò, non apparet quomodo metus grauis cadere dicatur in constantem virum, si non excusat prorsus à peccato, & actum reddit inuoluntarium.

Assertio  
stipitata.

Dico quintò, metus etiam grauis nunquam sufficit ad reddendum opus inuoluntarium simpliciter, sed reddit tamen illud secundum quid inuoluntarium, & licet non semper omnino tollat, valde tamen minuit peccatum, à quo etiam aliquando penitus excusatur.

Metus non  
tollit vo-  
luntarium.

Primam partem probat optimè Philosophus loco sæpè citato 3. *Ethic.* præsertim quia, opus illud non potest esse inuoluntarium quod procedit à principio intrinseco cognoscente singula in quibus est actio, opus factum ex metu huiusmodi est; vnde cum quis ex metu operatur, aliquando laudem, aliquando commiserationem, aliquando ignominiam meretur.

Facit in-  
uolunta-  
rium secun-  
dum quid.

Secunda pars quòd metus faciat ut actus sit inuoluntarius secundum quid, probatur ab eodem Philosopho quia, cum voluntas ex metu operatur actum semper habet inefficacem, quo dicit vellem non facere: habet enim duos actus, vnum quo dicit posito eo metu volo facere hoc absolute, v. g. projicere merces in mare; alterum quo ineffaciter dicit vellem tamen hoc non facere, vult igitur simpliciter & efficaciter, secundum quid autem, & ineffaciter non vult.

Coactio  
quid sit.

Et hæc est quæ vocatur maximè propriè coactio participans aliquid de Voluntario & aliquid de inuoluntario; video autem in Scripturis aliquando vocari necessitatem, aliàs autem confundi cum violentia, cum tamen ab utrâque distinguatur ut contra

Tom. I.

nouos dogmatistas postea disputabitur. Coactio igitur propriè dicta, est quæ voluntas ab extrinseco impulla eligit aliquid, quod alioqui detestaretur. Siue cum aliquis aliquid vult habens actu nolitionem eiusdem rei, quia videlicet actus qui fit à voluntate renitente, nec est purè voluntarius, neque purè violentus, ergo inter vtrumque medium est, & est vtrumque secundum quid, & hæc est quæ vocatur propriè coactio. Subiectum eius voluntas est quæ propriè cogi dicitur: causa præcipuè coactionem inferens est metus, ex quo quando aliquis operatur, duas habet contrarias voluntates, quæ propria coactio est ut patet in exemplo sæpè allato illius qui merces projicit in mare.

Tertia pars quod metu semper minuat peccatum patet quia minuitur semper ab eo voluntarium. Imò quod penitus aliquando excuset à peccato communissimè Theologi omnes docent. Primò quando Præceptum est purè humanum, ciuile, vel Ecclesiasticum, sine peccato vllò violari potest, modò nullum inde Fidei dedecus redundet, neque vllum scandalum, verbi gratiâ posset aliqua intentato mortis metu sine vestibus sacris celebrare Missam, nisi hoc imperetur in contemptum fidei, quia leges humanæ cum tanto dispendio non obligant. Secundò quando Præceptum est diuinum sed positum sæpè non obligat quando est metus grauis, nisi meritò timeatur contemptus Fidei, scandalum, aut damnum Proximi v. g. non teneor facere confessionem integram materialiter, vel præmittere illam communioni, si prohibeat metus grauis: possum contrahere Matrimonium sed non illud consummare, votum habens simplex castitatis. Non possum tamen consecrare in vna specie, reuelare confessionem, & alia huiusmodi: quia commune Religionis hic bonum agitur. Tertiò, quando præceptum est naturale, prohibens aliquid malum intrinsecè, nunquam excusatur à peccato quantuncumque imminet metus grauis v. g. nunquam licet mentiri, occidere innocentem &c. quando autem naturale Præceptum prohibet aliquid quod non est intrinsecè malum, metus grauis potest excusare à peccato. Huiusmodi est comestio carnum humanarum ut contra Valentiam probat Sanchez l. 1. c. 18. in decal.

Metus mi-  
nuir, &  
aliquando  
tollit pec-  
catum.

Ad primam Resp. contractus factos ex metu non esse irritos ex solo naturæ iure, ut tradam infra cum Azor, Lessio, Sanche, Castro. Imò etiam ex iure positiuo illos esse quidem rescindendos quando ex metu graui & iniuste incusso facti sunt, sed non esse tamen eo ipso irritos, nisi sit contractus matrimonij, votum solemne, testes in testamento adhibiti, quia sic iura sanciant. Nunquam tamen metus vllus excusat ab obseruatione præcepti naturalis quando illud prohibet aliquid malum, ut nuper monebam.

Contrā-  
ctus facti  
ex metu.

Ad secundam patet ex dictis, in 3. parte conclusionis quomodo grauis metus excuset interdum à peccato in Præceptis aliquibus positiuis, etiam si non efficiat opus simpliciter inuoluntarium.

Metus  
grauis a  
peccato  
excusans.

Ad tertiam Resp. tria communiter requiri ad metum grauem, primò ut sit de graui malo, cuiusmodi sunt mors, mutilatio, verberatio. Secundò, ut incutiens metum sit potens, & putetur probabiliter executurus. Tertiò ut patiens metum non possit facile resistere. Eorum vnum si desideretur, metus non erit grauis, sed levis, vtrum cum aliquis ex metu graui committit peccatum mortale, censetur metus ille cadere in constantem virum, inter authores dissidium est, ego existimauerim, illum esse posse metum qui cadat in constantem virum, quia licet ille qui tunc peccat, violet aliquam aliam virtutem, non tamen censetur violare virtutem constantiæ.

Ad gra-  
uem metum  
quid exi-  
gatur.

V u 2

§. V.



## §. V.

*Virum concupiscentia, seu passio qualibet reddat actum inuoluntarium.*

**N**omine (concupiscentia) hic intelligitur vehemens aliqua passio desiderij, amoris, spei, doloris, odij, fugæ, iræ. Passio autem alia est antecedens, quæ non causatur per actum voluntatis liberæ, sed illum præuenit, alia consequens quæ causatur per actum voluntatis.

Ratio ergo dubitandi est primò, quia ubi minuitur cognitio, ibi minuitur voluntarium, sed proprium est passionum quando sunt vehementiores ut vim intellectum perturbent, ne veritatem perspiciat, & rectè possit de rebus iudicare, igitur passio etiam minuit voluntarium.

Secundò, certum est quod passio reddit hominem seruum & libertatem eius imminuit: hoc autem efficere non potest, nisi minuendo voluntarium, ergo per passionem actus redditur minus voluntarius.

Tertiò, vehemens aliqua passio excusat interdum à peccato, quod efficere non potest nisi minuendo voluntarium.

Dico sexrò, concupiscentia & passio quælibet quamuis minuat libertatis usum, semper tamen auger voluntarium in actu qui fit ex passione. Ratio est quia tunc actus magis est voluntarius, quando fit cum cognitione magis intensâ circa obiectum, & cum actu voluntatis magis intenso, sed quod fit ex aliqua concupiscentia fit cum cognitione magis intensa: quia passio efficit ut magis cognoscatur obiectum sub ratione boni, & minus sub ratione mali, passio enim applicat intellectum & voluntatem ad obiectum quod prosequitur, actus ergo magis est voluntarius: sed est minus liber, quia tunc libertas voluntatis minuitur, quando indifferentia obiecti minus cognoscitur, tunc autem crescit voluntarium quando indifferentia obiecti minus proponitur, quia voluntatis actus tunc est intensior, ergo quo magis augetur voluntarium, eo sæpè magis minuitur libertas. Vnde,

Tota ratio dubitandi solum probat passione libertatem imminui, non probat imminui rationem voluntarij.

## SECTIO II.

*Quenam sint diuisiones præcipue Voluntarij.*

**E**xpositâ propriâ ratione actus Voluntarij & inuoluntarij, venio ad quasdam species præcipuas Voluntarij quarum notitia maximum in moralibus usum habet. Prima est diuisio in necessarium, & liberum. Secunda, in formale & virtuale. Tertia, in directum & indirectum. Quarta, in voluntarium efficax & inefficax. De tribus prioribus pauca dicam, de quarta commodior alibi sermo erit.

## §. I.

*Prima Voluntarij diuisio in Necessarium, & Liberum.*

**V**oluntarium aliud habet indifferentiam agendi, & non agendi, diciturque liberum: aliud indifferentiam talem non habet, vocaturque necessarium. Quam voluntarij diuisionem lumine ipso naturæ notam multipliciter impugnant recentiores Sectarij, hoc in primis volentes, nullum actum esse voluntarium, qui non sit liber. Illud autem solum esse necessarium, quod est violentum aut coactum, quem

errorem apertissimè conuincam quæstione sequenti. Nunc de proposita & receptissima diuisione voluntarij.

Ratio dubitandi est primò, quia sponte ac sine coactione, agere non videtur esse aliud quàm agere liberè, ut videtur satis apertè innuere Augustinus lib. 3. de libero arbitrio cap. 3. *Quidquid fit quando volumus, & non fit quando nolimus, liberum est, si vero cum volumus, non fiat, vel si nolimus fiat, non est liberum, quia non est in nostra potestate.*

Secundò, diuisio illa voluntarij in necessarium & liberum, nec est diuisio generis in species, quia liberum & necessarium duo tantum accidentia sunt actus voluntarij, cum dicant tantum cognitionem indifferentem & necessariam: neque diuisio est subiecti in accidentia, quia liberum & necessarium dicuntur esse duæ species voluntarij.

Tertiò, vel liberum est perfectius necessariò, vel est imperfectius, non primum, alioqui amor beatificus imò & diuinus esset imperfectior amore viatorum; non secundum, quia sic operatio bruti esset perfectior operatione hominis.

Dico primò, actus voluntarij rectè diuiditur vniuersum loquendo in necessarium, & liberum, tanquam genus in veras species.

Primam partem post Aristotelem asserunt omnes Philosophi, & Theologi omnes post S. Thomam, cum Scripturis, Concilijs, & Patribus omnes Catholici, ut demonstabo postea fusiùs. Nunc dicere satis sit doctrinam illam quæ asserit quod voluntarium omne, sit liberum, esse Lutheri, Caluini, Bucerij, Bezae, damnatam in Tridentino sess. 6. c. 5. & can. 4. ac 5. Deinde à Pio V. & Gregorio XIII. in decretis contra Michaelè Baïum, ut videas quibus è fontibus noua illa doctrina prodeat, quam S. Thom. quæst. 6. de malo. Iamdiu pronunciauit hæreticam, quia per eam tota tollitur ratio meriti, & demeriti: contrariam Fidei, per quam subuertuntur etiam omnia principia Philosophiæ moralis, imò & luminis naturalis, ex quo solo. Argumentor secundò, quia si omne spontaneum liberum est, nihil est quod belluis, quod pueris, quod amentibus vera negetur libertas, atque verum meritum & demeritum, Deus se ipsum liberè amabit, productiones ad intra erunt liberæ, sicut amor etiam beatificus. A priori ergo ratio est, quia liberum illud est, ut postea conuincam, quod fit à voluntate indifferente ad agendum vel non agendum, id est quæ tunc cum agit potest non agere; sed omne spontaneum non est huiusmodi, ergo non omne spontaneum est liberum. Sed hæc postea.

Secunda pars quod diuisio hæc non sit diuisio subiecti in accidentia, sed generis in species, probatur, quia illud est verum genus quod prædicatur quidditatiuè de pluribus differentibus specie: voluntarium huiusmodi est, nam actus procedens à principio intrinseco cum cognitione, prædicatur quidditatiuè de actu qui procedit ex cognitione indifferente, & de eo qui procedit ex cognitione necessitante. Primum illud est voluntarium liberum: alterum autem est voluntarium necessarium, ergo voluntarium prædicatur quidditatiuè de voluntario necessario, & libero.

Ad primam Resp. negando quod sponte agere non sit aliud quàm liberè agere, quod sæpè damnat insania Augustinus præsertim lib. de gratia & libero arbitrio cap. 2. & seq. Cum ergo dixit liberum esse quod si volumus est, si nolimus non est, significauit apertè voluntatem tunc esse liberam quando est indifferens ad volendum & nolendum, id est non præcisè quia vult, nam amens etiam vult, sed quia tunc quando vult, potest non velle.

Ad

Concupiscentia quid significet.

Rationes dubitandi.

Passio auget voluntarium, minuit liberum.

Quid significet illa diuisio.

Difficultates in expositione.

Assertio bimestris.

Probatum veritas huius diuisionis.

Est diuisio generis in species.



Ad secundam Resp. cognitionem intrinsecam non esse actui, vt actus est, sed vt voluntarius est, quia voluntarium est illud, quod procedit ab intrinseco cum cognitione. Itaq; necessarium & liberum, non sunt nisi accidentia ipsius actus, sed duæ sunt species essentialis illius vt est voluntarius: sicut album, & nigrum duæ sunt species parietis vt colorati, quamuis accidentia sint parietis vt paries est.

Ad tertiam Resp. voluntarium necessarium aliquando esse perfectius voluntario libero, aliquando esse imperfectius. Nam amor beatificus est perfectior quam amor viæ. Contra verò voluntarium in homine quod est liberum, perfectius est voluntario brutorum: generalis ergo doctrina esse potest, quod quoties necessitas actus, prouenit ex perfectione cognitionis & obiecti quod est omne bonum, tunc necessarium est perfectius libero quia magis procedit ex cognitione. Quando autem necessitas prouenit solum ex imperfectione cognitionis, & obiecti quod non est summum bonum, vt in brutis, & amentibus, tunc liberum est perfectius quam necessarium.

## §. II.

*Secunda Voluntarij diuisio in formale, ac virtuale.*

**Q**uid significet illa diuisio. **I**n hac diuisione sumitur voluntarium pro re volitum, est enim voluntarium per modum obiecti, si enim sit in se ipso volitum, appellatur voluntarium formale, si sit volitum in sua causa dicitur virtuale, id est illud cuius causa volita est. V. g. inebriatur aliquis sciens sequiturum ex ea ebrietate homicidium, formaliter vult ebrietatem, virtualiter autem homicidium. Difficultas igitur est, vtrum positio effectus voluntaria sit, cuius volita est causa.

**Q**uamnam eam impugnent. **R**atio autem dubitandi primò est, quia si voluntaria esset positio effectus cuius causa volita est, Deus diceretur velle omnia peccata nostra, quia posuit in nobis appetitum sensitiuum, ex quo plurima sequuntur, imò ferè omnia peccata.

Secundò, si voluntaria est positio effectus qui sequitur ex actu positio, erit etiam voluntarius effectus qui sequitur omissionem liberè positam, consequens est absurdum, quia voluntaria essent Deo peccata hominum, quæ Deus posset impedire, nec tamen impedit.

Tertiò, si voluntas causæ sufficit vt censeatur voluntarius effectus, nunquam excusaretur à peccato volendo causam, ex qua sequeretur effectus malus, v. gr. motus aliquis appetitus inordinatus; falsum est illud consequens, quia sic nemo posset licitè facere aliquid ex quo prauidet sequituram delectationem aliquam in sensu, verbi gratià, qui equitando, vel legendo librum aliquem necessarium, vel audiendo confessiones mulierum, vel scribendo libros experiretur se prouocari ad pollutionem, teneretur omittere illa omnia charitatis opera, quod esse falsum asseritur communiter à Theologis.

Quartò, si voluntas causæ sufficeret ad voluntarium sequeretur hominem ebrium tunc peccare quando blasphematur in ebrietate; hoc falsum est, quia sine libertate sit talis blasphemia. Denique sequeretur eum qui ex longa consuetudine blasphemias aut periurias effundit tunc peccare quando blasphematur, aut peierat.

**A**ssertio affirmans. **D**ico secundò, benè diuiditur voluntarium in formale, quod in se voluntarium est, ac virtuale quod est voluntarium in alio. Vt autem aliquis effectus non solum physicè, sed moraliter etiam voluntarius sit in causa, requiritur vt effectus ille non per accidens tantum, sed etiam per se sequatur ex tali cau-

sa, vel ex directà intentione operantis, vel certè vt obligemur non ponere talem causam, ne talis sequatur effectus. Ita censent communiter Doctores citati à Vasque disp. 108. c. 3. Sanche l. 1. c. 1. in Decalogum.

**R**atio est, quia voluntarium moraliter, illud appellatur, quod ita est voluntarium vt imputetur ad culpam, aut ad laudem, sed nunquam effectus imputatur ad culpam si sit volitus in causa ex qua effectus sequitur tantum per accidens præter intentionem & sine obligatione vitandi talem causam, alioqui Deo imputarentur peccata nostra quia dedit nobis appetitum ex quo illa sequuntur, & quia non impedit illa quæ tamen posset impedire. Deinde teneremur multa omittere opera charitatis, quæ non possent exerceri à nobis sine peccato, vt constabit amplius ex tractatu de peccatis, vbi afferentur regulæ quibus discerni possit quandonam sit peccatum velle causam ex qua sequatur effectus aliquis malus, præsertim delectatio aliqua illicita & motus appetitus sensitiui.

**A**d primam Resp. appetitum in nobis esse causam solum per accidens peccatorum, idèque dici non posse quod Deus causa sit moralis peccatorum quæ præter eius intentionem sequuntur ex inordinatione appetitus.

**A**d secundam Resp. illum effectum qui sequitur ex omissione liberè posità, esse aliquando voluntarium physicè simul & moraliter, aliquando physicè duntaxat esse voluntarium, non autem moraliter, si enim possis & tenearis non omittere id ex quo sequitur effectus, tunc effectus sequens omissionem est voluntarius tum physicè tum moraliter, verbi gratià, vides incendi domum cui potes & tenèris succurrere combustio illa voluntaria tibi est tum physicè tum moraliter, si verò non tenearis tunc effectus moraliter non est voluntarius, sed physicè tantum, quàm ob causam Deo peccata permittenti physicè quidem voluntaria sunt peccata nostra, non sunt voluntaria moraliter, quia Deus non tenetur illa impedire.

**A**d tertiam Resp. neminem excusari à peccato qui ponit causam ex qua per se sequitur effectus malus: aliquando autem excusari à peccato eum, qui ponit causam, ex qua per accidens, & præter intentionem sequitur effectus prohibitus quod exponetur latius in materia de peccatis.

**A**d quartam Resp. illum qui dat liberè causam ex qua necessariò sequitur effectus malus, tunc duntaxat peccare quando ponit liberè talem causam vt dicitur postea. Ille qui ex praua consuetudine blasphematur peccauit duntaxat quando animaduertit se per quotidianas blasphemias contrahere habitum & consuetudinem blasphemie, non peccat autem quando blasphematur indeliberatè. Vnde hanc consuetudinem tenemur deponere, quantum fieri potest per actus omnino contrarios: sed hæc postea. Tantum addo nunc, quod vbi consuetudo illa retractata est nunquam deinceps periuria illa & blasphemie imputari possunt ad culpam.

## §. III.

*Tertia Voluntarij diuisio in Directum, & Indirectum.*

**V**oluntarium directum siue positium appellatur actus positius causatus à voluntate cognoscente singula, verbi gratià cum aliquis vult expressè motus illicitos appetitus: voluntarium indirectum siue negatiuum & interpretatiuum est actus quem voluntas non impedit tunc cum potest, & tenetur eum impedire, verbi gratià, quando negatiuè se habet circa motus insurgentes contra rationem, ita vt positiuè quidem illos non causet neque in illos consentiat,



sentiat, non reprimat tamen eos ut posset, sed eos patiatur habens plenam eorum aduertentiam.

De hoc indirecto voluntario grauis est inter Theologos controuersia, utrum illi motus quos voluntas eo modo patitur sint verè voluntarij & peccata mortalia: an verò voluntas sine peccato saltem graui possit illos pati, modò tamen absit periculum consensus, quod ut vides omnino spectat ad materiam de peccatis, nunc ergo de sola disputo ratione voluntarij.

Tria illam  
impugnât.

Ratio enim dubitandi primò est, quia illi motus quos voluntas non reprimat non possunt dici voluntarij, si non sint à principio intrinseco cognoscente singula, sed ij motus quos patitur duntaxat voluntas, non autem causat non sunt à principio intrinseco cognoscente, ut patet, ergo illi motus non sunt voluntarij.

Secundò, si motus illi sunt voluntarij quando voluntas illos non reprimat peccat mortaliter voluntas quando illos non reprimat, consequens non est verum, quia tunc voluntas, vel peccat peccato omissionis, vel peccato commissionis, non primum quia illi motus sunt aliquid posituum difforme rationi, ergo sunt peccata commissionis, non peccata omissionis: non secundum quia voluntas ideò tantum tunc peccat, quia omittit reprimere illos motus, quos tenetur reprimere, ubi non est malitia nisi omissionis.

Tertiò, difficillimum erit cuilibet abstinere ab omni peccato mortali, quia sæpè post plenam rationis aduertentiam perseverant huiusmodi motus in appetitu, voluntate non consentiente, sed negligenter duntaxat se habente circa illorum repressionem: nemo tamen hoc damnat mortalis peccati, ut reuera deberet damnari, quia si voluntas potest tenetur statim reprimere hos motus,

Affectio  
affirmati-  
ua.

Dico tertiò, voluntarium indirectum & interpretatiuum est verè ac propriè voluntarium, ideòque motus appetitus quos voluntas non reprimat quando potest mortalia peccata sunt: ita communius tradunt Doctores cum Vasque, *disput.* 108. *Sanchetib.* 1. *cap.* 1. ubi contrariam sententiam quamvis existimer esse veram metaphysicè, istam tamen practicè putat esse omnino certam.

Eius pro-  
batio.

Ratio est, quia tunc voluntas voluntarium exercet & libertatem, quoties veram habens cognitionem non elicit actum quem potest & tenetur elicere, potestas enim voluntatis est ad agendum & ad non agendum cum sit libertas contradictionis, quæ est ad opposita contradictoriè: sed quando voluntas non reprimat motus quos potest & tenetur reprimere, non elicit actum quem potest elicere, ergo voluntarium illud indirectum est verum, & proprium voluntarium. Deinde si ea negatio actus non esset voluntaria: non peccaret voluntas tunc quando motus illos non reprimat etiam quando adest periculum consensus, tunc enim motus illi non sunt magis voluntarij quàm quando non adest tale periculum, sed tunc omnino peccare voluntatem certum est apud omnes, ergo illi motus sunt verè voluntarij etiam quando abest periculum consensus, ac proinde vera sunt peccata mortalia, ut constabit ex tractatu de peccatis.

Responsio  
ad opposi-  
ta.

Ad primam Resp. voluntarium indirectum esse interpretatiuè ac negatiuè à principio intrinseco cognoscente singula, non est autem necesse ad voluntarium ut sit expressè ac positiuè à principio intrinseco: voluntas enim libera est tùm agendo tùm non agendo, ideòque motus illi appetitus quos patitur quando potest illos reprimere, voluntarij reuera sunt, non solum physicè, sed etiam moraliter.

Ad secundam Resp. motus illos esse peccata commissionis ut docebitur suo loco.

Ad tertiam Resp. voluntatem non peccare semper mortaliter quoties perseverant aliquandiu nec reprimuntur motus illi appetitus. Primò enim si non plene aduertatur eorum malitia non peccatur mortaliter. Secundò, etiam si plene aduertatur, veniale tamen duntaxat peccatum erit si adsit tantum negligens in illis reprimendis tepiditas, id est si non tam citò, & tanto cum ardore reprimantur; tunc enim in hominibus præsertim timoratis, videtur esse solum negligentia, non plenus consensus, sine quo peccatum nunquam est mortale. Imò quia non subicitur voluntati appetitus despoticè, fieri potest ut sine peccato vilo perseverent illi motus in appetitu, quia voluntas conatur reprimere illos nec potest.

### SECTIO III.

*Quinam Actus elicit à voluntate sint voluntarij.*

S. Thom. à quæst. 8.

Constat ex his quæ dicta sunt hæcenus, in quo posita propriè sit ratio actus voluntarij, & inuoluntarij: nunc videndum est quibus actibus voluntatis reperiri possit ratio illa propria quod traditur fusi à S. Thoma à quæst. 8. ad 42. Vbi primum disputat de actibus voluntatis, qui sunt hominis proprij, neque in brutis reperiri possunt, deinde verò de iis quos communes homo habet cum brutis eo quod utriusque appetitus sint rationalis & sensitui, vulgòque appellantur passionibus quarum omnis tractatione, quæ plenè in morali tradita est circa proprios hominis actus immoror, & primum circa eos quos voluntas elicit, deinde circa eos quos imperat ubi dicenda videntur quatuor, Primò quinam sint illi actus, Secundò quidditas & ratio illorum propria. Tertiò quænam cognitio intellectus illis præluceat. Quartò quænam sit inter illos distinctio.

### S. I.

*Quinam sint actus voluntatis proprij hominis.*

Certum est primò, in eo differre actus voluntatis homini proprios ab iis quos dixi communes esse homini cum brutis, & sunt propriè passionibus, quod passionibus sequantur apprehensionem obiecti pro ut bonum vel malum est: actus autem humanæ voluntatis proprij sequantur apprehensionem obiecti, pro ut habet formaliter rationem finis & mediorum, id est pro ut est amabile propter se, vel pro ut est amabile propter aliud. Nam licet bruta materialiter agant propter finem, formaliter tamen propter illum non agunt, cum non cognoscant propriam rationem finis, & mediorum, non enim cognoscunt finem esse dignum ut propter ipsum amentur cætera.

Certum est secundò contra Scotum, Aureolum, & Salam nullum esse posse actum humanæ voluntatis, qui non versetur aliquo modo circa finem & media, sumpta saltem materialiter.

Ratio est quam habent Suares & Vasques, quia inter bonum amabile propter se, & non propter aliud, & amabile propter aliud, non videtur dari medium, ergo quidquid voluntas amat est amabile, vel propter se, vel propter aliud. Addebam tamen materialiter sumpta, quia complacentia simplex, & omnes actus voluntatis inefficaces feruntur in bonum absolute, præscindendo ab eo quod illud sit amabile propter se, vel propter aliud, ideòque non feruntur formaliter in finem aut media.

Certum est tertiò, istos actus necessariò reperiri semper in illo progressu voluntatis quo ad opus tendit: primum est cognitio prima boni voluntatem alligantis,

Actus vo-  
luntatis  
proprii ho-  
minis.

Omnes  
actus vo-  
luntarij  
versantur  
circa finem  
vel circa  
media.

Quinam  
sunt illi  
actus.



cientis, & suam ei ostendentis amabilitatem: secundum est simplex & inefficax amor illius boni ut est absolute bonum, & hic actus appellatur voluntas: tertium est amor efficax illius boni, prout per aliqua media obtinendum est, & vocatur intentio: quartum est deliberatio de mediis quæ conducere possunt ad finem obtinendum: diciturque consultatio: quintum est complacentia voluntatis in illis mediis, qui vocatur consensus: sextum est efficax voluntas amplectendi medium vnum præ alio, quæ dicitur electio: septimum est iudicium intellectus intimans potentis externis propositum voluntatis, qui actus est verum imperium: octauum est applicatio potentiarum ad opus qui dicitur usus seu exequutio, tum interna, estque actus voluntatis, tum externa, estque ipsa operatio: nonum est fructio. Ex quibus actibus tres vt patet ad intellectum pertinent, prima cognitio boni, consultatio, & imperium: reliqui sex ad voluntatem, tres circa finem, voluntas, intentio, fructio: tres circa media, consensus, electio, exequutio. Ordinem intentionis componunt prima cognitio, voluntas, intentio: ordinem exequutionis consultatio, consensus, electio, imperium, & usus.

## S. II.

*Propria quidditas Actuum quos Voluntas elicit circa finem.*

Simplex amor.

Dico primò, voluntatem appellari actum illum voluntatis quo per simplicem affectum, placet illi bonum secundum se consideratum, sine ordine vilo, ad possessionem, absentiam, vel præsentiam: alio modo appellatur amor simplex, complacentia, & prima inclinatio voluntatis in bonum, vt absolute amabile, abstrahendo à mediis quibus illud potest acquiri: statim enim ac bonum cognitum voluntati obicitur, allicit eam ad se, placereque necessariò ipsi absolute vt bonum est, antequam illud desideret si est absens, vel de illo gaudeat si est præsens, vel media fuscipiat ad illud obtinendum si est possibile: ex hoc videlicet affectu simplici, alij oriuntur omnes, quia postquam placuit voluntati obiectum vt bonum, mouet vterius voluntatem vt obtinendum, vel vt possessum.

Multa circa hunc actum quæri possunt vt constat ex *quæst. 8. S. Thom.* vtrum ferri possit in malum vt malum: vtrum ferri possit in bonum etiam impossibile: vtrum ad illum actum moueatur voluntas ab intellectu, à Deo, ab obiecto, an à se ipsa, quæ pertinent ferè ad quæstionem de libertate: nunc ad eius quidditatem intelligendam satis est dicere, illum esse actum omnium primum, esse omnino inefficacem de se, abstrahere ab omnibus mediis, obiectum eius esse bonum, vt sic, denique in eo consistere quod sit complacentia in bono, id est quod bonum voluntati placeat, & ab ipsa approbetur: quæ complacentia perseuerat necessariò quandiu voluntas operatur propter finem, & de illo gaudet, illa enim deficiente deficiunt etiam necessariò actus omnes circa finem & media.

Intentio quid sit. Dico secundò, intentionem rectè definiri propositum voluntatis efficax obtinendi finem per media.

Actus est voluntatis. Dixi primò *propositum voluntatis* contra Bonauenturam qui actum intentionis putat esse actum potentia tum intellectiua, tum volitiua, & Aureolum cui negat illum esse actum voluntatis, sed circumstantiam duntaxat aliquam electionis. Contrarium communiter docent omnes cum S. Thoma *quæst. 8. & Philosopho, 6. Ethicorum cap. 9.* Vbi fuse ac pulchre differit de proposito. Ratio autem est quia illius

facultatis est intendere finem, cuius est illum proficui, quia intendere est proficui, & tendere per affectum, in aliquem terminum: hoc autem solius est voluntatis. Deinde illa potentia intendit finem & in illum tendit, per quam alia potentia mouentur in finem, illa non est alia quàm voluntas, ergo sola voluntas est quæ intendit finem. Deinde à posteriori ostenditur, bonitas & malitia pendent præsertim ex intentione, ergo illa debet esse actus voluntatis, actus autem intellectus tamen necessariò dirigat intentionem, non ingreditur tamen formalem, & quidditatem illius rationem.

Dixi secundò illam esse actum voluntatis *efficacem circa finem*, id est actum quo voluntas non complacet sibi tantum in bonitate finis, sed illum etiam efficaciter proponit obtinere. Quid verò sit actum illum voluntatis efficacem esse, & in quo differat ab actu illo quem vocabamus simplicem affectum, non omnes explicant eadem ratione. Alij dicunt actum efficacem illum esse qui explicatur per Verbum (volo) inefficacem, illum qui explicatur per verbum (vellem) sed illud, vellem, vel significat actum qui esset, & non est, vel actum verè præsentem; si actum qui esset, ergo non est actus præsens & simplex affectus, sed solum iudicium intellectus: si actum præsentem, ergo significari potest per Verbum (volo) non solum per (vellem,) vel certè dicatur quid habeat verbum (volo,) quod non habeat verbum, vellem, si sit actus præsens. Alij dicunt actum efficacem esse illum qui tendit in obiectum absolutum, inefficacem qui tendit in obiectum sub conditione: sed multi sunt actus efficaces, conditionati ex parte obiecti, vt cum dico nollem peccasse. Alij actum efficacem eum appellant; qui est intensus, inefficacem eum qui est valde remissus. Sed multi etiam inefficaciter & intensissimè tamen amant, vt cum ægrotus amat sanitatem intensissimè, propter quàm non vult amputari sibi brachium. Denique alij dicunt intentionem efficacem ferri in rem vt mandandam exequutioni: inefficacem, quæ non fertur in rei exequutionem, quod est euidenter falsum, quia rei exequutio potest appeti per complacentiam simplicem. His itaque reiectis.

Intentio efficax illa dici debet, quæ necessariò, & essentialiter coniuncta est cum electione illorum mediorum, quæ ad finem obtinendum sunt necessaria, quæcunque illa sint: Intentionem inefficacem illam quæ coniungi potest cum negatione electionis illorum mediorum sine quibus obtineri non potest finis: per hoc enim vnum actus efficax differt ab actu inefficaci vt bene probant Vasques *disp. 42. cap. 4. Salas tract. 6. disp. 13. art. 6.* Qui enim inefficaciter aliquid vult, vel prorsus omittit eligere media, vel non vult illa media quæ necessaria sunt, quia sunt difficiliora, qui autem efficaciter aliquid vult quæcunque media sunt ad finem necessaria, vult etiam illa necessariò consequenter. In actu illo efficaci ex parte subiecti quo dico nollem peccasse, verum est quod non assumo vlla media, quia illa nulla sunt, si autem essent, certè assumerem illa, vnde huiusmodi actus efficax virtualiter est iunctus cum electione.

Dixi tertio, intentionem esse actum voluntatis *circum finem obtinendum per media*: nam in hoc sita est efficacia, quod non solum velit obtinere finem, sed etiam quod velit illum per media, sine quibus obtineri nequit: amor enim simplex absolute amat finem vt bonum, non fertur in illum vt obtinendum, desiderium fertur in illum vt obtinendum etiam si sit inefficax: sed intentio quæ desiderium est efficax fertur in illum vt obtinendum per media necessaria.

Difficultas

Est actus efficax.

Actus efficacia quid sit.

Tendit in finem per media.



Quomodo  
intentio  
tendat in  
medio.

Difficultas tamen est de modo quo intentio efficax in ista media utrum explicite ferri debeat in tale, vel tale medium, an sufficiat ut confusè solum illa velit. Imò utrum neque illud etiam sit necessarium, sed satis sit ut virtualiter solum appetat media, id est ut ex vi talis actus, sequatur infallibiliter electio mediorum, si aliqua necessaria sint ad finem.

Resp. hoc totum pendere à cognitione quæ intentioni præluet: nam aliquando illa repræsentat interdum media quædam determinata, quod sæpè contingit non tamen semper, aliquando repræsentat finem illum obtineri non posse, sine aliquibus mediis, quæ tamen distinctè non repræsentat, & hoc etiam sufficit: aliquando nulla repræsentat media, quia nulla sunt necessaria, ut volo exercere actum internum charitatis, vel etiam licet aliqua illa sint non illa tamen repræsentat, sed intentio illa nihilominus est talis, ut quoties repræsentabuntur aliqua media, statim amplectetur illa, quod est velle virtualiter media, & ad veram intentionem omnino satis est, cuius proprium est importare electionem mediorum saltem virtualiter.

Definitur  
fructio.

Dico tertio, fructionem rectè definiri, est actus voluntatis rationalis circa finem præsentem & obtentum in quo delectatur.

Non est  
actus intel-  
lectus.

Dixi primò, esse actum voluntatis contra Scotum, qui hunc esse putat actum intellectus, unde frui Deo est videre Deum, sed contrarium docet optimè sanctus Thomas *quæst. 11. art. 1.* Ratio esse potest quia ex Augustino frui est inhaerere rei alicui propter se ipsam, amor autem actus est voluntatis. Deinde fructio versatur circa bonum ut sic, est enim gaudium, & delectatio de præsentia & possessione alicuius rei; sic enim usurpatur communiter in Scripturis, Venite fruamur id est de illis gaudeamus.

Actus est  
voluntatis  
rationalis.

Dixi secundò fructionem esse actum voluntatis rationalis, quia frui solius est creaturæ rationalis, nam aliæ licet fines suos possint adipisci, non possunt tamen illis frui, quod rectè demonstratur à sancto Thoma *quæst. 31. artic. 3.* Vbi tria hæc distinguit quietem, delectationem, & gaudium. Quies enim rebus etiam competit inanimatis adepto fine: Delectatio brutis; gaudium soli creaturæ rationali conuenit, quia est quies & delectatio cum cognitione formali boni ut sic: fructio autem connotat præterea cognitionem formalem finis ut finis est.

Est circa  
finem præ-  
sentem.

Dixi tertio fructionem esse circa finem præsentem & obtentum, quia ut ait Augustinus lib. 10. de Trinitate, cap. 11. *Frui est cum gaudio uti, non adhuc Spei, sed iam rei.* Nam in hoc quod versetur circa finem, differt à gaudio, quod autem versetur circa cum præsentem & obtentum differt à desiderio & ab intentione. Subiectum ergo fructionis est voluntas: obiectum, finis præsens & obtentus: modus tendendi, gaudium & delectatio expellens inquietudinem.

### S. III.

#### Quidditas propria operationum elicitarum circa media.

Consensus  
quid sit.

Dico primò consensus vel ut alij appellant sententia, est actus voluntatis rationalis quo approbat illa media, quæ per consultationem intellectus utilia iudicantur, & in illis sibi complacet.

Non est  
actus in-  
tellectus.

Dixi primò, esse actum voluntatis, non autem intellectus, quia consentire solum cum alio sentire est adiungere se ad operationem aliquam priorem, sed operatio voluntatis priorem supponit operationem intellectus, ergo illa tunc dicitur consentire, quando adiungit se ad id quod intellectus iudicat, in eoque sibi complacet, & illud approbat.

Dixi secundò, consensum esse approbationem mediorum quæ intellectus consultatione iudicauit utilia esse ad finem: nam cum sequatur consultationem, versari non potest circa finem, alioqui diuersa non esset ab intentione, versatur ergo tantum circa media, non potest autem circa illa versari nisi approbando illa, & in iis sibi complacendo per hoc enim ut mox dicam differt ab electione, quod electio efficaciter velit media, consensus autem illa per simplicem tantum complacentiam approbet, eodem videlicet modo respicit media, quo actus, qui dicebatur voluntas, respicit finem. Approbare autem media est amare illa tanquam utilia, sed illa tamen nondum assumere.

Est appro-  
batio me-  
diorum.

Dico tertio, electionem esse actum voluntatis rationalis circa media, quo voluntas post consultationem, vnum medium amplectitur præ aliis, de quibus consultatum est. Breuius Philosophus 3. *Ethicorum cap. 2.* definit, spontaneum cuius consultatio antecessit, & appetitum præconiliari.

Electio  
quid sit.

Dixi primò esse actum voluntatis, quia licet necessariò connotet actum intellectus & per illum definitur ab Aristotele 6. *Ethicorum cap. 2.* Vbi appellatur intellectus appetitiuus, formaliter tamen consistit in motu ad bonum quod eligitur: unde ait Damascenus lib. 2. *Fidei cap. 22.* *Electio nemini esse aliud, quam à duobus rebus propositis, vnius præ altera susceptionem.* Deinde tunc dicimus aliquid eligere quando ex duobus per consultationem propositis, affectu nostro vnum prosequimur, alterum deserimus, seu cum vnum amamus præ alio: pueris ergo & brutis electio non competit, quia non deliberant, neque vnum medium comparant cum alio, quæ comparatio actus est intellectus, discretio autem eum sequens illa est quæ appellatur electio.

Actus est  
voluntatis.

Dixi secundò electionem esse actum voluntatis circa media quod ex Aristotele probant Sanctus Thomas *quæst. 13. art. 3.* quia sicut propositum est ad finem, sic electio est ad media, nam est velut conclusio syllogismi respectu consultationis, id est electio se habet ad consultationem, sicut conclusio ad præmissas, voluntas autem finis, principium est non conclusio, electio ergo est circa media: illa verò media sunt quæ per nos ipsos fieri debent.

Est circa  
media.

Dixi tertio electionem esse actum voluntatis quo post consultationem vnum amplectimur medium reliquis aliis; consultatio enim ut statim dicam, facit tria, primò inquit media omnia quæ utilia esse possunt ad finem, secundò comparat illa inter se, tertio iudicat vnum esse vtilius alio, post tertium istud iudicium sequitur electio, quæ amplectitur illud medium magis communiter, quod iudicauit esse vtilius ad finem, quamuis amplecti etiam possit illud quod iudicauit esse minus vtile.

Sequitur  
consulta-  
tionem.

Dico tertio vsus est actus voluntatis rationalis quo potentia distinctæ à voluntate applicantur ad executionem eorum, quæ per electionem approbata sunt.

Vsus quid  
sit.

Dixi primò vsus esse actum voluntatis, quia uti propriè loquendo, non est executio ipsa decreti voluntatis per externas potentias, ut existimat Vafques *dispnt. 47.* Nec est actus intellectus dirigentis illas potentias, quamuis illud etiam exigatur, sed applicatio actiua potentiarum pro ut facta per principium mouens illas potentias, solius autem voluntatis est mouere alias potentias, & applicare illas ad opus: Vsus ergo est actus voluntatis tanquam mouentis, intellectus ut dirigentis, aliarum potentiarum ut exequentium, sunt enim velut instrumenta voluntatis, actio igitur earum est vsus veluti passiuus, id est effectus vsus propriè dicti qui est à sola voluntate

Actus est  
voluntatis.



voluntate applicante reliquas potentias per subordinationem quam habent ad ipsam. Argumenta Vafques probant duntaxat quod vsus non est necessariò actus distinctus realiter ab electione, quod etiam fateor, quia per hoc duntaxat distinguitur quod connotet applicationem illarum potentiarum ab ipsa factam.

**Applicat potentias ad opus.** Dixi ergo secundò, vsus esse actum, quo applicatur ad opus potentia distincta à voluntate, hoc enim est per quod vsus ab electione distinguitur; electio enim decernit amplecti tale medium, vsus autem seu exequutio actiua ipsas potentias externas applicat ad operationem, quâ huiusmodi media exequutioni mandantur: ex quibus.

**Ordo intentionis & exequutionis.** Colliges quam verè statutum olim fuerit quod in voluntate tum diuina tum humana duo distingui debent ordines actuum, alter dicitur ordo intentionis, alter ordo exequutionis, quia præter intentionem finis & electionem mediorum necesse est vt in voluntate reperiatur actus applicans potentias ad operandum, igitur Ordo exequutionis vocatur consultatio, electio explicita & distincta mediorum, exequutio actiua siue vsus quem sequitur applicatio passiuæ seu operatio potentiarum. Ordo intentionis est actus voluntatis efficax quo vult finem non cogitando determinatè media per quæ vult illum assequi: alij autem ordinem intentionis putant includere intentionem finis & electionem mediorum, ordinem exequutionis includere imperium & vsus tum actiuum tum passiuum.

## §. IV.

*Qualis cognitio præcedere necessariò debeat actus voluntatis tum circa finem tum circa media.*

**Status questio- nis.** Difficultas esse non potest de cognitione, quæ necessariò præsupponitur ante simplicem complacentiam voluntatis in bono, vel etiam ante fruitionem, nam ad hos actus sufficit simplex apprehensio repræsentans rei amabilitatem aut præsentiam: tota ergo questio est de cognitione quæ antecedit intentionem, electionem, & vsus.

**Triplex difficultas.** Ratio enim dubitandi est Primò, quia, videtur omnino necesse vt priusquàm voluntas intendat efficaciter aliquem finem, vel etiam actum agat, reperiatur in intellectu iudicium aliquod practicum, neque sufficere vt iudicium habeat speculatiuum, quia vt voluntas efficaciter amet finem, oportet, vt cognoscat illum esse amabilem efficaciter, sed si cognoscas finem esse amabilem efficaciter, iam habes iudicium practicum quo cognoscis & amabilitatem obiecti, & conuenientiam amoris versantis circa illud: ergo non amas efficaciter, quin habeas iudicium practicum.

Secundò, illud iudicium est practicum quod non sistit in cognitione, sed dirigitur ad opus, istud iudicium præuium intentioni efficaci voluntatem instigat ad opus, & eam dirigit, ergo est iudicium practicum.

Tertiò, videtur quod imperium, actus est voluntatis non intellectus, si enim actus est intellectus cum dicis fac hoc, vel illa est prima, vel secunda, vel tertia mentis operatio, non est prima, solum apprehensio vt patet, nec secunda, quia cum dico fac hoc non iudico simpliciter hoc tibi esse faciendum, sed iubeo vt facias: neque tertia, cum non sit syllogismus, ergo imperium illud non est intellectus operatio. Deinde sola voluntas superioris imperat, & obligat ad operandum, intimatio autem illa non est nisi promulgatio & declaratio imperij facti à voluntate.

Tom. I.

Dico primò, vt efficaciter voluntas intendat aliquem finem non requiritur iudicium vllum practicum intellectus, sed sufficit iudicium speculatiuum de amabilitate finis. Ita docent Suares disp. 19. metaph. sect. 6. & 7. Vafques disp. 44. cap. 2. Conink disp. 2. de actibus supernaturalibus num. 83. contra Bellarminum lib. 3. de gratia cap. 8. & 9. Valentiam, Adrianum, & alios non paucos.

Ratio tamen non erit opinor difficilis si expositum fuerit quid propriè sit iudicium speculatiuum, & iudicium practicum. Itaque iudicium speculatiuum de amabilitate finis, illud est quo finis cognoscitur esse amabilis propter se: iudicium autem practicum, illud quo cognoscitur finem illum mihi esse amandum hic & nunc; quia scilicet iudicium speculatiuum solum cognoscit bonitatem finis: practicum autem cognoscit præterea conuenientiam actus voluntatis, quo illum prosequitur: cum enim dico, talis mihi finis amandus est, dico finem esse amabilem, & conueniens esse vt per actum voluntatis illum prosequar. Vnde

Probatur quod proposueram, sufficit ad voluntatem efficacem finis cognitio repræsentans obiectum amabile propter se, dignumque vt propter ipsum media vsurpentur, etiam si non cognoscatur actus voluntatis: sufficit enim si dicas obiectum est amabile, non requiritur vt dicas obiectum est amandum, sicut vt videas sufficit si tibi repræsentetur obiectum vt visibile, non requiritur vt repræsentetur tanquam videndum, sed hoc est non requiri iudicium practicum, sufficere autem speculatiuum, ergo ad voluntatem efficacem finis solum sufficit iudicium practicum.

Dico secundò, cognitio intellectus quæ præcedit consensum, & electionem mediorum ea est quæ vocatur propriè consultatio seu deliberatio: nihil autem aliud illa esse potest quam actus intellectus quo supposita intentione finis efficaci, media inquiruntur quæ ad illius assequutionem vtilia esse possunt, deinde comparamus illa inter se, ac demum iudicamus quenam potiora sint, & quiescimus eo inuento, à quo incipere, & eo in quo desinere debet exequutio: vel breuius est inquisitio eorum quæ sunt ad finem de qua fusè ac eleganter disputat Philosophus 3. Ethicorum cap. 2.

Dicitur ergo primò, inquisitio, qui enim consultat, inquit ibidem Philosophus, querere videtur, quia scilicet præfixo fine statim querit intellectus media quæ ad eius assequutionem possunt conducere, si vnicum duntaxat medium appareat, necessariò voluntas illud statim amplectitur, & deliberatur tantum de modo quo illud assumi debet: si occurrant plura, queritur quodnam sit melius, aptius, facilius: si nullum omnino appareat medium cessat voluntas ab intentione finis, & concidit omnis conatus.

Dicitur secundò, inquisitio mediorum, non enim qualibet inquisitio (inquit ibidem Philosophus) est consultatio, vt Mathematica, sed qualibet consultatio inquisitio est: nam inquisitio sæpè speculatiua est de figuris v. g. Mathematicis: consultatio autem est agendorum inquisitio ad obtinendum finem: nam de fine ipso vt finis est non consultamus: quia si occurrant duo fines possumus cogitare, quis videatur potius amplectendus, sed illi referuntur tunc sine dubio ad aliquid aliud, & vt sic rationem non habent finis.

Dicitur tertiò, consultatio esse non solum inquisitio, sed comparatio etiam, & iudicium: nec enim satis est multa cognoscere media, quorum alia magis, alia minùs apta sunt & facilia, debet ergo expendere singulorum efficaciam, aptitudinem quod est comparare

Cognitio præcedens intentionem.

Iudicium practicum, &amp; speculatiuum quid sit.

Cognitio præcedens consensum &amp; electionem.

Consultatio est inquisitio.

Est inquisitio mediorum.

Est consensu comparatio &amp; iudicium.



comparare ac iudicare, tunc enim solum quiescimus quando inuentum est medium illud, à quo incipere debet exequutio, quia illud medium est vltimum in intentione, id est in ordine consultationis, primum autem in executione; definit enim vnusquisque tunc inquirere, cum in se; ipsum principium, reduxerit, id est cum inuenerit principium quod est à fine remotissimum, & in quo debet ducere initium exequutio. Ex quibus

Progressus  
consultationis.

Colliges primò, progressum totum consultationis quem expressit Philosophus loco citato; omnes enim cum finem statuerint, quo modo & per quæ euenire ille possit deliberant, siue is per plura fieri posse videatur, per quidnam facillimè atque optimè fieri possit considerant. Si per vnum, quo modo id effici rectè valeat, & illud item per quid, atque id tantisper, donec ad primam deuenierint causam.

In consultatione  
seruatur  
ordo resolutorius.

Colliges secundo, quomodo verum sit quod tradit ibidem Philosophus, disputaturque à S. Thoma *quæst. 14. articulo 5.* quod in consultatione seruatur semper ordo resolutorius non autem compositiuus. Ordo resolutorius est ille qui semper incipit ab effectibus ad causas, id est ab iis quæ sunt notiora nobis, ad ea quæ sunt notiora secundum se: ordo compositionis qui progreditur à causis ad effectus. Consultatio autem incipit à fine qui effectus est mediorum, & vltimus in executione, definit autem in primo medio, à quo executio inchoatur, non seruatur igitur ordinem compositiuum, sed resolutorium.

Consultatio  
non  
procedit in  
infinitum.

Colliges tertio, quomodo etiam verum sit quod ait S. Doctor *art. 6.* consultationem nunquam in infinitum procedere, id est habere necessario duos terminos: incipit enim à fine quem sibi ante omnia constituit & præfigit, progreditur deinde ad medium propinquius fini, & tandem quiescit in uento eo in quo debet incipere exequutio, ergo debet dari vltimus finis ut incipere possit consultatio, & primum medium ut inchoetur exequutio. Quo argumento probata efficaciter est existentia Dei, & finis vltimi.

Imperium  
quid sit.

Dico Tertio, cognitio intellectus quæ necessario præluet exequutioni tum actiue, tum passiuæ; ille actus est qui propriè dicitur imperium, id est actus intellectus intimans potentiis electionem mediorum factam à voluntate, & applicans eas ad operandum.

Actus est  
intellectus.

Dicitur Primò, imperium esse actus intellectus, non voluntatis ut censent Thomistæ quod esse falsum constat ex dictis de lege. Nam imperare nihil aliud est quam declarare quid factum velit is qui imperat, Regis enim imperium vocatur actio illa quæ intimatur, & declaratur decretum voluntatis Regiæ, sed declarare actus est intellectus non voluntatis, ergo imperium actus est intellectus non voluntatis: deinde certum ex Philosopho est quod tres sunt actus prudentiæ consultare, iudicare, imperare. Omnes autem actus prudentiæ spectant ad intellectum.

Intimat  
decretum  
voluntatis.

Dicitur secundo, esse actus intimans decretum voluntatis, per hoc enim distinguitur ab aliis actibus intellectus. Nam imperium antecedens consensum voluntatis & illam determinans, inutile prorsus est, quia voluntas per innatam libertatem, se ipsam determinat. Imperium autem sequens electionem & antecedens exequutionem, est planè necessarium, quia voluntas postquam elegit medium aliquod ad finem, non potest applicare potentias ad executionem decreti, nisi habeat cognitionem illius decreti, non enim applicat nisi velit applicare, non vult autem sine cognitione.

Solutio  
ariorum  
dubitationum.

Ad primam, Resp. sufficere omnino ad operationem ut cognoscam finem esse bonum, non cogitando de amore finis efficaci, aut inefficaci: & licet cognoscerem illum esse dignum qui ametur efficaciter non

cognoscerem tamen illum esse hinc & nunc amandum, quod requiritur ad iudicium practicum.

Ad secundam, Resp. distinguendo maiorem, iudicium illud est practicum quod dirigitur ad opus per se, cognoscendo illud opus, concedo, quod dirigitur ad opus, per accidens, non cognoscendo illud opus nego. Cognitio illa quæ præcedit voluntatem finis non per se dirigitur ad opus, neque necessario illud cognoscit, sed satis est quod cognoscat amabilitatē finis.

Ad tertiam, Resp. cognitionem illam (fac hoc) expressam per modum imperatiuum esse secundā mentis operationem, & verum iudicium, connotans decretum voluntatis primum: cum enim dicitur (fac hoc) idem est ac si dicas voluntas mea decreuit ut facias hoc. Cætera soluta sunt secundā disput. in simili difficultate de legibus. Dixi enim ibi voluntatem Principis esse id quod radicaliter obligat subditos: illud autem quod obligat formaliter esse intimationem, & declarationem talis decreti, nam hoc est propriè imperare, non autem promulgare imperium. Si voluntas Principis per se ipsam posset innotescere tunc esset imperium, quia esset intimatio sui ipsius, nunc autem non est imperium.

S. V.

*Qualis inter Actus voluntatis elicitos sit distinctio.*

At Morem simplicem distingui realiter ab intentione, videtur certum, cum obiectis differant, ut patebit statim: consensus & electio non habent diuersa obiecta & formaliter solum differunt: etiam si consensus solum dicat amorem simplicem, electio autem sit amor efficax, nihil tamen electio amat quod non amet consensus: vsum & electionem certum est nullo modo differre realiter, cum voluntas eodem actu quo vult media efficaciter, possit applicare potentias ad agendum.

Controuersia itaque tota est quomodo intentio & electio sint actus inter se distincti, utrum scilicet omnis amor efficax finis, sit etiam amor mediorum, & contra utrum omnis amor mediorum, sit etiam specialis, & expressus amor finis, ita ut quoties amantur media, finis etiam ametur, non solum ut quo, id est tanquam motiuum amandi, sed etiam ut quod tanquam res amata: quæ difficultas soluta ferè manere potest ex dictis tract. primo, cum agerem de electione ad gratiam, & ad gloriam.

Ratio tamen dubitandi adhuc esse potest Primò, quia causa distinguitur ab effectu, intentio efficax finis est causa electionis mediorum, idè enim eliguntur media quia intenditur finis, ergo intentio & electio distinguuntur realiter.

Secundo sicut se habent in intellectu conclusio, & præmissæ, sic in voluntate se habent intentio, & electio, nam amor finis est veluti principium, amor autem mediorum, velut consequentia, volo finem ergo volo media: sed præmissæ necessario distinguuntur à conclusione, ergo intentio necessario differt ab electione non solum formaliter sed etiam realiter. Imò certum est quod intentio est prior consultatione, electio autem est illa posterior, ergo distinguuntur intentio & electio, quæ videtur clara probatio.

Tertio, intentio & electio non sunt vnus actus, si per electionem finis ametur tantum ut quo, id est tanquam motiuum amandi, non autem tanquam res amata: sed per electionem finis non amatur ut quod, siue ut res amata, ergo intentio formalis & electio expressa distinguuntur. Minor probatur quia quoties elicitur actus amoris motiuum amoris non necessario amatur, sicut cum odio aliquod habetur, motiuum odij non odio habetur: cum Deus vult pœnam propter peccatum, non vult tamen



zamen propterea peccatum, cum quis propter Deum habet odio peccatum, non odit propterea Deum, imò nec illum amat ut quod, alioqui omnis actus odij esset amor formalis.

*Intentio efficax attingit saltem con-  
fule me-  
dia.* Dico primò nulla esse potest intentio finis efficax quæ saltem confusè non sit electio mediorum quæ necessaria sunt ad finem: neque vlla esse potest electio in qua finis non ametur, saltem virtualiter & ut quo.

Ratio est quia, ut dixi, non differt intentio ab amore simplici, nisi quod amor simplex solum attingat finem, media verò non attingat, amor autem efficax finem attingat & media. Deinde cum finis stimulum amandi media, certum est quod nunquam electio attingere potest media quia attingat finem ut obiectum formale amoris, alioqui media iam amarentur propter se non propter finem, sicque desinere-  
*Intentio & electio interdum distinguuntur.* rent esse media, ergo in omni electione includitur amor aliquis finis saltem virtualis, non tamen semper expressus, quia non semper cogitur expressè finis, quoties amantur media, non enim qui Romam proficiscitur ab obtinendum beneficium, semper de beneficio illo cogitat.

Dico secundò, intentio finis, & electio mediorum explicita & formalis aliquando sunt duo actus distincti, quorum vnus necessariò & infallibiliter sequitur alterum.

Ratio est, quia decernimus aliquando absolute assequi finem nihil explicitè cogitantes de medijs, quæ conducere possunt efficaciter ad eius assequutionem: tunc intentio & electio non existunt simul, cum voluntas ex intentione finis progrediatur ad electionem mediorum, ergo aliquando intentio efficax, & electio explicita distinguuntur. Deinde voluntas sæpè ita finem appetit, ut velit illum obtinere independentem ab hoc vel illo medio determinato, vult enim hunc obtinere per quolibet media possibilia, tunc intentio est sine determinata, & explicita electione mediorum, ergo isti actus sæpè distinguuntur.

*Interdum sunt vnus actus.* Dico tertio, potest sapissimè vnus & idem actus voluntatis esse intentio efficax finis, & electio explicita mediorum. Ita cum S. Thoma Scotto, Suarez tradebam in tractatu de Deo contra Vasquem *disp. 33. Salam tract. 5. disp. 1. n. 67.*

Ratio autem erat, quia sæpè voluntas ita intendit finem, ut illum non velit nisi per talia media, & hæc media non velit nisi propter talem finem, v. g. vult Rex militi dare torquem aureum propter victoriam, & non vult victoriam nisi per torquem illum aureum: tunc vnico actu indiuisibili amantur finis & media, quia in actu in quo amatur finis, explicitè includuntur media & in actu quo volo media, includitur finis: ergo intentio & electio tunc sunt vnus actus. Tunc enim duo amantur eodem actu quando sic amantur, ut vnum non ametur nisi prout iunctum alteri, sed in casu proposito finis & media non amantur nisi prout iuncta simul, ergo amantur eodem actu. Cætera non repeto, quæ attuli eo loco.

*Solutio dubitationum.* Ad primam Respondebam ibi quod bonitas finis causat intentionem & electionem, intentio autem non causat electionem, sicut in tractatu de Fide dixi quod reuelatio causat Fidem articuli reuelati, non autem Fides reuelationis.

Ad secundam Resp. amorem finis & mediorum differre ab assensu præmissarum & conclusionis, quia conclusio & præmissæ non sunt vno & eodem tempore; discursus enim est progressus ab aliqua re nota ad ignotum, ergo quando cognoscuntur præmissæ. Conclusio necessariò est ignota: non sunt ergo simul conclusio, & præmissæ. Intentio autem & electio possunt esse simul atque ita possunt identificari realiter

*Tom. I.*

quod non habent conclusio & præmissæ. Nego autem quod illa intentio quæ identificatur electioni, sit prior consultatione, nam prius quàm intendatur efficaciter finis, consultare possum de medijs, quibus cognitis, efficaciter intendam finem, & media eligam.

Ad tertiam Resp. concedendo quod quoties amantur media, non necessariò semper finis amatur expressè & ut quod; dixi enim duntaxat quod sæpè possunt amari eodem actu sicut eodem actu sæpè possum amare Deum & Proximum etiam ut quod, possum odio habere peccatum propter Deum &c.

#### SECTIO IV.

*Quinam Actus à voluntate imperati voluntarij sint. S. Thom. quæst. 17.*

*Quadruplex controuersia.* **D**ixi de actibus quos, voluntas elicit per se ipsam immediatè, nunc de actibus quos eadem voluntas non alijs solum potentijs imperat, sed etiam sibi ipsi. Quadruplex esse potest controuersia: prima est existentia horum actuum: id est vtrum sibi ipsi voluntas aliquos actus imperet. Secundò influxus actus imperantis in actum imperatum: id est quomodo actus imperatus pendeat ab actu per quem imperatur. Tertio efficacia, id est vtrum posito actu imperante possit actus imperatus non poni. Quarto varietas speciei horum actuum.

#### S. I.

*Vtrum dentur Actus voluntatis imperati ab alijs actibus voluntatis.*

**N**on est dubium quin voluntas imperet alijs omnibus potentijs à se distinctis, quarum alias despotice subiectas habet, alias politice ut postea dicetur, difficultas ergo solum esse potest, vtrum etiam sibi voluntas imperet: vocatur autem actus imperans ille qui causat alium actum, voluntatis, actus imperatus, ille qui causatur, ut cum dicis volo elicere actum amoris, voluntas illa est actus imperans, actus verò amoris est actus imperatus.

*Status  
questionis.*

Ratio dubitandi est primò, quia si vnus actus voluntatis posset imperare alium actum voluntatis, posset vnus actus imperatus ordinari ad finem alterius actus imperantis: sed non potest ordinari ut expressè asserit S. Thomas *q. 18. art. 6. ad secundum*, quia internus actus intrinsecum finem habet, & propriam libertatem, actus autem exterior finem non habet, aut libertatem nisi ab actu interno, ergo vnus actus voluntatis non imperat alium.

*Triplex  
dubitatio.*

Secundò, si vnus actus ab alio actu imperaretur, acciperet etiam ab illo actu moralitatem, consequens est absurdum, quia sic actus contritionis imperatus à vana gloria, fieri posset malus, vel si neges illum tunc esse supernaturalem, sequeretur eum qui ex vana quadam gloriola confitetur, committere sacrilegium, quia ponit obicem gratiæ redditque sacramentum irritum.

Tertio vel posito actu imperante actus imperatus necessariò ponitur & sic ille nec est liber nec meritorius, vel liberè ponitur, & sic inutilis est actus imperans cum requiratur altera etiam determinatio voluntatis.

*Assertio  
affirmans.*

Dico primò, voluntas non imperat tantum actus aliarum potentialium, sed vnus etiam actus voluntatis, alium eiusdem voluntatis actum imperare potest. Ita docent Suarez, Azor, Valentia, Conink, Ripalda & alij contra Vasquem *d. 51. c. 5.*

Ratio est, quia non minùs dicit voluntas, volo amare Deum, quàm volo credere Deo, sed quando voluntas dicit volo elicere actum Fidei, verè imperat actum Fidei, ergo quando dicit volo elicere actum amoris,

*Eius pro-  
batio.*



amoris, verè imperat actum amoris. Probatur maior, hic actus volo elicere actum amoris non minus conducit ad faciendum actum amoris, quam hic actus volo elicere actum Fidei, conducit ad actum Fidei, ergo vnus tam est imperans quàm alter: probo antecedens, hic actus volo elicere actum amoris, non potest aliter conducere ad producendum actum amoris, quàm immediatè illum imperando, sicut actus quo dicis, volo elicere actum Fidei imperat actum Fidei, ergo immediatè illum imperat.

Solutio  
Vasquis  
præcludi-  
tar.

Respondet Vasques illum actum volo elicere actum amoris, idè conducere ad actum amoris, quia mouet intellectum ad inquirenda motiua per quæ voluntas moueatur ad amorem.

Sed contra, nam cognitis omnibus omnino motiuis, potest voluntas dicere, imò & sine dubio sapè dicit volo elicere actum amoris: ergo tunc voluntas non applicat intellectum ad quærenda motiua amoris, sed immediatè ipsum imperat actum amoris. Deinde inquisitio illa noua motiuorum repugnat experientiæ, nam statim ac dixi volo elicere actum amoris, sine mora illum elicio, neque noua vlla considero motiua.

Soluuntur  
dubitatio-  
nes.

Ad primam Resp. posse aliquando actum imperatum ordinari ad finem aliquem, quem sibi proponit actus imperans, vt si dicam volo elicere actum amoris, vt fiam temperans, tunc autem illum actum habere duplicem finem vnum intrinsecum qui est obiectum ipsius, alterum extrinsecum, qui est obiectum actus imperantis: In hoc autem differt actus voluntatis imperatus, ab actibus imperatis aliarum potentiarum, quod actus imperatus ipsius voluntatis finem habeat sibi proprium, & habeat etiam sapissimè finem actus imperantis: actus autem imperati aliarum potentiarum non habeant nisi finem actus imperantis. Deinde actus internus voluntatis imperatus habet libertatem propriam, & denominatiue ab alio actu, actus autem imperati aliis potentiis, non habent libertatem nisi denominatiue ab alio actu, vt dicitur postea.

Ad secundam Resp. actum voluntatis imperatum accipere moralitatem ab actu imperante vt ostendam disputat. sequenti.

Ad tertiam Respondebitur statim quod posito actu imperante adhuc actus imperatus est reuerà liber.

### §. II.

*Quinam sit influxus Actus imperantis in Actum imperatum.*

Actus im-  
perans non  
causat  
physicè.

Certum est primò, actum imperantem non causare physicè actum imperatum, quia sapissimè actus imperans prior est tempore quàm actus imperatus vt si dicam volo elicere actum contritionis, quem postea eliciam.

Causat  
moraliter.

Certum est secundò, actum imperantem influere moraliter in actum imperatum, quia sicut suasio & consilium numerantur inter causas morales, sic & imperium: influit igitur actus imperans duntaxat moraliter.

Status cõ-  
trouersæ.

Difficultas autem est, quid propriè loquendo sit influxus ille quo actus voluntatis imperatus pendet ab actu imperante: id est quid ponatur in rerù natura ratione cuius actus imperatus dicatur procedere ab actu imperante: quod non esset si non imperaretur, vel si ab alio actu imperaretur, v.g. contritio potest elici, quin imperetur ab alio actu voluntatis, vel etiam imperari potest ab actu quo illa volo propter iustificationem, vel ab actu quo illam volo propter obedientiam, quæritur (inquam) quid habeat illa contritio quando procedit à desiderio iustificationis quod non habeat, quando procedit à desiderio obedientiæ: Imò quid

est reale in illo actu, quando imperatur per alium actum, quod non sit in ea quando non est imperatus per alium actum?

Triplex  
dubitatio.

Ratio dubitandi est, quia ille influxus quo actus imperatus procedit ab actu imperante, & ab eo pendet debet esse aliquid reale, quod non esset in rerum natura, si actus ille non imperaretur, vel si ab alio actu imperaretur: sed nihil omnino videtur excogitari posse quod sit tale; nam idem esset actus, contritionis, verbi gratia: eadem actio physica, & alia omnia in actu imperato essent eadem: ergo nihil omnino assignari potest, per quod actus voluntatis imperatus dicatur pendere ab actu imperante, ac ab eo procedere. Maior non eget probatione.

Primò ergo probatur minor, quia illud nouum reale quod est influxus ille quem quærimus vel est realis aliquis modus quem imprimat actus imperans actui imperato vt ab ipso pendeat: Et hoc dici nullo modo potest, quia ille modus cum supponat actum iam existentem, supponit etiam illum dependentem à suis causis, ergo non constituit actum imperatum dependentem ab actu imperante. Deinde ille modus vel est naturalis, & sic non recipitur in actu imperato supernaturali: vel est supernaturalis & sic non procedit ab actu imperante quando est naturalis. Denique ille modus non producit physicè ab actu imperante, cum neque producat physicè ab eo actus imperatus, quæritur ergo quid sit in modo illo ratione cuius dicatur procedere ab actu imperante.

Secundò, illud nouum reale non est actio diuersa per quam actus imperatus non produceretur si non imperaretur à tali actu. Sic enim explicant Artubal, Herice, de Lugo, sed parum probabiliter, quia si actus voluntatis imperet omissionem actus illa ommissio non erit producta per vllam actionem: deinde dici eodem modo posset, quod actus imperatus esset totus secundum se diuersus, cum essentialiter includat illam actionem.

Tertio, illud nouum reale non potest esse sola coexistentia actuum imperantis, & imperati, quorum alter in actu primo sit potens influere in actum imperatum, & alter in actu primo potens procedere ab imperante. Coexistentia enim duorum non est causalitas & influxus, hic verus reperitur influxus, ergo non est sola coexistentia. Deinde posset Deus per se ipsum infundere actum imperatum, posito actu imperante: tunc esset coexistentia non causalitas, ergo illa coexistentia non est causalitas.

Statuitur  
quid sit  
influxus  
actus im-  
perantis.

Dico secundò, influxus actus imperantis in actum imperatum est actio ipsa productiua actus imperati, prout connotans actum imperantem vt principium morale sui esse. Ita facillimè rem difficillimam explicare posse videntur illi omnes qui admittunt connotationes, qui autem in omnibus eas negant vix expedire se possunt ab hac difficultate.

Probatio.

Ratio ergo est quia illud est, influxus actus imperantis in actum imperatum, quod est causalitas causæ moralis cuiuscunque in effectum, sed causalitas causæ moralis in effectum est ipsamet actio prout connotans principium morale sui, seu principium per quod mouetur voluntas, ergo influxus actus imperantis in actum imperatum est actio ipsa vt connotans actum imperantem vt principium per quod mouetur voluntas. Minor probatur inductione, cum enim Dominus præcipit seruo aliquod ministerium: cum suadet amicus amico eleemosinam: cum voluntas imperat externis potentiis: cum gratia efficax mouet voluntatem, nulla excogitari potest alia causalitas quàm actio prout connotans principium morale sui esse. Ergo illa sufficit ad causam moralem. Confirmarique potest à pari de causis physicis, nam earum



earum influxus est ipsamet actio prout physice ab illis procedens, ergo influxus causæ moralis erit ipsamet actio prout connotans principium illud morale.

*Prima instantia.* Instabis primò, posset existere actus imperans, & existere actus imperatus per hanc actionem, quin tamen actio ista connotaret actum hunc imperantem vt principium morale sui esse, ergo actionem hanc connotare actum imperantem, est aliquid distinctum ab hac actione, & ab actu imperante. Probo antecedens, posito actu imperante, Deus per se ipsum producat actum imperatum, tunc existeret actus imperans, & actio illa imperata, neque tamen actio illa connotabit actum imperantem. Similiter fit cum actu imperante contritionem cogitatio efficax mouens voluntatem ad eandem contritionem, tunc ex vi cogitationis illius efficacis esset contritio, quamuis non esset actus voluntatis imperans contritionem, ergo potest esse actus imperans, & esse talis actio, quin sit hæc connotatio.

Resp. simili argumento impugnari solere omnes connotationes, vt dixi, agens de vocatione, duratione, relatione. Vbi distinguebam illud antecedens, potest existere actus imperans, & existere actus imperatus cum tali actione, quin sit talis connotatio secundum id quod illa dicit in recto, nego, secundum id quod illa connotatio dicit in obliquo, concedo. Nam in recto hæc connotatio est ipsamet entitas actionis, in obliquo autem dicit actum imperantem, vt principium morale sui esse, siue à quo ita mouetur voluntas vt ex eius motione operetur, implicat enim illa duo poni, quin ponatur influxus.

*Secunda instantia.* Instabis secundò, implicat esse de nouo in rerum naturâ connotationem, & formalitatem aliquam nouam, quin ponatur entitas aliqua noua, si enim omnia eodem modo sed habent, vt se habebant prius, non magis connotabunt quam prius: sed quando hæc actio connotat actum imperantem, vt principium mouens voluntatem, nihil existit in rerum natura quod non existeret si non connotaret, ergo non potest de nouo connotare.

Resp. maiorem illam si de solâ intelligatur realitate physica sæpe negatam esse, vt constat ex dictis de libertate Dei, imò & de vocatione ac duratione. Concedendam autem omnino esse si etiam intelligatur de realitate vel virtuali, vel morali, sine quibus implicat intelligi nouam connotationem, posito quod nulla etiam sit mutatio physica, quando ergo actus imperatus connotat actum imperantem vt principium mouens voluntatem, fateor nihil physicum existere in rerum naturâ, quod non esset, si non connotaret, sed dico esse aliquid nouum morale, nimirum quod voluntas eliciat hunc actum imperatum intuitu talis actus imperantis, id est moraliter mota per hunc actum imperantem, hoc enim morale non esset si actus imperans non influeret in actum imperatum. Ex quibus soluta manet ratio tota dubitandi.

### S. III.

*Virum Actus imperans inferat Actum imperatum necessariò & infallibiliter.*

Actus ergo imperans influit reuera in actum imperatum, sed queritur vtrum ita efficaciter in illum influat, vt posito imperio, actus imperatus non possit non sequi.

*Triplex dubitatio.* Ratio dubitandi est primò, quia distinctè videtur totam hanc litem diremisse August. lib. 8. Confession. c. 9. Imperat (inquit) animus vt velit animus, nec facit, vnde hoc monstru: & quare illud non ex toto vult, nõ ergo ex toto imperat, nam in tantu imperat, in quantum vult?

Secundò, motus primo primi, quos appellamus gratiam efficacem, ita mouent voluntatem, vt illam tantum inclinent, non autem determinent, ergo similiter actus imperans mouet voluntatem inclinando non determinando, adeò vt non tollat potestatem non agendi.

Tertiò, intentio aliqua datur quæ non necessariò infert electionem, ergo datur similiter actus imperans, ex quo non sequitur necessariò actus imperatus, alioqui nullus actus imperatus liber erit aut meritorius, quod absurdum est: nullus enim actus virtutum imperatus à charitate meritum habebit propriæ virtutis, quod est prorsus improbabile.

Dico tertiò, actus quilibet voluntatis qui propriè ac absolute imperat, infert ita necessariò actum imperatum, vt ille non possit non sequi; dantur autem aliqui actus qui non necessariò inferunt effectum, quamuis dici possint aliquo modo imperantes.

Primam partem asserunt Doctores omnes communissimè, quia ille actus propriè solùm vocatur imperans, quo voluntas absolute dicit: Volo hic & nunc elicere actum amoris, sed quories absolute hoc dicit voluntas, implicat vt illum actum non eliciat, si aliunde non impediatur; alioqui tunc quando se determinat ad amandum, determinaret se ad non amandum: ergo quories actus est propriè imperans, implicat vt voluntas non impedita non eliciat actum imperatum. Confirm. quia contritio & propositum non peccandi sunt actus impossibiles cum peccato, sed si actus imperatus posset non sequi posito actu imperante, posset aliquis conteri, & tamen peccare: ergo actum absolute imperantem sequitur necessariò & infallibiliter actus imperatus.

Secundam partem negant aliqui cum Hurtado, probatur tamen, quia dantur interdum in voluntate actus qui aliquo modo sed minus tamen proprio dici possunt imperantes, in quibus voluntas absolute non dicit volo, suadent enim tantum & inclinant per modum consilij, dicit v. gr. vellem conteri, ò quam est amabilis contritio: positis enim illis potest erumpere voluntas in actum contritionis, neque tamen necessariò illum elicit, ergo dantur actus imperantes quos non necessariò sequitur actus imperatus, quia videlicet inclinant tantum voluntatem eo modo quo motus primo primi, & cogitatio congrua illam inclinant. possunt autem imperantes appellari eo quod sint reflexi super actus ad quos mouent voluntatem. Quomodo autem liberi tamen & meritorij sint actus imperati dicetur in sequentibus. Nunc tota dubitandi ratio soluta manet quæ procedit de Actibus tantum qui minus propriè dici possunt imperantes.

### S. IV.

*An & quomodo Actus imperans esse possit vniuersalis & indeterminatus.*

Certum est primò, posse voluntatem quatuor modis imperare sibi actum. Primò determinatè ac singulariter si dicat volo conteri. Secundò indeterminatè sed particulariter tamen, vt si dicat volo conteri vel atteri. Tertiò confusè volo elicere actum virtutis. Quartò, vniuersaliter volo implere totam legem.

Certum est secundò, actum imperatum aliquando immediatè sequi ex ipso actu imperante, aliquando mediatè sequi, tunc sequitur immediatè, quando posito actu imperante sequitur actus imperatus sine vllò actu voluntatis intermedio: tunc sequitur mediatè tantum, quando posito actu imperante, necesse est poni actum aliquem alium antequam ponatur actus imperatus.

Xx 3

Contro

Assertio  
binembrie

Actus im-  
perans  
propriè  
dictus.

Actus im-  
perans mi-  
nus pro-  
priè dictus

Quatuor  
modis vo-  
luntas im-  
perare po-  
test actum.

Actus im-  
peratus se-  
quitur ali-  
quando  
mediatè.



Statu  
quæstionis

Controuertitur ergo inter recentiores Theologos, vtrum sicut actus ille determinatus, volo conteri, reuerà est imperans actum contritionis, ita etiam imperantes appellari possint alij actus vel indeterminati, vel confusi, vel vniuersales verbi gratia, cum dico volo conteri vel atteri, actus ille debet imperans vocari respectu attritionis quam postea elicio.

Triplex  
dubitatio.

Ratio dubitandi est primò, quia illud obiectum non potest causari, quod non potest existere, sed obiectum imperij vagi & indeterminati, aut etiam confusi & vniuersalis non potest existere, ergo non potest causari per actum imperantem vagè, confusè, vniuersaliter.

Secundò, ille actus non est imperium ex quo non sequitur actus imperatus, sed actus imperatus v. gr. contritio non sequitur ex illo actu volo conteri, vel atteri, volo elicere actum virtutis: positis enim illis actibus adhuc voluntas est indeterminata, & eget noua determinatione, cum ex vi huius imperij non magis determinata sit ad vnum actum quam ad alium: ergo illi actus non sunt imperantes nisi valde improprie.

Tertiò, imperium indeterminatum non potest causare actum externum, v. gr. cum dico volo ambulare, vel sedere, hic actus non causat sessionem aut ambulationem, ergo tale imperium non causat actum internum.

Affertio  
bimembris

Dico quartò, actus imperans indeterminatè tantum, confusè ac vniuersaliter est verum imperium non immediatum quidem, sed mediatum.

Prima pars  
de imperio  
immediato.

Primam partem negant nonnulli cum Ripalda & Oniedo: probatur euidenter, quia illud non est imperium immediatum ad quod actus imperatus sequi non potest sine determinatione noua voluntatis: sed actus contritionis non potest sequi ad hunc actum volo conteri vel atteri, sine determinatione noua voluntatis, quæ se ipsam potius ad contritionem determinet quam ad attritionem, est enim ad alterutram adhuc indeterminata, ergo ille actus non est imperium immediatum, quod idem valet pro imperio confuso & vniuersali.

Secunda  
pars de  
imperio  
mediato.

Secundam partem negare videtur Hurtadus, probatur quia ille actus est imperium saltem mediatum ex quo sequitur actus imperatus: per actus istos quibus vagè, confusè, vniuersaliter actus imperantur, sequitur actus imperatus, cum per illos moueatur voluntas ad eliciendum actum sequentem: sicut ille seruus verè obediens Domino dicenti curre vel sede, qui se determinabit ad currendum: & olim iubente lege apud Hebræos c. 12. *Leuitici*, quæ præcipiebatur vt mulier post partum offerret par turturum, aut duos pullos columbarum, verè legi obediens illa quæ offerebat par turturum. Quis enim neget illam fuisse veram legem: & verè beatam Virginem illi obsequutam fuisse.

Solutio  
dubitatio-  
num.

Ad primam Resp. verum esse quod obiectum huius actus indeterminati, vel confusi, vel vniuersalis non potest existere adæquatè sumptum, inadæquatè autem sumptum est determinatum, & potest existere: v. g. indeterminatum est totum hoc complexum conteri vel atteri, sed vtrique pars complexi est determinata. De obiecto imperij confusi, & vniuersalis similis ratio est quia illud non potest existere solitarie, sed accedente noua determinatione voluntatis potest existere.

Ad secundam, & tertiam Resp. illis probari tantum quod isti actus non sunt immediata imperia, quod ostendi esse certum.

## QVÆSTIO II.

### De Libertate Actuum humanae Voluntatis.

S. Thomas quæst. 9. & 10.

**D**ixi de actibus voluntariis, nunc sequitur vt de diis dicam prout sunt liberi. Præcipuum videlicet hominis bonum, & totus thesaurus eius est voluntas libera, quæ virtutum omnium sedes, & totius meriti fons est & basis. Actus enim brutorum voluntarij esse possunt, propria creaturæ rationalis est arbitrij libertas, quam *liberi pendem emancipati à Deo boni*, vocat eruditè Tertullianus lib. 2. contra Marcionem. cap. 4. *vt per eam bonus inueniatur quasi de proprietate natura.* & cap. 5. hanc ait esse in homine *impressam Dei similitudinem & imaginem*, quia nulla res propior & similior sit Deo quam per huiusmodi status formam. De illa scribunt accuratissimè omnes tum Philosophi, tum Theologi: ego sex capitibus totam complecti posse videor libertatem. Primum sit eius existentia. Secundum propria eius quidditas. Tertium condiciones ad libertatem integram necessariæ. Quartum impedimenta libertatis. Quintum subiectum libertatis, seu quænam potentia in homine sit libera. Sextum quænam actus sint liberi: & ipsa etiam omisso an sit libera.

Theologus  
libertatis.

## SECTIO I.

### Existentia humana Libertatis, siue vtrum sit in homine liberum Arbitrium.

**C**ertum est primò, libertatem & liberum apud Scripturam & Sanctos Patres tripliciter usurpari. Primò enim dicitur libertas à seruitute cum nemini tanquam domino subdimur, sic enim dicitur Romanorum 8. *quod ipsa creatura liberabitur à seruitute corruptionis*, subdimur enim corruptionis dominio, & illi seruire cogimur, sic etiam dicitur Ios. 8. *quod qui facit peccatum, seruus est peccati*, subiectio autem illa opponitur libertati iuxta illud Apostoli, *cum serui essetis peccati liberi fuistis iustitiæ, nunc autem liberati à peccato*. Secundò, dicitur libertas à violentia & coactione cum sine voluntatis renisui operamur. Duo enim illa licet confundi videam à recentioribus Dogmatistis, plurimum tamen differre constat ex dictis quæstione superiori, quod violentia plenè tollat voluntarium & liberum; est enim ab extraneo principio, nihil conferente, sed prorsus reluctante passo: coactio autem duos actus dicat alterum alteri contrarium, vnde nec excludit voluntarium & liberum, sic enim loqui videtur Apostolus Rom. 7. *Non quod volo bonum hoc ago, sed quod nolo malum hoc facio*, ubi explicatur impulsus concupiscentiæ, & voluntatis renisus. Tertiò, & maxime proprie dicitur libertas à necessitate ac determinatione, quam vt rectè notat Petauius, Græci *ἀντὶ ἐξουσίας*, facultatem, quæ sui est in agendo iuris & potestatis: Philosophus *προαίρετον* vim eligendi alterum è duobus: Catholici omnes Theologi liberum arbitrium, id est vt loquitur Augustinus lib. 3. *Hypognosticon*, quod in sua sit positum potestate, habens agendi quod velit possibilitatem: arbitrium enim dicitur ab arbitrando, & discernendo quid eligat, quem appellat S. Doctor I. de duabus animabus *liberum ad faciendum & non faciendum animi motum*. Iuxta istam acceptionem maxime propriam, inquirimus hoc loco existentiam humanæ libertatis, vtrum scilicet voluntas suorum actuum ita sit domina, vt in illis eliciendis sit plenè indifferens.

Triplex  
acception  
libertatis.

Certum est secundò, libertatis eo modo sumptæ existentiam



Haeretici existentiam, negatam fuisse multipliciter ab haereticis, ac negari etiamnum à multis qui omnibus haereticis peiores, maxime tamen Orthodoxi videri appetunt, & vnus Augustini nomine suos omnes errores contegunt. Nam vt omittam Valentinianos, Manichaeos, & alios huiusmodi veteres Haereticos, contra quos disputarunt eruditissime Irenaeus, Epiphanius, Clemens Alexandrinus: indixerunt acerrimum bellum libertati posterioribus saeculis primum Lutherus, qui ab eo errore suam expromere cepit amentiam, asserens liberum arbitrium merum figmentum esse, titulumque sine re. Secundò, Caluinus ne ipsum quidem liberi arbitrij nomen tolerare potest, praesertim circa bona opera, vnde contendit solam nobis ad ad malum libertatem reliquam esse. Quam amentiam noui amplexi dogmatista, duces illos sequuntur studiosissime, atque ab eorum vestigiis ne digitum quidem discedunt.

Triplex  
eorum op-  
positio.

Ratio autem dubitandi esse potest primò, multiplex auctoritas Scripturarum in quibus negari prorsus videtur homini facultas illa indifferens expers necessitatis, Ieremias 31. *Non est hominis via eius, nec viri est ut ambulet, & dirigat gressus suos.* Prouerb. 16. *Cor hominis disponit viam suam, sed Domini est dirigere gressus eius.* & cap. 21. *Sicut diuisiones aquarum, ita cor Regis in manu Domini, quocumque voluerit inclinabit illud.*

Secundò, solam nobis libertatem ad malum esse relictam post peccatum contra Pelagianos pluribus locis praedicat Augustinus, v. g. l. de corrept. & gratia. *in malo faciendo liber est quisque insititia seruusque peccati: in bono autem liber nullus esse potest, nisi fuerit liberatus ab eo qui dixit, si vos filius liberauerit, verè liberi eritis:* & Enchiridij cap. 30. *Libero arbitrio malè viens homo, & se perdidit & ipsum, ut enim qui se occidit, viuendo se occidit, sed se occidendo non vinit, ita cum libero peccaretur arbitrio, victore peccato, amissum est liberum arbitrium.* Alia huiusmodi habet innumera S. Doctor, in quibus negat restare homini liberum arbitrium, post peccatum Ada.

Tertiò, vulgares rationes sunt, liberum arbitrium destrui per concursum Dei, praescientiam, & praedestinationem: sed praesertim quia per peccatum Ada tantas accepit vires concupiscentia, vt omnino voluntatem trahat etiam inuitam & reluctantem, quis, inquit Caluinus, *hoc in se ipso non experitur quod de se ipso luges aut Apostolus, quod nolo malum hoc ago?*

Conclusio  
assumens.

Dicendum tamen omnino est esse in homine, non solum ante peccatum, sed etiam post peccatum veram libertatem indifferentem expertem necessitatis, non solum ad malum, sed etiam ad bonum: idque demonstrari apertissime tum ex lumine Fidei, tum ex naturali etiam ratione. Probant Catholicam hanc veritatem accuratissime praeter innumeros alios Belarminus lib. 4. de gratia & libero arbitrio. Suares proleg. 4. de gratia. Petanius l. 3. 4. 5. 6. de officio sex dierum. Martinon in Antijansenio disp. 3. 30. 31. & seqq. mihi vnus Augustini probationes aliquot satis hoc loco erunt.

Scripturae  
allatae ab  
Augustino

Primò enim congerit S. Doctor Scripturas apertissimas l. de gratia & libero arbitrio cap. 2. *Renelauit nobis Deus* (inquit) *per scripturas liberum esse in nobis voluntatis arbitrium.* Adducit autem in primis locum Ecclesiastici 15. *Deus ab initio constituit hominem, & reliquit illum in manu consilij sui, adiecit mandata & praecepta, si volueris conseruabis mandata, & fidem bonam placiti, apponet tibi ignem & aquam: ad quodcumque volueris extende manum tuam: in conspectu eius vita & mors, quodcumque placuerit dabitur ei.* Quibus verbis exultans subiicit Augustinus, *ecce apertissime videmus expressum liberum voluntatis arbitrium.* Deinde sub-

dit exemplum Machabeorum qui elegerunt magis mori quam cibis inmundis coquinari. Moysi qui ex Heb. 11. *grandis factus negauit se filium esse filia Pharaonis, magis eligens affligi cum populo Dei, &c.* & in Psal. 51. explicans illud dilexisti malitiam super benignitatem. *Benignitas* (inquit) *ante te, iniquitas ante te, compara & elige, Isaia 1. Si volueritis & audieritis me, bona terra comedetis, quod si nolueritis, gladius deuorabit vos. Quae nolui elegistis. Qui potuit transgredi, & non est transgressus, nempe, inquit Augustinus, vbi dicitur noli hoc, aut noli illud, & vbi ad aliquid faciendum vel non faciendum opus voluntatis exigitur, satis liberum demonstratur arbitrium.*

Secundò, praeter Scripturas aliorum etiam testimonia profert laetissime S. Doctor, v. gr. l. de natura & gratia cap. 64. Sixti Papae dictum illud maxime approbat, *quia libertatem arbitrij permisit Deus hominibus, vt pure ac sine peccato viuemes similes Deo fiant: sed ad ipsum arbitrium perinet vocantem audire, & credere, & ab eo in quem crediderunt auxilium postulare.* & cap. 65. testimonium adducit S. Hieronymi, *liberi arbitrij nos Deus condidit, nec ad virtutem nec ad vitia necessitate trahimur, aliqui ubi necessitas nec corona est.* Hoc autem dictum (inquit Augustinus,) *quis non agnoscat? quis non toto corde suscipiat? Ofterderem autem si vacaret eadem expressè dicta esse ab Irenaeo, Basilio, Nazianzeno, Epiphano, Ambrosio, Damasceno, denique ab aliis omnibus Patribus, quorum testimonia collegerunt citati Doctores.*

Citati ab  
eo Patres.

Tertiò, multas & omnino demonstratiuas rationes habet S. Doctor, prima est quae habetur l. de gratia & libero arbitrio cap. 2. quia inquit Praecepta homini non prodesse nisi liberum haberet voluntatis arbitrium, quo ea faciens ad promissa praemia perueniret, quae sanè ratio demonstrat expertem necessitatis esse voluntatem, nemini enim praecipitur id, quod fieri ab eo non potest, vel quod non potest vitari: cur enim brutis, cur pueris, cur amentibus nulla feruntur Praecepta.

Prima eius  
ratio.

Responderi posset malè concludi libertatem ex Praeceptis, si enim voluntas ab intellectu necessitaretur dici posset praecepta esse vitia vt intellectus maiorem in obiecto apprehendat honestatem: eà ratione quā belluis etiam verbera infliguntur, & cibus ostenditur vt laborent, posita verò tali apprehensione voluntatem agere necessariò id, quod aliqui factura non erat.

Euasio he-  
reticorum.

Sed contra, si enim leges determinarent voluntatem medio intellectu illa vel semper seruarentur, vel semper violarentur, semper enim determinarent ad vnum. Deinde puniri non possent legum violatores, cum nemo puniatur ob praecceptum non impletum, quod seruare non potuit. Denique constat experientia, quod posita eadem apprehensione in intellectu, voluntas aliquando legem seruat, aliquando illam non seruat. Eademque argumenta valent pro adhortationibus, & monitionibus: frustra enim moneremus & hortaremur eos, quibus liberum non esset facere id quod facere suaderetur.

Secundam rationem habet lib. 1. contra epistolam 2. Pelagij cap. 2. liberum arbitrium (inquit) vique eo in peccatore non perijt, vt per illud peccent omnes qui ex delectatione peccant, & amore delectationis hoc eis placet quod eis libet, vnde ait Apostolus *cum serui essetis peccati, liberi fuistis insititia:* ecce ostenduntur non potuisse peccato, nisi alia necessitate seruire: vnde ducitur efficax argumentum, si non esset in voluntate hominis potestas illa indifferens ad agendum vel non agendum, homo non magis peccaret, nec magis benè ageret quàm bruta, nemo magis deberet laudari aut vituperari, nemo magis puniri aut praemio affici,

Alter a  
ratio Augu-  
stini.

nemo



nemo enim peccat, vituperatur, punitur: nemo bene facit, laudatur, præmiatur ob ea quæ non sunt ei libera: quis enim bruta non similiter laudaret?

A priori ergo ratio est, quia quoties intellectus cognoscit in obiecto & proponit voluntati rationem aliquam boni, & aliquam rationem mali, proponitque voluntati talem indifferentiam in obiecto, toties potest voluntas amare vel non amare tale obiectum, ubi enim est indifferentia obiectiva, ibi etiam est in voluntate indifferentia activa: sed in omnibus obiectis creatis, imò etiam in summo bono obscure cognito semper intellectus proponit voluntati rationem aliquam boni, & rationem aliquam mali, ergo voluntas circa illa obiecta indifferens est & libera.

Scripturæ  
loca expli-  
cat Augu-  
stinus.

Ad primam Respondet Augustinus epist. 89. *libertatis arbitrium non tollitur, quia innatur, sed ideo innatur, quia non tollitur*: In his igitur omnibus Scripturis, quibus hæretici abutuntur, significatur duntaxat necessitas & efficacia gratiæ, tum prævenientis libertatem, tum adiuuantis. Nam esse quidem in nobis voluntatem liberam, sed omnino tamen insufficentem ad opus bonum nisi eam Dei gratia moveat, adiuvet, dirigat, certum est dogma Fidei: sic ergo ad gratiam utramque significandam dicitur apud Ieremiam, non esse hominis viam eius, nec esse viri ut disponat gressus suos, nisi videlicet moveat eum, confortet, dirigat Deus: similiter *Proverb. 16.* Cor hominis dicitur disponere viam suam cum gratia videlicet operante, sed Domini esse dirigere gressus eius, cum libertate videlicet cooperando, eleganter Augustinus lib. de gratia Christi cap. 24. *Quis, inquit, non videat & venire quæquam & non venire arbitrio voluntatis, sed hoc arbitrium potest esse solum si non venit non potest solum esse si venit.* Aliud mirum est posse bene operari si velis, aliud posse solum, & sine adiutorio gratiæ bene operari, si velis: primum illud certum est & Catholicum, secundum est Pelagianum: quod declarat Augustinus egregia similitudine lib. de gestis Pelagij cap. 3. *Sufficit enim sibi oculus ad non videndum, ad videndum autem lumine suo, non sibi sufficit, nisi extrinsecus illi adiutorium clari luminis præbeatur.* Denique in cap. 21. significatur efficacia & potentia gratiæ ubi Deus se ipsum olitori comparat deducenti per areolas aquam ut voluerit, sicut ergo divisiones aquarum, ita cor Regis in manu Domini: quomodo sine dispendio libertatis hoc fiat dicitur alibi.

Explican-  
tur obiecta  
ex Augu-  
stino.

Ad secundam Respondet etiam Augustinus l. de natura & gratia cap. 33. *Non enim arbitrium voluntatis tollimus, sed Dei gratiam prædicamus.* In id vnum videlicet contra Pelagij fraudes semper incubuit S. Doctor, ut ostenderet nullam esse libertatem in nobis, quæ sine adiutorio gratiæ Christi posset bene agere. Verfabatur enim potissimum in eo tota fraus hominis versutissimi, ut diceret sufficere in nobis naturalem vim libertatis, adiutam externâ doctrinâ legis, ut bene operaremur: sic enim eius verba referuntur ab Augustino lib. de gratia Christi cap. 18. *Habemus possibilitatem utriusque partis à Deo instam velut radicem quandam fructiferam, & secundam, quæ ex voluntate hominis, diversa gignat & pariat; quæque possit ad proprii cultoris arbitrium, vel nitere flore virtutum, vel sentibus horrere vitiorum,* ita Versipellis Pelagius, quæ sanè non alio nomine arguit Augustinus, nisi quod cum libertate necessitatem gratiæ non admitteret, potestatem autem arbitrij etiam ad bonum ubique adstruit S. Doctor v. gr. lib. 2. contra Felicem Manichæum cap. 4. *Habet unusquisque in voluntate aut eligere quæ bona sunt, & esse arbor bona, aut eligere quæ mala sunt, & esse arbor mala.* Cum ergo dicit non habere nos libertatem ad bonum, sed ad malum, significat

bonum fieri non posse à nobis sine gratia: cum tamen fieri possit malum, cum ait hominem peccando perdidisse se ipsum, & liberum arbitrium, non est intelligendus quod perdidit liberum arbitrium, illud extinguendo, sed tantum deterius faciendo, eo videlicet modo quo se ipsum perdidit. Vel etiam ut sæpè dicitur infra in omnibus illis locis ubi videtur Augustinus negare libertatem in natura lapsa. Manifestum est quod loquitur solum de libertate propterea contraria servituti concupiscentiæ ac peccati, non autem propterea opponitur necessitati: libertatem enim à servitute affirmat amissam esse per peccatum Adæ, quia per concupiscentiam & legem membrorum, sollicitamur & ferè trahimur ad peccatum: libertatem autem à necessitate, nullibi Augustinus affirmat peccato illo extinctam esse, imò sine illâ, negat vllum esse posse peccatum.

Ad tertiam Resp. ex doctrina S. Augustini nihil tollere posse libertatem, quod eam supponit, & sequitur: concursus autem Dei, præscientiam, prædestinationem, prædeterminationem, gratiam efficacem, nullo modo antecedere, sed supponere consensum voluntatis liberum, conditionatè futurum, neque infallibiles esse posse illo dempto. Concupiscentiæ per peccatum primi parentis tantæ vires additæ sunt, ut licet voluntati necessitatem non inferat, moraliter tamen voluntas sine adiutorio gratiæ resistere illi nullo modo possit; possit autem cum gratia: sicut Augustinus fuse probat l. de natura & gratia, c. 42. explicans illud Apostoli non ego, sed gratia Dei mecum.

Solutio  
rationum.

## SECTIO II.

### Quidditas propria Libertatis.

Certum est primò, indifferens illud communiter vocari, quod æqualiter se habet inter duo extreme opposita, indifferentia enim est status quidem potentia, quæ media est inter duo opposita, & ad eorum utrumlibet flexi potest, triplex autem vulgò dicitur esse indifferentia, obiectiva, passiva, & activa. Obiectiva est iudicium aliquod intellectus cognoscens aliquod obiectum non esse summum bonum, atque adeò participare aliquid mali saltem negatiue, quatenus non est omne bonum, & aliquid boni quatenus est participatio aliqua summi boni, hoc iudicium est obiectivè indifferens, quia cognoscit obiectum posse amari vel non amari, vel etiam odio haberi. Passiva indifferentia est subiectum quod recipere potest actionem agentis ac formam, & illam non recipere. Activa indifferentia est facultas agendi vel non agendi: cum videlicet è duobus actibus oppositis, sic elegit vnum, ut cum illum elegit posset illum non eligere, siue ut loquitur Augustinus lib. de Spiritu & littera cap. 33. *quod si vult facit, si non vult, non facit.*

Indifferen-  
tia quid &  
quod triplex  
sit

Certum est secundò, libertatem ab omnibus tum Philosophis, tum Theologis communiter definitam hæcenus esse, Libertas est facultas indifferens ad agendum, vel non agendum positis omnibus prærequisitis ad agendum, etiam in sensu composito: quam definitionem omnino certam & conformem Scripturis, Conciliis, Patribus, & evidentissimæ rationi, ut adversus hæreticorum, & nuperi præsertim Dogmatistæ calumnias defendam, ostendenda mihi tria videntur. Primò, utrum libertas pro certo sit aliqua indifferentia. Secundò, utrum sit activa indifferentia, seu facultas agendi & non agendi. Tertiò, utrum sit indifferentia agendi & non agendi positis omnibus ad agendum requisitis etiam in sensu composito.

Definitio  
libertatis.



## S. I.

*Verum Libertas sit indifferentia Voluntatis,  
sive utrum Voluntarium & Liberum  
vnum sint.*

Sententia  
heretico-  
rum ne-  
gantium.

**L**ibertatem voluntatis in statu naturæ lapsæ formaliter esse sitam in indifferentia negant Lutherus, Caluinus, Bucerus, Beza, vt latè ostendunt Bellarminus lib. 3. de gratia & libero arbitrio c. 4. Suares lib. 5. de gratia cap. 4. quam sententiam amplexus est & tueretur fulissimè nuperus Augustini & Theologiae corruptor tom. 3. lib. 6. cap. 4 §. 6. & deinceps, contendens illud omne liberum esse, quod spontè fit, id est sine violentia, & coactione. Illud enim (inquit) liberum est quod habemus in potestate, hoc autem habemus in potestate quod cum volumus facimus. Naturam videlicet ita vitiatam esse vult per peccatum, vt quemadmodum Deus determinatus est ad non faciendum nisi bonè, sic homo determinatus sit ad non operandum nisi malè, in quo tamen faciendo liber esse dicitur, quia quod vult facit. Hoc enim est esse liberum.

Triplex  
eorum ar-  
gumenta-  
tio.

Ratio enim dubitandi est primò multiplex Scripturæ autoritas interprete Augustino, qui facit peccatum seruus est peccati: Si vos Filius liberauerit, verè liberi eritis: vbi Spiritus Domini ibi libertas: quæ omnia interpretans Augustinus lib. 14. ciuitatis cap. 11. Arbitrium voluntatis (inquit) tunc est verè liberum, cum vitis peccatisque non seruit, tale à Deo datum est, quod proprio vitio amissum, nisi à quo dari potuit, reddi non potest, unde veritas dicit si vos Filius liberauerit, verè liberi eritis. Idem habet in tractatu 41. in Ioannem lib. de peccatorum meritis cap. 6. epist. 90. & 107. Alibique sapissimè opponit liberum arbitrium seruituti, libertatem autem appellat quod facimus quando volumus, ergo libertas non est indifferentia opposita necessitati, sed facultas expert coactionis, & seruitutis.

Secundò, illud non est formalis libertas quod repugnat reduci ad actum, sed implicat vt voluntas agat & non agat, ergo posse agere & non agere non est formalis libertas.

Tertiò, voluntas potest agere quando est libera, sed non potest agere quandiu est indifferens, ergo voluntas non est libera quandiu est indifferens, ergo libertas non est talis indifferentia. Imò hinc sequeretur, alioqui quod in beatis non esset libertas, atque adeò minus perfecti essent quàm viatores. Deinde neque ipse Christus, neque Deus cui non conuenit potestas indifferens ad peccandum habent libertatem. Denique processiones diuinæ omnesque operationes adintra non essent liberæ, quod certè absurdissimum est dicere, cum illæ sint perfectissimæ: libertas autem summa & primaria perfectio est.

Affertio  
affirmans.

Dico primò, potentiam liberam etiam post peccatum optimè definiri, est potentia indifferens ad agendum vel non agendum, seu vis eligendi alterum è duobus, nullo autem modo est facultas operans spontaneè, neque liberum idem est ac voluntarium & spontaneum: hæc est (vt verbo vno concludam omnia) catholica planè veritas quam statuit Deus in omnibus Scripturis, definit Ecclesia in Conciliis: Patres constantissimè tradunt in omnibus suis libris, Theologi omnes, & omnes Philosophi compertum habent, ipsum naturæ lumen edocet, soli ab initio Ecclesiæ negarunt omnium seculorum hæretici, proscripti semper & damnati eo nomine ab Ecclesia vt eleganter ostendunt auctores citati sect. 1. Mihi paucissima hæc satis erunt.

Scripturæ.

Primum sit apertissima Dei vox in Scripturis Gen. 1.

nefcos 1. Nonne si bonè egeris recipies, si autem malè statim in foribus aderit peccatum tuum, sed sub te erit appetitus tuus, & tu dominaberis illius. Iosue 24. Optio vobis datur eligitur hodie quod placet. 2. Reg. 24. Trium tibi datur optio elige. Idem habetur Isaia 65. Deuteronomij 30. & apertissimè citata nuper loca Ecclesiastici 15. & 31. vbi manifestum est quod libertas appellatur facultas eligendi alterum è duobus, & potestas ac dominium in suos actus. Quod etiam Matthæi 12. Christus expressit, aut facite arborem bonam, & fructum eius bonum, aut facite arborem malam, & fructum eius malum: quod explicans Augustinus, hoc ergo Dominus dicens (inquit, aut facite illud, aut facite illud) ostendit esse in eorum potestate, quid facerent. Alia innumera omitto.

Concilia.

Secundò, non minùs clarè loquuta est Ecclesia in Conciliis Constantiensis, Colonienfis, Senonensis, Tridentino, cuius verba sunt sess. 6. can. 4. Si quis dixerit liberum arbitrium à Deo motum & excitatum nihil cooperari Deo excitanti, &c. Neque posse dissentire si velit, anathema sit. Quæ ferè verba sunt Augustini lib. 2. de peccatorum meritis cap. 5. & 19. & libro de spiritu & littera cap. 34. sed posse consentire vel dissentire est esse indifferens, ergo libertas voluntatis est indifferentia. Idem habetur in eadem session. can. 5. & 6. vt omittam antiquiora Concilia, quibus damnati sunt Marcionitæ, Priscillianistæ, Manichæi, Iouinianus, & alij assertores fati, hostes libertatis.

Patres.

Tertiò, vt alios Patres non memorem quorum omnium suffragio errorem turpissimum possem configere, proscribit sanè illum & conficit locis innumeris Augustinus, verbi gratia lib. 3. de libero arbitrio cap. 1. Vides igitur vt tam existimo, in voluntate nostra esse constitutum, vt hoc vel fruamur, vel careamus, tanto & tam vero bono, quid enim tam in voluntate, quàm ipsa voluntas sita est. & cap. 13. Ex quo conficitur vt quisquis rectè honestèque vult viuere, si id se velle præ fugacibus rebus velit, assequatur tantam rem tantâ facilitate, vt nihil aliud ei quàm velle, sit habere quod vult. & in Psalmum 63. Duo tibi modò proposita sunt, elige cum tempus est. in Psalmum 51. ipsum velle credere Deus operatur in homine, & in omnibus, eius misericordia prauenit, nos consentire autem vocationi Dei, vel ab ea dissentire propria voluntatis est. Alia omitto, ex quibus integra fierent volumina.

Ratio.

Quartò enim Ratio conuincet clarissimè aduersarios, si rationis alicuius capaces sunt. In eo solùm consistit rota quidditas libertatis quo voluntas capax est Præcepti, consilij, admonitionum, adhortationum, laudis ac vituperij, præmij & pænæ: per solam indifferentiam & vim eligendi habet voluntas quod capax sit Præcepti & aliorum omnium, vt supra demonstrabam, ergo voluntas per solam indifferentiam libera est. Deinde per hoc voluntas constituitur libera, per quod differt à potentiis non liberis, quales sunt potentie brutorum, puerorum, & amentium, sed non differt à potentiis illis quod operetur spontaneè, nam bruta sine renisu appetitus sæpè operantur, ergo non constituitur libera, ex eo quod spontè operetur, sed quia indifferens est. Quæ verò conantur respondere aduersarij adeò sunt absurda, & improbabilia, vt in iis reiiciendis immorari pigear.

Solutio  
primæ du-  
bitationis.

Ad primam Resp. vt aliàs, libertatem ex Scripturis, Augustino, & aliis Patribus sumi dupliciter. Primò, provt significat potestatem absolutam eligendi alterum è duobus cui opponitur illa quæ dicitur necessitas, & determinatio ad vnum. Secundò significat facultatem illam omnino expeditam, & ab omni prorsus solutam impedimento, adeò vt faciliè suas operationes obire possit. Libertas primo modo vera

Y y

&



& propriè dicta libertas est, quæ non est aliud quàm indifferentia, & remansit in homine omnino integra post peccatum: Libertas autem secundo modo, per peccatum ablata est, quia *qui facit peccatum, servum est peccati*, per gratiam datur libertas homini, non opposita necessitati, quem in sensum semper se ipsum explicat Augustinus, verbi gratia lib. 1. contra Iulianum c. 105. *Ab hac necessitate servitutis ille liberat, qui non solum dat Præcepta per legem, verum etiam donat per Spiritum Charitatem.*

Solutio  
secundæ.

Ad secundam Resp. libertatem voluntatis consistere in eo quod simul voluntas possit agere, & non agere disiunctim, non vt simul possit agere, & non agere coniunctim; satis enim est quod tunc quando agit, possit non agere, hoc est esse liberum & dominum sui actus.

Solutio  
tertiæ.

Ad tertiam Resp. voluntatem non posse agere quando est indifferens nisi seipsam determinet: posse autem agere se ipsam determinando. Quod additur de Beatis, de Christo, de Deo, & de operationibus eius ad intra, est ineptissimum. Certum est quod beati liberi non sunt ad peccandum, neque ad cessandum ab amore; hæc enim summa est imperfectio libertatis. Nam libertas ad benè operandum perfectio est; libertas ad desistendum à fine, & ad cessandum ab amore summi boni est imperfectio. Idem dico de Christo & de Deo ipso quibus vt ostensum aliàs est perfectissima competit indifferentia expers necessitatis circa bona limitata, cum omnimoda impotentia peccandi, vel cessandi ab amore summi boni. Operationes Dei adintra voluntariæ sunt vt aliàs dixi, sed non sunt vllò modo liberæ, alioqui essent contingentes, esse liberum est perfectio aliqua secundum quid actus liberi, sed simpliciter tamen est imperfectio quia est contingentia.

## S. II.

*Verum Libertas sit activa indifferentia seu facultas agendi & non agendi.*

Triplex  
sententia.

**H**actenus dixi libertatem esse aliquam voluntatis indeterminationem, & indifferentiam, nunc quia indifferentiam dixi esse triplicem, obiectivam, passivam, & activam, difficultas est quænam ex illis propriè sit libertas: volunt enim illam esse indifferentiam obiectivam Bannes 1. p. qu. 19. art. 10. dub. 1. Alvarez lib. 12. de auxiliis d. 116. concl. 5. solum passivam indifferentiam satis esse ad libertatem tuerent nonnulli apud Suarez lib. 1. de Auxiliis cap. 2. num. 1. & cap. 8. num. 4. alij communius censent illam esse activam indifferentiam, id est sitam in eo esse, quod facultas quæ dicitur libera possit agere & non agere, per vim internam & propriam dominam actum suorum.

Rationes  
dubitandi.

Ratio verò dubitandi est primò, quia indifferentia obiectiva constituit agens verè liberum, ergo illa est propria & essentialis libertas: antecedens est doctrina Sancti Thomæ 1. part. quæstione 83. art. 1. vbi dicit, *propterea agens esse liberum quia iudicium rationis ad diversa se habet*. Deinde obiectum voluntatis est bonum intellectu apprehensum, ergo non potest voluntas liberè amare, nisi ei proponat intellectus obiectum vt indifferens.

Secundò illa indifferentia est essentia libertatis, à qua procedit determinatio, sed nulla est ratio cur dicatur determinationem prodire à causa effectiva potius, quàm à causa materiali & subiectiva, ergo indifferentia passiva tam est libertas quàm activa: Probatur minor, effectus dependens à causa efficiente & materiali æquè potest impediiri ex defectu causæ

materialis, quàm ex defectu causæ effectivæ, ergo æquè necessaria est ad effectum liberum determinatio causæ materialis quàm determinatio causæ effectivæ. Confirm. quia causa materialis sæpè determinat actionem causæ efficientis: nam causa efficiens vniuersalis v. gr. sol determinatur à causa materiali, ad hanc vel illam actionem, liquefacit enim ceram, & exsiccat lutum. Et in omnibus aliis actio est maior aut minor iuxta dispositionem passivi.

Tertio conceptus libertatis est aliquid commune Deo & creaturis, sed conceptus diuinæ libertatis non est posse agere & non agere: Deus enim est liber non solum ad agendum extra se, sed etiam ad amandum intra se; libertas autem ad amandum non est actio cum amor increatus non sit actio, & sit ens necessarium quod non potest non esse.

Dico secundò, indifferentiam tùm obiectivam tùm passivam non pertinere ad essentiam libertatis formalis, quæ adæquatè constituitur per indifferentiam activam.

Prima pars negans indifferentiam obiectivam esse libertatem probatur, quia posito iudicio indifferenti potest Deus ita determinare libertatem vt illam ad amorem cogat, tunc illa non amabit liberè, sed necessario & coactè amabit, ergo indifferentia illa obiectiva non sufficit ad libertatem. Minor probatur, si enim homo damnatus ad mortem videat eam non esse summum malum, nemo tamen dicit illum mori liberè, ille habet iudicium indifferens, ergo illud non sufficit ad libertatem. Christus nullo modo peccare poterat, & tamen habere poterat iudicium indifferens de obiectis. Denique Caluinus, & alij hæretici negantes libertatem non negarunt iudicium indifferens, & tamen à Concilio Tridentino sunt damnati.

Secunda pars de indifferentia receptiva probatur, quia illud est libertas quod est principium primò determinans ad actum secundum, sed agens est id quod primò mouet potentiam recipientem, quia illud à quo exit actus est prius, quàm illud in quo recipitur. Imo hinc sequeretur materiam primam esse liberam, est enim indifferens. Denique non est in potestate ac dominio patientis, vt patiatur vel non patiatur, hoc enim pendet ab agente, nam patiens idèò patitur quia agens agit, & non contra, ergo agens determinat cum ordine rationis sit prius.

Tertia pars de activa indifferentia ex duabus aliis probata manet, si enim libertas est aliqua indifferentia, non est autem obiectiva, vel passiva, certè sequitur quod sit activa. Nam etiam vt patet ex tota conclusione superiori libertas significat facultatem activam, *qui potuit transgredi, & non est transgressus facere mala & non fecit: ad quod volueris porrigere manum tuam*. Idem expressè habet Tridentinum sess. 6. c. 5. vbi ait *peccatorem conuerti ad Deum liberè assentiendo, & cooperando gratiæ*; & can. 4. anathema dicitur iis qui volunt liberum arbitrium nihil agere, sed se habere merè passiuè. Reliqua ex conclusione superiori peti possunt.

Ad primam Resp. sequi ex eo toto argumento quod per iudicium indifferens, voluntas est libera radicaliter, & fundamentaliter, non autem formaliter, ratio enim formalis cur homo sit liber est, quia potest agere vel non agere: radix cur eo modo sit dominus sui actus, est quia cognoscit obiectorum indifferentiam, quod solum voluit S. Thomas.

Ad secundam Respondeo, satis esse ostensum quod causa efficiens sit principium determinationis, non autem subiectiva, principium enim efficiens prius est passo, cum actio prius sit ab agente, quàm sit in passo. Concedo effectum posse impediiri

Conclusio  
trimestris.

Non est  
obiectiva  
indifferentia.

Non est  
passiva in  
differentia.

Est activa  
indifferentia.

Solutio  
dubitatio  
num.



impediri ex defectu causæ materialis, sicut ex defectu cuiuscunque alienius causæ impediri potest: sed nego determinationem propterea oriri à causâ materiali. Ad confirmationem Resp. actionem quæ oritur ex incapacitate naturali non esse libertatem, sed illam duntaxat quæ oritur ex potestate in actum. Potentia passiva potest aliquando ex incapacitate sua naturali, determinare actionem agentis, ut contingit in exemplo solis; Cera enim ex eo quod naturaliter non possit indurari à sole, determinat eius actionem ad liquefactionem, & lutum ad indurationem; sed non determinat ex dominio & potestate in actum, quia non potest determinare ad liquefaciendum vel indurandum.

Ad tertium Resp. conceptum libertatis esse analogicè communem libertati creatæ, & increatæ; voluntas enim diuina libera est ad agendum & non agendum extra se: ad agendum autem intra se libera est etiam, tamen si volitio eius eminenter tantum sit actio, sitque necessaria secundum entitatem, contingens autem secundum terminationem, ut probaui alibi latius.

## §. III.

*Virum Libertas sit facultas agendi, & non agendi, positis omnibus ad agendum prærequisitis.*

**P**Otest quodlibet agens in duplici statu considerari, primus est quando ex se habet quidem facultatem actiuam, sed desunt tamen ipsi ea sine quibus actu non potest agere, ut cum igni deest approximatio, cum inter solem & cubiculum fenestra occlusa est: hæc vocatur potentia remota & impedita, libertas enim remota est ipsa potentia libera de se operatiua, quæ tamen aliquæ eger mutatione ut operari possit, verbi gratia qui dormit libertatem habet remotam, quia voluntatem habet, sed eger aliquâ mutatione ut liberè operetur, hæc libertas vocari debet impedita. Secundus status est quando agens habet facultatem actiuam, & adsunt ei omnia quæ necessaria sunt, ut prorumpere possit in actum, ut cum ignis stuppæ vicinus, cum aperta est fenestra soli opposita, hæc vocatur potentia proxima & expedita, libertas enim proxima dicitur ipsa potentia libera quæ non eger vllâ mutatione, ut actu operetur, ut cum homo vigilans cognoscit obiectum amabile, proximam habet libertatem ad amandum, & ita rectè obseruat Scotus in 4. distinctione 49. questione 6, estque in questione ista maximè necessarium.

Non enim queritur hic vtrum potentia remotè libera, potestatem habeat agendi & non agendi, positis omnibus ad agendum prærequisitis, hoc enim manifestè implicat cum potentia remotè libera sit illa cui desunt ad agendum prærequisita, controuersia itaque tota est de potentia proximè libera, & omnino expedita, vtrum debeat habere facultatem agendi, & non agendi, quando adsunt ei omnia prærequisita ad agendum.

Ratio dubitandi est primò, quia concursus Dei est vnum ex prærequisitis ad operandum, sed posito concursu non potest voluntas non operari, & non operari, ergo voluntas non potest agere, & non agere positis omnibus prærequisitis.

Secundò, quando Deus creat mundum liberè agit, sed non habet potestatem agendi, & non agendi, nam posito decreto efficaci, quod est vnum ex prærequisitis, Deus non potest non agere, ergo positis requisitis libertas non est indifferens.

Tertiò, actus imperans est vnum ex prærequisitis,

Tom. I.

ut sit actus imperatus, sed posito actu imperante, actus imperatus non potest non poni, ergo, &c.

Dico tertiò, potentia proximè libera potestatem habet agendi, & non agendi positis omnibus ad agendum prærequisitis.

Conclusio affirmans.

Prima probatio.

Ratio primò fit, quia potestas agendi, & non agendi quæ conuenit causæ liberæ, non est aliquid quod conuenire possit causæ necessariæ, sed potestas non agendi sublati omnibus necessariis conuenit causæ cuiuslibet necessariæ, sol enim interiecto corpore opaco potest non illuminare, ignis sublatâ proximitate potest non calefacere: potest intellectus non assentiri sublatâ euidenti propositione obiecti, oculus sublatâ cæcitare videre potest, ergo potestas ad non agendum propria causæ liberæ, non est potestas non agendi sublati requisitis ad agendum. Vnde vterius argumentor, quia si potentia proximè libera non haberet potestatem agendi & non agendi positis omnibus prærequisitis ad agendum, illa nunquam haberet potestatem agendi, & non agendi, tunc enim quando non adsunt ad agendum prærequisita, voluntas non potest agere, ergo si voluntas non habet facultatem hanc ad non agendum, & ad agendum quando adsunt omnia prærequisita, certè nunquam habet hanc potestatem.

Secundò, potentia quæ habet libertatem proximam & expeditam debet in aliquo differre à libertate remota & impedita, sed in eo duntaxat differt, quod proxima libertas sit potestas agendi & non agendi positis omnibus requisitis ad agendum, libertas autem remota ut obseruabam, sit potestas agendi & non agendi, quando non adsunt omnia ad agendum requisita: libertas enim proxima illa est, quæ ita est expedita ut sine vlla mutatione prorumpere possit in actum: remota verò quæ propter aliquod impedimentum non potest prorumpere in actum sine aliqua mutatione. Vnde argumentor: tunc quando adsunt voluntati omnia prærequisita, vel voluntas agere potest & non agere, vel non potest, si primum, habeo quod volo: si secundum ergo nunquam voluntas est proximè libera, nam quando prærequisita desunt ad agendum, tunc non est libera proximè, quando non desunt, tunc etiam non est libera & indifferens, ergo nunquam est proximè libera.

Secunda probatio.

Eademque omnino rationes demonstrant inutile omnino esse solemne aduersariorum effugium de sensu composito, & diuiso: dicunt enim potentiam proximè liberam posse agere & non agere positis omnibus prærequisitis ad agendum in sensu diuiso, non autem in sensu composito, quod sanè absurdissimum est ut constabit sectione 4. nunc satis sit dicere contradictionem esse manifestam in ea responsione. Nam posse non agere positis omnibus requisitis, & non posse non agere sunt contradictoria, sed posse non agere positis omnibus prærequisitis in sensu diuiso, est posse non agere, & non posse non agere positis illis prærequisitis, ergo hæc est contradictio. Nam posse agere in sensu diuiso, & posse agere si tollantur prærequisita, posse in sensu composito est posse stantibus & non sublati prærequisitis. Implicat ergo ut possit agere positis prærequisitis in sensu diuiso, quia in sensu diuiso idem est ac si dicas sublati prærequisitis.

Præcluditur euasio de sensu composito & diuiso.

Vnde argumenta omnia quibus probatum est potentiam proximè liberam illam esse, quæ positis omnibus prærequisitis potest non agere, probant illam posse non agere in sensu composito cum illis prærequisitis, nam positis prærequisitis est sensus compositus. Nullum enim est agens necessarium: quod non possit non agere sublati necessariis ad actionem,

Y y a

fol



sol occlusâ fenestrâ potest non illuminare, ignis sublatâ proximitate potest non comburere, sed posse agere in sensu diuiso est posse non agere sublatâ necessariis: ergo nullum est agens necessarium quod in sensu diuiso cum necessariis non possit non agere. Hoc per se sufficit ad potentiam proximè liberam, ergo nullum est agens necessarium, quod proximè non sit liberum. Deinde nunquam voluntas erit proximè libera, & potens agere ac non agere: nam in sensu composito cum omnibus prærequisitis est per se determinata ad agendum, neque potest non agere, in sensu autem diuiso non potest agere: ergo semper voluntas est determinata. Sed hæc postea fusiùs.

Soluntur  
obiecta.

Ad primam Resp. concursus Dei dupliciter posse sumi, primò in actu secundo, propterea eadem actio causæ secundæ, prodiens etiam à causâ primâ, & sic concursus Dei non est vnum ex prærequisitis ad operandum cum sit ipsamet operatio. Secundò, sumi potest concursus ille in actu primo, propterea significat Dei omnipotentiam paratam ad exhibendum concursus quocumque creatâ voluntas illam determinauerit, & sic concursus Dei est vnum ex prærequisitis, & eo posito voluntas potest agere & non agere, quia ille concursus non est paratus per decretum efficax antecedens determinationem voluntatis, ut constabit ex dicendis *sect. 4.*

Ad secundam concedo, Deum quando creat mundum liberè omnino agere, quamuis supposito decreto creandi non possit illum non creare, cum enim liberè positum sit hoc decretum, non potest necessitatem imponere nisi consequentem, cui non est opposita libertas: est par ratio actus imperantis, & actus imperati, actus enim imperans liberè ponitur. Vnde patet responsio ad tertiam.

### SECTIO III.

#### *Quidditas propria Libertatis in actu secundo.*

**D**ixi quid sit potentiam esse proximè liberam & aptam ad agendum liberè, nunc queri debet quid sit illam actu operari liberè. Vbi tria sunt difficilia, primò vtrum voluntas liberè operans se ipsam determinet. Secundò quotuplex sit voluntatis determinatio. Tertiò, vtrum libertas illa sit aliquid intrinsecum actui, & ab ipso inseparabile.

#### S. I.

#### *Vtrum Libertas in actu secundo consistat in eo quod voluntas se ipsam determinet.*

Voluntas  
eget deter-  
minatione

**V**oluntas ut dixi tunc est in actu primo libera, quando est omnino indeterminata, & indifferens ad agendum vel non agendum, si sit libertas contradictionis: ad agendum hoc vel illud si sit libertas contrarietatis. Non potest autem esse in actu secundo libera & producere actum determinatum sine determinatione actuali. Vnde difficultas est, vnde sit illa determinatio: id est vtrum ex potestate ac dominio in suum actum ipsa se ipsam, & causam etiam primam determinet, an verò determinetur ab aliquo extrinseco.

Prima du-  
bitatio ex  
ratione  
causæ se-  
cundæ.

Ratio dubitandi est primò, quia causa secunda quantumvis libera debet determinari à causâ primâ, quod probo, quia notum est dictum illud Philosophi, *quidquid mouetur, ab alio mouetur*, sed si causa secunda se ipsam determinet, iam se ipsam mouebit, imò si Deum determinet, iam non erit causa secunda, sed causa primâ, Deus autem causâ erit secunda, & secundum mouens, quia sequetur motum voluntatis. Deinde si determinatio sit à voluntate, actio prius

erit à voluntate quàm à Deo, actio enim est prius ab eo quod determinat, quàm sit ab eo quod determinatur, ergo in illo priori saltem rationis actio voluntatis erit independens à Deo.

Secundò, non potest causâ secunda determinare primam, si enim determinat causam primam obiectiue illam determinat, nam effectiue non potest illam determinare, sed causâ secunda non determinat primam obiectiue, ergo nullo modo determinat: Prob. minor, nam obiectiue determinare Deum, est Deum videre aliquid in causâ secunda, per quod determinetur, sed in causâ secunda nihil Deus videt per quod determinetur, si enim aliquid videret illud non deberet includere ipsum concursus, alioqui Deus determinaretur ad dandum concursus per ipsum concursus, quod absurdum est, ergo Deus non determinatur obiectiue à causâ secunda. Probo Deum nihil videre in voluntate nisi videat in ea suum concursus, vel enim videt solam entitatem voluntatis, quæ cum sit indifferens ad omnem actum, non potest determinare potius ad vnum quàm ad alium, vel videret determinationem voluntatis, & illa vel est ipse concursus Dei, vel certe illum essentialiter includit, quod enim alij fingunt videri à Deo voluntatem operantem, id est quæ operaretur si se sola posset operari, non est probabile, quia illi volunt determinari Deum à chimæra, cum huiusmodi voluntas sine Deo agens chimerica sit. Adde quod si voluntas esset independens à Deo, non esset hæc, ergo Deus non videt quid hæc voluntas factura esset, si ageret sola sine Deo.

Tertiò videtur esse inexplicabile quid sit illa determinatio, quam expectat Deus, neque parat concursus nisi illa posita.

Dico primò, Libertas in actu secundo essentialiter in eo consistit quod voluntas se ipsam determinet ad vnum actum potius quàm ad alium, ex eminentia dominij in suos actus.

Ratio est, quia determinare se ipsum & mouere ad operandum, est agens, tunc agere quando potest non agere, vel tunc non agere quando potest agere, sed agere liberè in actu secundo est tunc voluntatem agere, quando potest non agere, & contra, ergo voluntatem liberè agere nihil aliud est, quàm voluntatem se ipsam determinare: maior est evidens, quia determinare se ad vnum, est eligere vnum ex duobus quæ sequi potes: id est agere tunc cum potes non agere. Probatur minor, libertas in actu primo est posse agere, & non agere: id est esse indifferentem ad agendum & non agendum, ergo libertas in actu secundo est agere tunc cum potes non agere, nam exercitium actuale potentie indifferentis ad plura, est determinatio ad vnum ex illis, quæ procedit à dominio illo interno. Deinde exercitium libertatis est aliquid per quod differt à causâ necessaria in actu secundo, sed causâ necessaria non se determinat, cum enim agit non potest non agere, ergo causâ libera ideò agit liberè, quia se determinat, hinc rectè asserit Anselmus, reddi non posse rationem quare voluntas velit nisi quia vult.

Ad primam Resp. illud Axioma *quidquid mouetur ab alio mouetur*, esse manifestè falsum in sensu in quo illud aduersarij vsurpant, si enim illud verum esset, sequeretur nullum esse discrimen viuentis à non viuentis, proprietates non manare ab essentia: non igitur aliud significat axioma illud, nisi quod actione corruptiua nihil agere potest in se ipsâ, sed actione tantum perfectiua. Similiter quando dicitur quod causâ secunda non mouet nisi mota, significatur omnē causâ creatam debere dirigi, & adiuuari, primâ cooperante, non prædeterminante per causam primâ, & primum mouens

Altera du-  
bitatio  
quia nihil  
Deus videt  
per quod determi-  
netur.

Tertia  
dubitatio.

Conclusio  
affirmans.

Solutio  
triplicis  
dubitatio-  
nis.



uens non intelligitur causa quæ determinat ad effectum, sed causa vniuersalis, sine qua non potest agere causa vlla particularis, voluntas ergo quamuis se ipsam determinet ad actum liberum, non erit tamen causa prima: Quamuis autem verè dici possit quod idè Deus agit quia causa secunda illum determinat, actio tamen non est prius ratione à causa secunda, quàm à Deo, quia in nullo signo potest intelligi causam secundam, agere in quo non intelligatur actio esse à Deo, agunt igitur simul ratione causa prima, & causa secunda.

Ad secundam, de eo quod Deus videt in voluntate creata, & per quod obiectiue determinatur ab ea ad parandum concursum fusè alibi: nunc satis est dicere illud quod Deus videt debere distinguere saltem formaliter à concursu, non esse autem opus vt distinguatur realiter; illud autem non est aliud quam determinatio voluntatis conditionatè præuisa si Deus, non velit deesse voluntati, sed illi cooperari. Illa enim actio etiamsi realiter idem sit ac concursus, formaliter tamen idem non est, nam hæc actio provt formaliter est à Deo non est à me, quare igitur dicere Deus non poterit, video quod hæc actio erit hic & nunc à voluntate creata, si velim vt hæc actio sit à me. Scio multa in contrarium opponi posse quæ non sunt huius loci propria.

Ad tertium, vt respondeatur videndum est plenius.

## S. II.

*Quid sit determinatio Voluntatis.*

Voluntas  
eget deter-  
minatione.

**C**um voluntas ex statu indeterminationis & indifferentiæ, transeat ad statum determinationis ex eminentia illa dominatiua in proprium actum, necesse omnino est vt determinatio illa sit aliquid noui quod non erat prius quando erat indeterminationis, nihil autem videtur omnino esse, vel enim est entitas ipsa voluntatis quæ tota erat priusquam esset determinatio, vel est actus ipse, qui sanè non potest esse determinatio ad se ipsum, cum voluntas prius se ipsam determinet ad hunc actum quàm sit ipse actus.

Determi-  
natio cau-  
salis, &  
formalis.

Hanc difficultatem vt dissoluant recentiores quidam Theologi, duplicem ponunt determinationem, alteram causalem vocant & virtutem, alteram formalem. Causalis illa est (inquiunt,) per quã voluntas se ipsam determinat ad primum actum elicitedum, & est ipsa entitas voluntatis provt connotat primum actum elicitedum: ad quem se applicat, & quia rursus quæritur quod reale sit applicatio hæc quod non esset ante. Aliqui eorum respondent illam esse quandam moralitatem per quã intelligimus quod voluntas ex statu remoto ad operandum transfertur ad statum proximum: alij volunt esse connotationem ipsius voluntatis ab actu elicitedo. Formalis determinatio est primus actus elicitedus, quo voluntas se ipsam determinat ad alios vltiores actus.

Probat  
triplici ar-  
gumento.

Ratio dubitandi est primò, quia nullus effectus determinatus potest esse à causa indeterminata vt sic: primus actus elicitedus voluntatis est effectus determinatus quem ita ponit voluntas, vt potuerit ponere alium, ergo actus ille primus esse non potest à causa quæ non sit determinata. Maior probatur quia, quod est de complemento causæ vt sic, prius est naturæ, quam effectus productus, determinatio voluntatis ad producendam entitatem determinatam talis actus, est de complemento causæ vt sic, ergo determinatio est aliquid prius quàm effectus productus.

Secundò, si actus voluntatis esset determinatio ad se ipsum deberet voluntas velle primum actum, qui sic esset directus, & reflexus supra se ipsum.

Conclusio  
negatiua.

Tertiò, sicut voluntas ad actus posteriores exigit præuiam determinationem, sic exigit etiam ad pri-

mum suum actum, non enim est magis ad illum completa quam ad sequentes.

Dico secundò, præter determinationem voluntatis formalem, quæ est actualis volitio nulla omnino est admittenda in voluntate virtualis aut causalis determinatio, quæ sit aliquid physicum vel morale.

Esse im-  
possibilem  
determina-  
tionem  
causalem.

Primò, enim causalis illa determinatio est impossibilis: quod probatur: illa determinatio causalis si posset dari deberet esse aliquid reale distinctum ab entitate voluntatis, & ab actu elicitedo voluntatis, sed nihil omnino dari potest distinctum ab entitate voluntatis, & ab eius actu, ergo non est possibilis vlla determinatio causalis. Probat maior si enim daretur determinatio causalis illa deberet esse aliquid nouum quod non erat antequàm voluntas se ipsam determinaret, sed entitas voluntatis non est aliquid nouum quod non esset prius vt patet, ergo illa determinatio causalis non est sola entitas voluntatis, imò cum entitas voluntatis sit indifferens implicat vt realiter illa sit determinatio. Sed neque determinatio causalis est actus elicitedus voluntatis; hoc enim est de quo disputatur, cum velint aduersarij dari causalem determinationem per quam causetur actus voluntatis hæc ergo determinatio causalis nec est entitas voluntatis, nec est actus ipse voluntatis.

Responderi primò, potest illam determinationem esse ipsam entitatem voluntatis provt se applicat ad primum, actum, siue provt connotat primum actum.

Determi-  
natio cau-  
salis nō est  
connota-  
tio.

Sed contra, illa determinatio causalis est aliquid prius actu voluntatis, vt fatentur aduersarij, causat enim ipsum actum, sed connotatio actus voluntatis non est aliquid prius actu illo voluntatis, connotatio enim vt sic resultat ex positione fundamenti & termini, & est aliquid eà posterius, ergo determinatio causalis non est connotatio actus quem causat. Adde quod implicat esse in rerum natura connotationem nouam, quin ponatur aliquid quo posito talis oriatur connotatio, actus voluntatis non est aliquid quo posito talis oriatur determinatio per quam causatur, ergo illa determinatio non est connotatio. Neque par est ratio de actu libero Dei qui explicatur per talem connotationem, quia ille actus propter infinitatem habet, quod sit virtualiter nouus, imò causat tantum secundum entitatem intrinsecam secundum quam prior est: determinatio autem ista non potest causare secundum solam entitatem voluntatis, sed causat vt est determinatio formaliter, ergo vt est determinatio est prior actu voluntatis, & per illum supponitur.

Responderi secundo potest, illam determinationem esse nouam moralitatem realem per quam voluntas se applicat ad talem actum, & transfert se à statu remoto ad statum proximum.

Non est  
etiam mo-  
ralitas.

Sed contra, nulla moralitas esse potest realis, & noua, nisi præsupponat actum liberum nouum, omnis enim moralitas dicitur per ordinem ad libertatem voluntatis, sed determinatio voluntatis non præsupponit actum liberum nouum, sed potius illum causat, ergo determinatio causalis non est aliqua tantum moralitas. Deinde illud quod physicè causat actum non est aliqua tantum moralitas, sed ista determinatio causat physicè actum, voluntas non causat physicè nisi sit determinata physicè; ergo ista determinatio non est aliqua tantum moralitas.

Secundò, quod inutilis omnino sit hæc determinatio sic ostendo: actus voluntatis est sufficiens determinatio voluntatis, ergo alia omnis determinatio voluntatis est inutilis. Probo antecedens: id quo posito & sublati omnibus aliis intelligitur sufficienter esse ablata indifferentia voluntatis, est sufficiens determinatio, sed posito amore v. g. Quem producit

Inutilis  
est illa de-  
termina-  
tio.

Yy 3 voluntas



voluntas, sufficienter intelligitur esse ablata indeterminatio voluntatis: quomodo enim magis intelligitur esse ablata indeterminatio quam per formalem determinationem, sicut indifferentia subiecti ad albedinem & nigredinem determinatur sufficienter per formalem albedinem: actus voluntatis per se ipsum est formalis determinatio, ergo actus voluntatis est sufficiens determinatio. Confirm. quia, vt voluntas denominetur volens sufficit formalis volitio, ergo vt denominetur determinata sufficit formalis determinatio. Deinde si daretur hæc determinatio admittendus esset infinitus progressus. Nam actualis hæc & noua determinatio est à voluntate, vel ergo est à voluntate prius natura determinata, vel non: si primum, iterum quæro de hac determinatione posteaque de alia, & sic in infinitum: si est à voluntate indeterminata, ergo aliquid determinatum prodire potest à voluntate prius indeterminata atque ita necesse non est admittere determinationem causalem.

Voluntas  
meretur  
sine gratia  
cooperante.

Tertiò, sequitur omnino quod sine gratia cooperante voluntas aliquid meretur quod probo, quia determinatio illa causalis est maximè meritoria, cum æquè bona & meritoria sit ac ipse actus, imò magis libera sit quam actus, sed gratia cooperans non influit in istam determinationem cum per huiusmodi gratiam solus producat actus, ergo sine gratia cooperante voluntas aliquid meretur.

Effectus  
determinatus  
quomodo sit  
causa indeter-  
minata.

Ad primam, Resp. distinguendo hanc propositionem causa indeterminata non potest producere effectum determinatum, si enim per causam indeterminatam intelligatur causa quæ secundum suam entitatem vaga est, fateor quod ab illa exire non potest effectus determinatus, si per causam indeterminatam intelligatur causa libera quæ virtutem habet se determinandi negatur quod ab illa exire non possit effectus determinatus; Idè enim libera dicitur illa causa, quia potest ex se ipsa determinare se ad agendum, vel ad non agendum id est habet vim se ipsam determinandi. Ad probationem nego quod determinatio voluntatis sit de complemento causæ vt sic, illa enim non pertinet ad causam in actu primo, sed est ipse actus secundus.

Voluntas  
non vult  
suum actum.

Ad secundam, Resp. voluntatem non velle formaliter suum actum, sed virtualiter solum & æquivalenter. Nam quod actus sit determinatio, significat tantum quod voluntas illum ex interno dominio producat, non autem quod voluntas formaliter illum velit.

Disparitas  
actuum se-  
quentium.

Ad tertiam, Resp. actus voluntatis posteriores esse actus imperatos qui propterea supponunt imperantem, & determinationem voluntatis: primus verò actus est actus imperans, atque adèò nullam præsupponit priorem determinationem. Alia opponunt aduersarij quæ minoris sunt momenti, de diuina enim libertate quæ huc applicant, sanè contra ipsos faciunt, quia in libertate creata eandem difficultatem inuolunt, quæ in diuina vix intelligitur.

## S. III.

*Utrum libertas sit aliquid intrinsecum Actui libero & ab ipso inseparabile.*

Libertas  
est perfe-  
ctio.

Certum est libertatem esse perfectionem aliquam actus, qui liber denominatur, ex eo quod voluntas se ipsam ad eum liberè determinet: sed difficultas est utrum illa sit perfectio aliqua intrinseca ipsi actui & vel entitas eius quæ manens eadem, esse non possit necessaria, vel ceterè modus intrinsecè afficiens talem entitatem: an verò non sit aliud quam denominatio extrinseca à principio indifferenti, adèò vt eadem actio quæ libera est, possit esse necessaria sine mutatione vlla intrinseca, & entitatis iua.

Ratio dubitandi est primò, quia libertas in actu primo est aliquid intrinsecum potentia liberæ, ergo libertas in actu secundo est etiam aliquid intrinsecum actui liberè productum, antecedens manifestum est quia potentia libera essentialiter differt à potentia necessaria, actus ergo liber differt à necessario. Imò libertas in actu primo est virtus operandi cum indifferentia quæ inseparabilis est à voluntate. Confir. quia potentia libera vt sic est potentia physicè actiua, ergo libertas in actu secundo est aliquid productum, ergo vel est intrinseca entitas ipsius actus, vel aliquid intrinsecum actui.

Secunda.

Secundò, Ratio voluntarij est intrinseca ipsi actui voluntario, & ab ipso inseparabilis, nam actum esse voluntarium, est ipsum procedere à cognitione, hoc autem est essentialiter actui voluntatis, ergo ratio liberi est intrinseca, non enim potest assignari ratio disparitatis: probo antecedens liberum est species voluntarij perfectior quam necessarium, ergo actus liber habet perfectionem intrinsecam maiorem quam actus necessarius. Similiter actum esse supernaturalem est aliquid intrinsecum actui, ergo esse liberum est etiam aliquid intrinsecum. Denique actus liber est obiectum specialis complacentiæ diuinæ cuius obiectum non esset, si esset necessarius, non enim esset meritorius ergo vt sic habet perfectionem aliquam intrinsecam specialem; quomodo enim potest esse præmio dignus propter solam denominationem extrinsecam?

Tertia.

Tertiò, si actio libera posset fieri necessaria pendere posset à principiis operatiuis à quibus actu non dependet, nam principia quæ concurrunt ad actum liberum non sunt eadem illa quæ concurrunt ad actum necessarium, cognitio enim diuersa est, decretum etiam Dei de præbendo concursu est dissimile consequens autem illud absurdum est, quia mutatis principiis operatiuis effectiuis mutatur actio quæ per se ipsam ab illis pendet, ergo libertas est aliquid inseparabile ab actu.

Conclusio  
negatiua.

Dico tertiò, libertas non est aliquid intrinsecum actui libero, sed extrinseca solum denominatio, atque adèò idem actus qui est liber esse potuit necessarius. Ita docent cum Scoto Suarez, Vasques, & plures alij, quibus contradicit Hurtadus d. 15, de anima sect. 6. & alij Theologi non pauci.

Prima pro-  
batio.

Ratio est primò, quia nihil aliud est actum esse liberum, quam illum esse à potentia, quæ potuit illum non elicere, sed actum fieri ab huiusmodi potentia, non est aliquid intrinsecum actui, est enim tantum connotatio potestatis quam habet agens, ergo actum esse liberum non est aliquid intrinsecum actui; probatur minor, actio non respicit agens nisi extrinsecè vt pater, ergo non respicit indifferentiam agentis nisi omnino extrinsecè.

Secunda  
probatio.

Secundò, Ille idem actus ad quem Deus concurret per decretum indifferens, potest prodire à decreto Dei determinato & absoluto, ergo ille idem actus voluntatis qui est liber potest esse necessarius, si enim Deus absolute velit actum, ille necessariò fiet: probatur antecedens sicut se habet decretum voluntatis imperantis ambulationem, ad ipsam ambulationem, sic se habet decretum de præbendo concursu, ad ipsum concursum: nam decretum Dei eodem modo applicat omnipotentiam, quo creata voluntas applicat potentiam loco motiuam, sed eadem ambulatione externa potest imperari à diuersis actibus voluntatis, ergo idè concursus potest prodire à diuersis decretis. Deinde quoties à principio immediate concurrat ad actum non variatur, nihil est necesse variari actum, sed variato Dei decreto non variaretur principium immediate influens in concursum, ad quem sola omnipotentia



nipotencia proximè influit, ergo actus ipse non variaretur.

**Tertia probatio.** Tertiò, ille idem actus voluntatis ad quem voluntas concurrat habens in intellectu iudicium indifferens de bonitate vel malitia obiecti produci potest à voluntate, quando intellectus habebit iudicium determinatum, ergo ille idem actus qui est liber potest esse necessarius. Antecedens probatur tunc, non mutatur actus voluntatis quando aufertur actus intellectus, qui non concurrat vlllo modo ad talem actum voluntatis, sed quando aufertur iudicium intellectus retrahens voluntatem ab amore, aufertur actus intellectus qui nullo modo concurrat ad amorem: ergo sublato illo actu intellectus non variatur tamen amor voluntatis, ergo ille idem amor qui erat liber potest esse necessarius & contrà: Denique cognitio est solum conditio quâ variatâ, non variatur effectus, sicut variatâ proximitate non variatur calefactio: ergo sublato iudicio indifferente idem actus manere potest.

**Solutio primæ dubitatio.** Ad primam, Resp. libertatem in actu primo aliam esse aptitudinalem, quæ esse posse liberè agere, aliam actualem, quæ est actu agere cum indifferentia: libertas aptitudinalis est intrinseca potentia libera; actualis non est essentialis, nam aliquando voluntas potest agere necessariò, sicut enim potest idem actus esse liber, & postea necessarius, sic eadem potentia potest esse actu libera, & deinde actu necessaria: & sicut eadem potentia essentialiter habet aptitudinem ut operetur liberè, quamvis actu operetur necessariò, sic idem actus essentialiter habet aptitudinem ut fiat liberè, quamvis produci possit necessariò. Ideò ad argumentum distingo antecedens, libertas aptitudinalis est intrinseca potentia concedo, libertas actualis nego, ergo libertas est intrinseca ipsi actui, aptitudinalis concedo, actualis nego. Potentia ergo libera libertate actuali non differt essentialiter à potentia operante necessariò, sed potentia libera libertate aptitudinali differt essentialiter ut patet. Ad confirmationem nego formalitatem illam per quam actus dicitur liber ut sic, esse aliquid producibile in actu, resultat enim, eo ipso quod ille actus producitur à voluntate operante cum iudicio indifferente. Potentia libera ut sic est operatiua substantia actus in qua est talis formalitas, sed non est operatiua talis formalitatis.

**Solutio secundæ.** Ad secundam, Resp. concedendo rationem voluntarij esse intrinsecam actui voluntatis elicitò, rationem autem liberi non esse intrinsecam actui libero. Ratio disparitatis est, quia voluntarium connotat aliquid sine quo voluntas non potest agere, cognitionem nimirum, ideò voluntarium est intrinsecum actui elicitò voluntatis, actui autem imperato est extrinsecum. Liberum verò connotat aliquid sine quo voluntas agere potest, nimirum iudicium indifferens, & decretum etiam Dei de præbendo concursu similiter indifferens, ideò ratio liberi est separabilis ab actu libero. Similiter supernaturalitas cum ab obiecto petatur per quod actus specificatur, non potest non esse intrinseca ipsi actui, libertas verò petitur tum à decreto Dei, tum à iudicio indifferente, per quæ actus non specificatur. Denique libertas est conditio essentialiter requisita, ut actus sit obiectum complacentia diuinæ, non sequitur autem inde quod illa sit intrinseca actui meritorio, in quo Deus sibi complacet.

**Solutio tertiæ.** Ad tertiam, Resp. actum liberum non posse pendere ab alijs principiis effectibus quam ab iis à quibus actu pendet immediatè, posse autem pendere ab alijs, quam ab iis à quibus immediatè pendet: à Dei decreto immediatè non pendet: à cognitione

verò intellectus proptèr est indifferens, id est proptèr retrahit ab actu nullo modo pendet: actus ergo necessarius pendere potest ab omnibus principiis, à quibus immediatè pendet actus liber.

#### SECTIO IV.

##### *Conditiones necessario requisita ad libertatem.*

**D**E sola hîc ago libertate proxima & omnino expedita, & quæro quid exigatur positivum, ut voluntas censeatur esse proximè potens ad agendum liberè, vel etiam ut actu operetur liberè. Possunt autem conditiones illæ se tenere vel ex parte causæ primæ, vel ex parte intellectus. Ex parte causæ primæ duo sunt necessaria, primò ut illa sit libera, secundò ut præparet concursum indifferentem. Ex parte intellectus item duo, primò usus rationis, secundò, iudicium actuale indifferens. Dixi quid exigatur positivum, nam exigitur sine dubio, præterea remotio impedimentorum quorum explicatio pertinet ad sectionem sequentem.

#### §. I.

##### *Utrum sublata libertate causa prima, posset tamen Voluntas operari liberè.*

**D**uplex esse potest sensus difficultatis huius leuissimæ, primus utrum Deus si non esset liber, posset tamen producere creaturas liberas: secundus utrum ex suppositione quod causa secunda esset libera ex sua natura, impediretur tamen operari liberè, si Deus liber non esset, quod utrumque breuiter disputari potest.

Ratio dubitandi est primò, quia nullum agens producit id quod non continet formaliter aut eminenter, sed si causa prima non esset libera non contineret libertatem formaliter aut eminenter; Perfectio enim simplex nullam inuolens imperfectionem non continetur eminenter in causa prima, si ergo non continetur formaliter non continebitur vlllo modo, ergo si causa prima non esset libera, nulla etiam creatura esset libera.

Secundò si causa prima non operaretur liberè, fieret necessariò quidquid est ab ea producibile, atque ita existeret omne possibile, sed si existeret omne possibile, voluntas creata non esset libera, neque dominina suorum actuum, qui omnes existerent necessariò, ergo voluntas non posset operari liberè, si causa prima necessariò ageret.

Tertiò, voluntas tunc non operatur liberè quando non habet paratum concursum, indifferentem, sed si Deus necessariò ageret non pararet concursum indifferentem; concursus enim indifferens est actus liber: ergo voluntas non esset libera, imò si causa prima non operaretur liberè determinaret causas secundas & raperet eas ad operandum, ergo nulla in illis esset libertas.

Dico primò, si Deus neque formaliter esset liber, nec eminenter non posset creare vllam creaturam liberam, si autem liber esset eminenter posset creaturas facere liberas, etiam si formaliter liber non esset.

Ratio est, quia causa quæ neque formaliter, nec eminenter continet aliquam perfectionem, non potest illam alteri tribuere: si autem contineat illam eminenter potest illam producere, sicut Deus licet formaliter non sit corpus, potest tamen illud producere, quia illud eminenter continet, ergo similiter si

Duplex sensus difficultatis.

Triplex dubitatio.

Prima Conclusio



si Deus esset liber eminenter, posset creaturis dare formalem libertatem.

Secunda conclusio.

Dico secundò, si per impossibile causa prima liberè non ageret, causa tamen secunda si esset ex se libera, posset operari liberè.

Ratio est quia, voluntas tunc liberè agit quando non determinatur à causa necessaria sed illam determinat, v. gr. voluntas agit cum habitu qui est causa necessaria, neque tamen determinatur per habitum sed illum determinat, idèque liberè agit: sed quamvis Deus causa esset necessaria, determinaretur tamen semper à causa secunda libera, ergo causa ista secunda semper liberè ageret.

Solutio dubitationum.

Ad primam Resp. verum esse quod posito vno impossibili, ponitur alterum impossibile. Est impossibile le quod causa prima careat formali libertate, & vt habeat illam tantum eminenter; libertas enim est perfectio simplex. Sed supponitur hîc quod libertas esset solum eminenter in Deo, atque adeò quod non esset perfectio simplex quod vtrumque impossibile est. Sed hoc vtroque impossibili supposito manifestum est quod Deus facere posset creaturas liberas formaliter.

Ad secundam Resp. quod quamvis causa prima operaretur necessariò non liberè, omne tamen possibile non necessariò existeret: nam verbi gratia, implicat dissensum & assensum intellectus de obiecto eodem esse simul, implicat vt amor & odium sint simul respectu eiusdem. Distinguitur prima illa maior, si causa prima operaretur necessariò deberet produci omne possibile, quod est producibile per causam primam sine determinatione causæ secundæ concurrentis ad eundem effectum, concedo: quod est producibile per determinationem procedentem à causa secunda, nego. Quia verò posita necessitate in causa prima, posset adhuc determinatio actionis prodire à causa secunda, certè non sequitur eos actus necessariò productum iri ad quos causa secunda posset, non determinare primam.

Ad tertiam Respondeo præparationem concursus indifferentis esse reuerà nunc actum liberum Dei, sed si Deus necessariò ageret, posset nihilominus parare concursum indifferentem, id est concursum ad quem determinaretur à causa secunda, eo enim modo concurreret, quo concurrat habitus cuius concursus est indifferens, tamen si habitus non sit vilo modo liber, neque tamen propterea rapit voluntatem nec eam determinat, quod idem factà tali suppositione dici deberet de causa prima.

## S. II.

*Qualem concursum causa prima paratum habere debeat voluntas, vt liberè operari possit.*

Requiratur aliquod Dei decretum.

**H**Æc difficultas est longè grauior, quàm præcedens, & longius exigeret examen, nisi primâ parte plenè soluta videretur, nunc ergo quantum est hoc loco necessarium ad plenioris libertatis notitiam, ea solum attingenda sunt, sine quibus intelligi non potest plena illa & perfecta libertatis indifferentia.

Sensus ergo quæstionis est, cum voluntas non possit agere sine assistentia omnipotentiae diuinæ actu cum illa operantis, neque possit operari omnipotentia quin voluntas diuina decretum habeat quo statuat agere hîc & nunc, Deus enim non operatur adextra nisi quia vult, difficultas est quale sit illud voluntatis decretum quo dicit, vo-

lo hic & nunc dare concursum voluntati operanti liberè.

Ratio dubitandi est primò, quia omnis necessitas antecedens tollit libertatem, vt sapè dictum est: decretum hoc Dei de præbendo concursu facit necessitatem antecedentem, quod probò: illud facit necessitatem antecedentem, quod causat effectum & cum eo necessariam habet connexionem, sed decretum efficax ponendi concursum causat actum voluntatis, & eo posito non potest non esse concursus qui est eadem actio creaturæ, ergo illud decretum tollit omnem indifferentiam voluntatis, & facit necessitatem antecedentem. Dices illud decretum esse posterius determinationi voluntatis conditionatè præuisâ. Sed contra, quia determinatio voluntatis etiam cum videtur futura conditione atè, semper videtur tanquam dependens à decreto sine quo esse non potest, ergo semper decretum præcedit determinationem voluntatis, quæ etiam necessariò infert, ergo facit semper necessitatem antecedentem. Imò vt argumentabar alias cum Vasque, in statu absoluto nihil debet reperiri quod non fuerit in statu conditionato, istud decretum antecedens non est in statu conditionato, ergo nec esse debet in statu absoluto.

Secundò, illud decretum non est inefficax conditionatum, & indifferens, vt aliqui docent, sed est efficax absolutum & determinatum, ergo per illud decretum violatur libertas, cum decreto enim efficaci absoluto, & determinato implicat coniungi negationem effectus: antecedens probatur, quoad singula membra. Primò enim decretum illud non est inefficax cum habeat effectum, & applicet omnipotentiam; decretum autem inefficax dicitur simplex complacentia, quæ non respicit obiectum vt exercendum.

Secundò non est conditionatum hoc decretum, alioqui Deus diceret, volo concurrere hîc & nunc si voluntas agat, quod est dicere volo vt sit meus concursus, si sit meus concursus; actio enim voluntatis est ipse concursus Dei prius autem est Deum velle concursum quàm esse concursum, ergo non potest dicere volo vt sit concursus si sit concursus, imò prius est Deum velle concurrere, quàm esse actionem voluntatis, ergo non potest dicere volo concurrere si sit actio voluntatis, sic enim effectus prior esset quàm sua causa, sine qua non potest esse.

Tertiò, dici non potest quod decretum illud indifferens sit ad vtramque partem contradictionis; si enim illud ita esset indifferens Deus diceret volo concurrere ad amorem, si voluntas voluerit amare, & ad non amandum si voluntas noluerit, sed hoc est decretum esse conditionatum, ergo decretum esse non potest indifferens, quin sit conditionatum. Deinde vltimus argumentor, non sufficit vt Deus habeat generale illud & remotum decretum, volo concurrere cum causis liberis ad omnes actus ad quos illa se ipsas determinauerint, sed requiritur proximum aliud & distinctum decretum quo dicat volo hic & nunc concurrere cum Petro ad amorem, non autem ad odium vel ad cessationem ab amore, quia Deus applicat actu omnipotentiam ad concurrendum ad amorem, ergo habet actum voluntatis quo id velit facere, sed proximum & immediatum decretum non videtur stare vilo modo posse cum indifferentia voluntatis, nec esse indifferens cum hic & nunc effectum hunc habeat non alium.

Dices, hoc decretum esse indifferens, quia Deus non concurrat ad amorem, nisi dependenter à determinatione voluntatis, dicit enim volo concurrere ad amorem vel non amorem prout voluntas voluerit.

Sed



Sed contra, nam illud decretum esse indifferens & dependens à voluntate, nihil est aliud, quàm Deum dicere volo concurrere ad amorem si voluntas voluerit, & ad non amorem si noluerit, sed hoc Deus non dicit, quia sic decretum haberet conditionatum, ergo decretum non est eo modo indifferens.

*Prima conclusio contra decretum simpliciter absolutum.*  
Dico primò, decretum Dei quo suam omnipotentiam applicat ad præbendum concursum voluntati liberæ, non potest esse simpliciter absolutum, & determinatum, sed debet aliquo modo esse conditionatum & indifferens.

Ratio est, quia decretum Dei absolutum habet connexionem necessariam cum effectu, implicat enim contradictionem ut tale decretum careat sine suo: sed quod habet connexionem necessariam cum actu voluntatis, tollit libertatem & indifferentiam voluntatis, ergo decretum simpliciter absolutum & determinatum destruit totam indifferentiam voluntatis.

*Prima eussollicitur*  
Responderi potest primò, decretum istud esse quidem absolutum, sed dependens tamen à scientia Dei conditionata, quâ vidit Deus quid factura esset voluntas si paratum haberet concursum.

Sed contra ut aliquid videatur futurum sub conditione debent supponi omnes causæ quæ sunt ad illius existentiam necessariæ, quarum una est ipsum decretum, sed actio Petri ex suppositione diuini decreti est necessaria, & non potest non esse, ergo actio Petri in statu conditionato videtur necessariò futura, non autem liberè. Probatur minor, decretum Dei absolute positum habet connexionem necessariam cum consensu voluntatis absolute futuro, & illum necessariò infert, quia est decretum absolutum, ergo decretum conditionatè positum infert necessariò eundem consensum conditionatè ponendum: sicut enim se habet decretum Dei absolute positum, ad consensum absolute futurum, sic se habet decretum conditionatè positum ad consensum conditionatè ponendum. Deinde posita etiam scientiâ conditionatâ, tunc voluntas non est actu indifferens ad agendum & non agendum, quando in statu absoluto habet aliquid determinatiuum, quod non erat in statu conditionato: si enim Deus verbi gratia videat Petrum liberè consensurum si tali cognitione præueniatur, deinde verò statuatur voluntatem eius determinare, certè nulla erit voluntatis libertas ut patet. Sed post scientiam conditionatam eorum quæ voluntas est factura liberè, Deus ponit decretum necessariò inferens consensum voluntatis, ergo consensus esse non potest liber dependenter à scientia conditionata, quæ cum speculatiua etiam sit non practica, non facit actum esse liberum, sed supponit.

*Altera eussollicitur*  
Responderi possit secundò, decretum illud esse quidem absolutum, sed purè permissiuum quo Deus dicat, volo permittere omnipotentiam meam hic & nunc ut cooperetur voluntati creatæ siue determinet ad amandum, siue ad non amandum.

Sed contra, nulla potentia exequutrix subordinata voluntati, cuiusmodi est omnipotentia, operari potest si voluntas permittat tantum ipsi operari, & non imperet illi operationem, nunquam enim ambulabis nisi dicas volo ambulare: si autem dicas permitto pedibus meis ut ambulent, nunquam illi mouebuntur loco. Ratio est quia voluntas debet influere in omnem actum voluntarium, & liberum, sed non influit permittendo tantum, alioqui Deus influeret in peccatum, quia illud permittit, ergo non sufficit permissio, sed requiritur imperium. Deinde quando Deus actu præbet concursum ad amorem, debet omnipotentia Dei applicari ad agendum, sed non applicatur per solam permissionem, alioqui cum Deus volun-

tati creatæ permittit ut peccet, applicaret illam ad peccandum, ergo non sufficit decretum permissiuum, quod nunquam respicere potest actus eliciendos ab ab eodem illo qui permittit, sed ab alio distincto. Quis enim dicat, occidi hominem, non volens occidere, sed voluntati meæ permittens ut occideret.

Dico secundò, decretum hoc per quod Deus applicat proximè suam omnipotentiam ad præbendum concursum non potest esse formaliter conditionatum, ita ut Deus dicat concurrat ad amorem si voluntas se determinauerit ad amandum.

Ratio est illa quam supra posui, quia si Deus haberet decretum formaliter conditionatum, Deus diceret, volo concurrere, si voluntas velit, sed hoc est dicere, volo dare concursum si dem concursum, volo esse meum concursum si sit meus concursus quod esse absurdum ostendi nuper. Deinde omne decretum conditionatum quandiu manet conditionatum, est etiam inefficax, implicat enim ut habeat effectum, nisi fiat absolutum: decretum hoc Dei habet effectum, ergo non est conditionatum, sed absolutum, neque satisfaciunt qui conditionem huius decreti putant explicari commodè posse per determinationem causalem, ita ut Deus dicat volo concurrere si voluntas se determinauerit causaliter. Non satisfaciunt (inquam) quia determinatio illa virtualis fictitia est ut ostendi. Deinde illa si daretur deberet includere actum voluntatis qui est ipse concursus Dei, atque ita concursus esset conditio ad se ipsum, quod implicat.

Dico tertio, decretum quo Deus vult cooperari voluntati liberæ, ita est absolutum & determinatum, ut virtualiter tamen conditionatum sit, & indifferens.

Ratio est, quia decretum quo Deus parat concursum voluntati liberæ non tollit eius indifferentiam, sed ut non tollat indifferentiam, debet esse saltem virtualiter conditionatum & indifferens, ergo saltem virtualiter conditionatum est & indifferens. Probatur minor, ut decretum hoc Dei stet cum indifferentia creatæ voluntatis necesse est ut decretum hoc sit pendens à voluntate, quia causa secunda, ut probavi, determinat causam primam: decretum autem Dei sine dubio est dependens ab eo à quo determinatur, sed decretum Dei non potest esse dependens à voluntate, quin sit indifferens & conditionatum virtualiter: ergo decretum conditionatum est virtualiter ut stet cum indifferentia voluntatis. Prob. minor, tunc decretum est aliquo modo conditionatum & indifferens quando Deus dicit volo ita paratus esse ad agendum ut voluntas possit omittere actionem, nam virtualiter hoc est dicere si voluntas velit poterit cessare ab amore, vel etiam est dicere, concurrat ad amandum, vel ad non amandum. Sed ut decretum sit dependens à voluntate Deus dicere debet, volo ita concurrere ut voluntas possit omittere actionem, ergo ut decretum sit dependens à voluntate debet esse conditionatum & indifferens virtualiter.

Itaque sic fertur à Deo decretum illud, volo efficaciter quantum est ex me cooperari voluntati ad amorem, vel ad cessationem ab amore, & ita esse actum amoris ut tamen possit voluntas ab illo cessare, quod decretum nullo modo violat libertatem, quia relinquit voluntati totam indifferentiam cum sit indifferens virtualiter, & potentiam se determinandi ad vnum cum sit dependens à voluntate. Unde preparatio illa diuinæ omnipotentia à multis commodè videtur explicari exemplo habitus charitatis, verbi gratia qui sic concurrat ad actum charitatis, ut voluntas posito eo habitu possit cessare

*Secundæ conclusio contra decretum conditionatum.*

*Tertiæ conclusio decretum esse conditionatum virtualiter. Probatio.*



ab actu, quia semper cooperatio habitus subditur, determinationi voluntatis.

Nellus in  
hoc decre-  
to est cir-  
culus.

Instabis, si decretum illud est virtualiter conditio-  
natum & indifferens includit etiam vitiosum illum  
circulum quem sapius reprehendimus, & aequè ab-  
surdum erit ac decretum formaliter conditionatum.

Resp. nullum esse circulum in decreto isto conditio-  
nato tantum virtualiter. Ratio est, quia duobus modis  
potest esse conditionatum hoc decretum, primò ita  
ut conditio quam includit sit ipse actus voluntatis,  
& Deus dicat volo agere si agat voluntas, quod est  
dicere volo agere si agam, secundò ita ut conditio in-  
clusa in decreto sit potestas ipsa voluntatis in actu  
primò, & Deus dicat ita decerno agere ut voluntas  
possit omittere actum & impedire ne agam, in quo  
non est ullus circulus ut patet. Itaque absolutè ne-  
ganda est illa propositio: voluntas non potest esse  
indifferens, quin Deus dicat volo concurrere ad  
amorem si voluntas voluerit, vel ad non amorem si  
voluntas noluerit, tunc enim conditio concursus est  
ipse concursus. Dicit ergo Deus, volo concurrere ad  
amorem, sed ita ut possit voluntas cessare ab amore,  
id est ita ut totum sit in potestate voluntatis.

Soluitur  
tota ratio  
dubitandi.

Ex quibus soluta manet tota ratio dubitandi.  
Primò enim decretum istud cum sit indifferens &  
conditionatum virtualiter non infert necessitatem  
absolutè, sed tantum ex suppositione quod voluntas  
se determinet. Secundò, etiam si sit absolutum effi-  
cax & determinatum hoc decretum non tollit tamen  
voluntatis indifferenciam eo quod virtualiter con-  
ditionem includat & indifferenciam cum sit depen-  
dens à voluntate creata, neque sit absolutum nisi per  
ordinem ad eius consensum.

### S. III.

#### *Qualis ad Libertatem requiratur usus rationis.*

**D**ixi ea quæ requiruntur ad libertatem ex parte  
causæ primæ, nunc ex parte causæ ipsius liberè  
operantis, solus exigi potest usus rationis tum ha-  
bitualis, tum actualis, unde difficultas est quid ille  
sit, quando primum contingat, in quibus reperiatur,  
& quomodo exigatur ad libertatem moralem.

Triplex  
dubitandi  
ratio.

Ratio enim dubitandi est, primò, vix explicari  
potest quid sit propriè usus ille rationis requisitus ad  
libertatem, nam ille vel consistit in eo quod possit  
aliquis facere discursus ac syllogismos, & hoc non  
videtur verum, quia dormientes, pueri, ebrii, &  
amentes, sæpè ratiocinantur & veros conficiunt syl-  
logismos, & tamen expeditam illi libertatem non  
habent. Vel usus rationis consistit in eo quod possit  
aliquis ferre iudicium de bonitate, vel malitia mora-  
li obiectorum, & hæc etiam cogitatur à dormienti-  
bus, cognoscitur ab amentibus, & ebriis: quid ergo  
est usus ille rationis requisitus ad libertatem?

Secundò, deberet assignari certum aliquod tempus  
ætatis in quo primum usus ille rationis illucesceret.

Tertio, usus ille rationis aut oritur totus simul,  
vel sensim ita consummatur, ut prius circa vnam  
materiam habeatur perfectus, & ad libertatem suffi-  
ciens, deinde verò circa reliquas materias: & posito  
quod totus simul non exoritur, difficultas est verum  
ille prius habeatur sufficiens ad peccandum mortali-  
ter, quam ad peccandum venialiter.

Usus ra-  
tionis re-  
quiri ad li-  
bertatem.

Dico primò, usus rationis perfectus necessariò re-  
quiritur ad libertatem tum Physicam tum moralem:  
Physica libertas appellatur potestas agendi & non  
agendi: libertas moralis est facultas agendi & non  
agendi cognita bonitate vel malitia obiectorum.

Ratio est, quia ut sæpè dixi, radix libertatis est iu-  
dicium de obiectorum indifferencia, quo sublato  
nulla esse potest in appetitu indifferencia: sed ubi est  
tale iudicium, ibi est etiam usus rationis, ergo ad li-  
bertatem usus rationis requiritur. Constatque à po-  
steriori quia nunquam laude digni vel vituperio cen-  
sentur actus qui fiunt à pueris vel ab amentibus, in  
quibus usus ille rationis non reperitur, sine quo nul-  
la vniquam est libertas vel Physica vel moralis, nun-  
quam enim vna est sine altera, quia ut Physica liber-  
tas habeatur exigitur usus rationis consistens in iudi-  
cio bonitatis & malitiae, sed quoties adest huiusmo-  
di iudicium, adest libertas moralis, ergo nunquam  
esse potest in aliquo libertas Physica, quin habeatur  
etiam in eo libertas moralis saltem in actu primo.

Dico secundò, usus rationis sufficiens ad liberta-  
tem non reperitur in pueris, in dormientibus, in  
amentibus.

In quibus  
ille non  
reperitur.

Ratio est, quia in pueris propter inexperientiā &  
propter organa nondum satis confirmata reperiri non  
potest iudicium certum & constans de malitia & bo-  
nitate obiectorum, in quo usum rationis consistere sta-  
tim dicam. In dormientibus quia primò sensorium, id  
est cerebrum semper ligatur, propter sensuum exter-  
norum iustitiam, idèd eius omnes operationes inordi-  
natæ sunt, neque fiunt cum libertate. In amentibus in-  
temperies humorum, & prava organorum præsertim  
cerebri compositio, impedit operationes illas ordina-  
tas, quas tamen elicere aliquando videantur, specie  
tenus duntaxat illas eliciunt sine vera malitiæ vel  
bonitatis apprehensione, unde miseratione digni  
sunt, non vituperio, vel supplicio.

Ad primam Resp. quod habere usum plenum ra-  
tionis, non est habere aliquem discursum & syllo-  
gismos, quia pueri, amentes, ebrii, & dormientes  
sæpè ratiocinantur, ordinatè procedendo à præmissis  
ad conclusionem, & ex vi præmissarum conclusioni  
assentiendo: experimur enim aliquando dormien-  
tes & amentes rectè argumentari & multa de Deo  
præclare discurre. Neque verum est quod ait Sa-  
las, illos tunc ex sola recordatione apprehendere  
terminos, & sic pronunciare propositiones, non  
autem assentiri conclusioni ex vi præmissarum: hoc  
enim constat non esse verum, quia illi obfirmatè in-  
hærent conclusioni, neque dimoueri ab illa possunt.  
Usus ergo habere rationis est habere capacitatem  
ferendi fixum & certum iudicium de obiectorum  
bonitate vel malitia, & de amabilitate finis ultimi  
propter se, vel mediorum propter finem. Licet enim  
amentes & dormientes de honestate vel turpitudine  
multa cogitent, non habent tamen iudicia illa firma  
& certa qualia exiguntur ad verum usum rationis,  
quia vel ex sola recordatione præcedentium ope-  
rationum possunt huiusmodi actus elicere, vel adèd  
inordinatè ac languidè illos eliciunt ut ille non de-  
beat dici usus rationis qui constitutus est in facul-  
tate ad elicienda iudicia certa & constantia de boni-  
tate obiectorum quam verè ac ordinatè apprehendat  
is qui operatur: cum enim hæc sint operationes paulò  
difficiliores in nullo illæ reperiuntur, in quo non  
sit organum rectè dispositum.

Ad secundam Resp. quod licet usus rationis com-  
muniter censetur incipere circa septennium non  
potest tamen certus ullus assignari terminus in quo  
vniuersaliter illucescere incipiat, quia pro diuersa  
humorum, & organorum dispositione tardior aut  
maturior obuenit rationis usus.

Quando  
nam ille  
incipiat.

Ad tertiam Respondeo usum rationis non con-  
summā totū simul, sed sensim crescere ideoque intel-  
lectum habere posse rationis usum circa vnā materiā  
non

Non con-  
summat  
totus si-  
mul.



non circa alias, quia non omnia principia moralia sunt aequaliter facilia, & illorum applicatio, in quibusdam est difficilius quam in aliis, idque quotidiana docet experientia. Sed est tamen mirabile unde contingat ut in pueris & amentibus intellectus sit recte dispositus circa plures materias, circa unam vero infirmus, quod sane tribuere non possumus, nisi organo, & phantasia circa unum obiectum imbecilli, vel propter præcedentem aliquam operationem vel propter intemperiem humoris.

An prius sufficiat ad peccatum veniale quam ad mortale. Vtrum autem prius habeatur usus rationis sufficiens ad peccatum mortale quam ad peccatum veniale dissident. Doctores: putant enim Vasques *diff. 149. cap. 1.* & Victoria in relectione de puero ad usum rationis perueniente, prius haberi usum rationis ad mortale sufficientem quam ad veniale: alij vero contrarium censent. Ego distinctione utendum puto, nam peccatum aliud est ex genere suo veniale: aliud ex imperfectione cognitionis. Usus rationis prius sine dubio sufficiens est ad committendum peccatum ex genere suo mortale quam ad committendum peccatum ex genere suo veniale, quia facilius est cognoscere malitiam mortalium, quam malitiam illorum quæ sunt ex genere suo venialia. Prius tamen sufficiens habetur usus rationis ad peccatum veniale ex subreptione quam ad mortale, quia prius est malitiam operis minus perfecte cognosci, quam cognosci perfecte.

## §. IV.

*Vtrum ad libertatem exigatur iudicium aliquod rationis Voluntatem necessitans.*

Non est dubium quin ad omnem actum liberum necessario exigatur iudicium aliquod rationis omnino indifferens, quo representetur obiectum ut amabile, & ut non amabile ob diuersa motiua, bonum est amare, bonum est non amare, nam illam esse radicem primariam libertatis sæpe dictum est. Volunt autem præterea quidam Theologi necessario requiri iudicium practicum, quo voluntas determinetur ad unum potius quam ad aliud.

Tria possunt opponi. Ratio dubitandi est primò, quia Philosophus 7. *Ethicorum cap. 3.* asserit discretè, quod præmissa maiori propositione vniuersali, v. g. *omne dulce est gustandum*, & subiuncta minori particulari, *hoc est dulce*, colligitur illico iudicium quo posito actionem sequi necesse sit, *hoc dulce gustandum est*. Hæc conclusio est iudicium determinans, ergo ad exercitium libertatis semper requiritur iudicium practicum determinans.

Secundò, voluntas ferri non potest in incognitum, sed si eligeret aliquid quod intellectus non iudicaret eligendum, & si per iudicium non maneret determinata, voluntas ferretur in incognitum, ergo voluntas manet determinata per iudicium quod ipsi præluceat, si enim præferret ambulationem non ambulationi, & hoc intellectus non cognosceret, certè ferretur in incognitum.

Tertiò, si voluntas non determinetur per antecedens iudicium nulla poterit assignari ratio cur voluntas eligat illud bonum quod iudicatum non est, eo repudiato de quo determinatum iudicium est latum.

Conclusio negatiua. Dico vltimò, ad liberam voluntatis determinationem nullum præcedere potest iudicium practicum per quod ipsa determinetur. Quid sit iudicium practicum, & quomodo sine ipso possit actus esse voluntarius dictum est quæst. prima: nunc contra determinationem hanc.

Tertia ratio. Ratio breuiter sit primò, quia, illa potentia non est formaliter libera quæ positis omnibus ad agen-

*Tom. I.*

dum prærequisitis non potest agere, & non agere (ut ostendi nuper) sed voluntas posito hoc iudicio, quod esset vnum ex necessariis requisitis ad agendum, non posset agere & non agere, sed necessario ageret, ergo non esset libera. Deinde illud iudicium vel est liberum, vel non est liberum, si non est liberum sed necessarium, ergo quicquid ex eo necessario sequitur est necessarium, omnes enim effectus qui sequuntur ex causa necessaria sunt necessarij, ergo cum ex tali iudicio sequatur determinatio voluntatis, illa erit necessaria. Si autem iudicium hoc sit liberum, debuit imperari à voluntate, quare de illo actu voluntatis vel habuit præcedens iudicium determinans & sic datur processus in infinitum; de illo enim quæram an sit liberum: si non habuit, ergo voluntatis determinatio esse potest sine iudicio practico determinante.

Secundò si iudicium intellectus voluntatem determinaret, vel hoc faceret per scriptum attingendo voluntatem & efficiendo aliquid in ea, vel ex vi obiecti quod voluntati propositum eam traheret, & determinaret, neutro modo voluntas potest determinari per istud iudicium, non enim primo modo cum nihil producat in voluntate, neque in eam agat, non secundo, quia obiectum non proponitur sub ratione summi boni, sed ut indifferens, atque ita semper in eo apprehenditur aliqua ratio propter quam possit amari, & aliqua ratio propter quam possit non amari, vel etiam odio haberi.

Ad primam Resp. Philosophum eo loco non agere de aliqua determinatione necessitante, sed de potenti tantum inclinatione, eo modo quo dicitur concupiscentia trahere voluntatem: iudicium illud quod habet incontinens (de quo agit ibi Aristoteles) non determinat voluntatem, sed adeò potenter, suadet, ut licet reluctari possit, infallibiliter tamen non relucet.

Ad secundam, Resp. voluntatem ferri non posse in incognitum, neque tamen habere necessario iudicium quo dicat v. g. ambulationi est præferenda non ambulationi, sed satis est quod cognoscat ambulationem præferri posse non ambulationi, & si haberet hoc iudicium ambulationi est præferenda non ambulationi, per illud non posset determinari.

Ad tertiam Resp. nullam aliam assignari posse causam cur voluntas aliquid velit nisi quia vult, nec cur se determinet nisi quia vult, hic enim est propria Character potentie liberæ ut velit quia vult.

## SECTIO V.

*Quenam esse possint impedimenta libertatis.*

Aplicem distinguebam libertatem; remotam cui aliquid inest impedimentum, proximam quæ omni caret impedimento, idè dicitur expedita; ut ergo intelligatur quanam ea sint impedimenta libertatis tria videntur ponenda: primò, vtrum res aliqua creata impedire possit exercitium libertatis, secundò, vtrum Deus possit illud impedire, tertiò, vtrum aliter impediri à Deo possit libertas quam per suppositionem antecedentem.

## §. I.

*Vtrum res aliqua creata impedire possit voluntatem ne agat liberè.*

Ratio dubitandi primò est, quia sæpe appetitus sensitiuus ita voluntatem potest abripere ut nullam ei relinquat indifferentiam, id quod probat Scriptura, *non quod volo bonum hoc facio, sed quod nolo malum hoc ago*, Probat experientia, multi enim etiam inuiti ruunt in malum, trahente præ-

*Z z 2*

capiti

Secunda ratio.

Oppositum dubitationum solutio.

Vis concupiscentiæ.



capiti affectu. Probat denique ratio, quia passio quando vehemens excæcat intellectum ut non consideret, & voluntatem rapit ne flecti possit in oppositum. Nubila mens est, vincitque frans, hæc ubi regnant.

Habitus  
intensus.

Secundò, habitus ita intensus euadere aliquando potest ut actum voluntatis contrarium planè impediat: quod probo, si enim difficultas, quam habitus intemperantiæ, verbi gratià, potest afferre voluntati ne actum eliciat temperantiæ tanta euadere potest ut voluntas illam superare nequeat, potest habitus impedire libertatem, sed illa difficultas tanta euadere potest, ergo habitus intensus potest impedire usum libertatis. Probat minor, idè habitus parit difficultatem potentiæ, quia vim habet resistendi actui voluntatis contrario, sed virtus resistit quam habet habitus, tantum potest crescere, ut superet vim actiuam voluntatis, quæ cum finita sit adæquari potest & superari ab alio, ergo illa difficultas ita crescere potest ut eam expugnare nequeat voluntas. Hoc significare voluerunt illi omnes qui prædicant tantam esse vim consuetudinis, ut naturam ferè adæquet, sic enim vocatur ab Isidoro Pelusiota *Tyrannus voluntatis*, neque aliam ob causam multi dicuntur incorrigibiles, quia vim eis non relinquit habitus ut niti possint in contrarium.

Externi  
obices.

Tertiò externi etiam afferunt libertatis obices, verbi gratia, cælorum virtus, quam victicem esse voluntatis vulgò asserunt, & multis exemplis probant Astrologi: hinc etiam ortum duxit fati necessitas inuitabilis, & Angelorum excellens virtus supra totam vim voluntatis.

Affectio  
negatiua.

Dico primò, nulla res creata vel interna vel externa homini potest impedire voluntatem ne agat liberè. Ita constanter tenent non omnes solum Catholici, sed Ethnici etiam sapientes.

Probatio.

Ratio est quia, si res aliqua creata vim haberet impediendi actionem voluntatis, vel efficaciter impellendi eam ad ponendum necessariò actum, non posset id efficere nisi vel imprimendo ei qualitatem, vel rapiendo eam efficaciter ad operationem, producendo cum ipsa simul actum secundum: neutro modo præstare id potest causa secunda, ergo nulla creatura potest impedire libertatem voluntatis: Maior certa est, probatur minor; quia qualitas necessitans voluntatem excogitari nulla potest quæ sit in potestate causæ vilius creata, rapere autem voluntatem solo imperio, nemo potest præter Deum cui soli subiecta est voluntas creata. Deinde nihil in voluntatem possunt agere omnes causæ nisi suadendo & alliciendo, sed posita quacunque suasiōe præstat adhuc libertas, ergo creaturæ vim nullam habere possunt in libertatem voluntatis quam esse arcem munitissimam & inuictam pulchrè docet Richardus à Sancto Victore: *Quam, inquit, expugnare nec creatura potest, nec Creatorem decet.*

Appetitus  
non tollit  
libertatē.

Ad primam ergo Resp. appetitum sensitiuum nullo modo posse impedire libertatem. Quia subest voluntati non dominatur, potest ille quidem efficere ne voluntas suam operationem eliciat ad eò facile, sed ita tamen ut sui semper sit iuris, & possit se ipsam flectere quo volet ut conuincitur ex verbis illis Dei ad Adam: *Sub te erit appetitus tuus, & tu dominaberis illius.* Sed illa tamen difficultas sapè ad eò est gravis ut voluntas iuri suo cedens, nec vtens potestate sibi propria, sequatur facillimè ac sapissimè appetitum, & hæc est quæ dicitur lex peccati, & seruitus malorum, qui quod nolunt faciunt, quia scilicet quamuis resistere possent appetitui, victi tamen difficultate resistendi, obediunt ei contra internum impetum conscientie, & contra velleitatem inefficacem volunta-

tis ipsius in contrarium inclinantis. Hinc dicit Apostolus: *Non quod volo bonum hoc ago, &c.* Vbi Verbum (volo) & (nolo) non significant actus voluntatis efficaces sed inefficaces quos voluntas tunc habet quando liberè seruit appetitui ut explicat eleganter S. Bernardus *serm. 81. in Cantica.*

Ad secundam eadem ferè solutio est, nam habitus etiam intensissimus potest valde inclinare voluntatem vel retrahere ab operatione, & ita parere magnam difficultatem, sed potestatem tamen adimere vel eliciendi actum, vel omittendi eum nullo modo potest, quia quantuncunque crescat, voluntati semper est subordinatus. Itaque quantuncunque augeatur vis resistitiua ipsius habitus, id est vis inferendi difficultatem semper illa erit minor, quàm vis actiua voluntatis cui subordinatur, potest enim virtus finita vincere virtutem infinitam sibi subordinatam.

Ad tertiam, dictum est aliàs in Physica vanas esse Astrologorum obseruationes, neque fatum vllum esse posse distinctum à Dei Præscientia & Prouidentia, quæ nihil libertati officit. Angelis etiam nullum est ius in libertatem, quamuis suadendo magnam in eam vim habere possint.

## §. II.

*Utrum causa prima impedire possit voluntatem ne agat liberè.*

Loquor de voluntate instructa omnibus ad agendum prærequisitis, & habente iudicium illud rationis indifferens, sine quo certum est nullam esse libertatem, & quæro utrum, voluntas in eo statu posita possit ita necessitari à Deo, ut non possit liberè operari. Potest autem intelligi tripliciter quod Deus voluntatem necessitet. Primò imprimendo ei qualitatem aliquam per quam determinetur. Secundò, nihil imprimendo sed tantum absolūtè decernendo dare concursum voluntati, & cum ea operari talem actum. Tertiò, imperando tantum voluntati, & volendo ut operetur. De hoc triplici modo difficultas est, utrum Deus impedire possit voluntatem ne liberè agat, non est autem dubium quin Deus subtrahendo concursum suum impedire possit actionem eius liberam, sed quæritur utrum triplici eo modo efficere possit ut voluntas operans non operetur tamen liberè, sed necessariò.

Ratio dubitandi primò est quia, Deus efficere non potest ut potentia de se necessaria operetur liberè, ergo neque potest facere ut potentia de se libera operetur necessariò. Probat consequentia quia, nulla potest afferri disparitas. Deinde nunquam voluntas fertur in incognitum, ergo nunquam fertur necessariò in bonum quod non cognoscitur esse necessarium, sed quandiu perseverat iudicium indifferens, bonum non cognoscitur necessarium, ergo non potest voluntas ferri necessariò in obiectum quandiu perseverabit iudicium indifferens. Denique Deus cogere non potest voluntatem & inferre illi violentiam, ergo non potest illam necessitare. Antecedens suprà probatum est: probatur consequentia, illud patitur violentiam & cogitur quod mouetur contra proprietatem & inclinationem à natura inditam, sed si voluntas necessitaretur, moueretur contra naturalem suam proprietatem & inclinationem, ergo cogeretur, & pateretur violentiam.

Secundò, si Deus posset tollere voluntati usum libertatis posset maximè id facere imprimendo voluntati qualitatem quæ necessariò extorqueret consensum voluntatis, & raperet illam ad operandum, sed nullam huiusmodi qualitatem potest Deus imprimere, nam posita quacunque qualitate manet voluntas indifferens,

Nec habitus intensus.

Nec extrinsecus obex.

Prima dubitatio ex paritate potentie necessaria.

Secunda de impressione quæ sita.



indifferens, quandiu habet iudicium indifferens, sicut posito habitu manet libera, quid enim faceret illa qualitas: vt voluntatem moueret efficaciter ad consentiendum.

Tertia de  
solo de-  
creto effi-  
caci.

Tertio, Deus non potest adimere voluntati libertatis vltimam & illam necessitare, per solum decretum efficax & absolutum prorsus independens à voluntate creata, nihil planè in ipsa efficiendo, nisi quod efficit quando cū ea liberè concurret, quod probò, nunquā voluntas creata potest necessitari ad agendum, quin priuatur potestate proximā suspendendi suum influxum, sed voluntas non potest priuari hāc potestate per voluntatem Dei solum extrinsecam, ergo voluntas creata non potest necessitari per solam voluntatem extrinsecam Dei. Minor probatur, non potest voluntas priuari potestate sibi intrinsecā per solam denominationem extrinsecam voluntatis Dei, alioqui per solum imperium Dei, posset homo sine calore, fieri calidus de non calido, vel de nigro albus sine albedine. Neque dicas proximam illam libertatem non tolli per decretum Dei purè internum sed per concursum prodeuntem à tali decreto. Sed contra, nam idem ille concursus esset omnino immutatus intrinsecè, quamuis voluntas haberet potestatem proximam suspendendi suum actum, ergo voluntas priuatur potestate sibi omnino intrinsecā per denominationem extrinsecam à decreto. Imò aliās dictum est, quod ignis non potest impediri ab operatione sua per solum imperium extrinsecum, alioqui non posset probari necessitas concursus diuini, ergo idem multò magis in voluntate libera valere debet.

Conclusio  
affirmati-  
ua.

Dico secundò, potest Deus stante iudicio indifferente intellectus ita voluntatem necessitare ad operandum, vt illa non operetur liberè. Ita docent communiter Theologi quos referunt Suarez *Proleg. 1. de gratia cap. 4.* & alibi sapius. Ruiz *de Scientia Dei.* Contra Bannem, Aluarem, & alios recentiores Thomistas: Vasques autem *1. part. disp. 68. cap. 5. disp. 90. cap. 2. disp. 98. cap. 5. & disp. 99. cap. 5.* negat possibilem esse qualitatem omnem quā voluntatem determinet, quia posita quacunque qualitate manet adhuc voluntas indifferens ad agendum vel non agendum.

Prima ra-  
tio.

Ratio tamen est, quia primò Deus potest producere qualitatem aliquam quā sit in voluntate veluti habitus quidam permanens coniunctus necessariò cum effectu, non subordinatus voluntati ad modum aliorum habituum, tunc voluntas verè necessitabitur ad operandum, neque vltimo modo liberè operabitur, ergo Deus efficere potest vt voluntas operetur sine libertate. Maior vix aliter probari potest quā quia nulla ratio probat esse impossibilem huiusmodi qualitatem, si enim est possibilis habitus voluntatem facilitans & inclinans ad operandum, non apparet ratio cur non sit possibilis aliqua qualitas quā voluntatem inclinet, omnino illam necessitando.

Secunda  
ratio.

Secundò, potest Deus necessitare voluntatem, nullam imprimendo ei qualitatem per quam necessitetur, neque concursum ei extraordinarium exhibendo, sed tantum exhibendo ei concursum ordinarium, per decretum efficax absolutum & omnino independens à voluntate. Probatur contra Suarem *supra citatum cap. 5.* tunc voluntas necessitatur ad operandum quando non potest suspendere suum actum, sed posito efficaci decreto quo Deus velit ponere hunc concursum, voluntas non potest suspendere suum actum, ergo posito efficaci hoc decreto voluntas necessitatur ad operandum. Probatur minor tunc voluntas suspendere non potest actum suum quando non potest impedire Deum ne ponat actum quem se solo ponere non potest, sed posito illo decreto absoluto voluntas creata impedire non potest Deum ne ponat ex

parte sua actum quem solus non potest ponere: quem admodum si duo simul vincti simus, ita vt neuter moueri possit sine altero, certè si ego non possum impedire tuum motum, non possum etiam suspendere meum. Ergo per solum concursum ordinarium procedentem à decreto efficaci & absoluto priuatur voluntas potestate suspendendi suum actum. Imò si Deus per solum internum decretum & subtractionem concursus impedire potest ne voluntas possit agere, ergo per solum decretum efficax, & positionem concursus potest Deus auferre voluntati potestatem non agendi. Deinde sicut ad libertatem actus requiritur aduertentia rationis, sic requiritur preparatio concursus ex decreto indifferenti, sed mutatā tantum aduertentia rationis actus qui erat liber incipit esse necessarius, ergo etiam mutatā preparationem concursus actus ex libero fieri potest necessarius. Denique tunc voluntas non agit liberè quando non determinat Deum, sed à Deo determinatur, sed si Deus ex decreto illo absoluto exhiberet concursum ordinarium, voluntas ab eo determinaretur; Deus enim inciperet actionem quā prius esset à Deo quā à creatura; ergo tunc voluntas non ageret liberè. Huc etiam faciunt omnia quibus supra probabam concursum Dei non posse parari per decretum simpliciter absolutum: Imò demonstrabam aliās contra Suarem quod prædefinitio absoluta actuum voluntatis tollit libertatem saltem remotè, quia si voluntas repudiaret omnia media cum quibus integra manet libertas, Deus ex vi talis decreti teneretur ponere media quā necessitant libertatem.

Ad primam concedo efficere non posse Deum vt potentia necessaria operetur liberè, sed efficere tamen posse vt potentia libera operetur necessariò, ratio disparitatis est quia vt potentia necessaria operetur liberè deberet ei proponi obiectum indifferens, quod fieri non potest sine mutatione naturæ illius, cum autem potentia libera operatur necessariò, non mutatur eius natura, sed ei tantum deest aliqua conditio vt operetur secundum suam naturam. Deinde aliud est voluntatem necessitari vt velit, aliud voluntatem velle necessitari, sicut aliud est voluntatem liberè amare, aliud voluntatem amare se esse liberam, ad hoc vt voluntas necessitetur ad volendum, non est opus cognosci obiectum vt necessarium; est autem opus illud cognosci vt necessarium, vt voluntas velit necessitari. Ad argumentum itaque concedo voluntatem non ferri vnquam in incognitum, sed nego hinc sequi quod voluntas non possit ferri necessariò in bonum quod non cognoscitur esse necessarium, quia necessitas actus non semper prouenit ab obiecto, sed ab aliquo alio principio prouenire potest.

Denique valde differunt violentia, & coactio à necessitate, coactio enim & violentia significant actum qui est contra elicitem appetitum voluntatis: necessitas est quā voluntas ita elicit actum vt non possit non elicere. Amor beatorum necessarius est non coactus, aut violentus, quia illi amori non reluctantur, propterea dictum alibi est, quod voluntas in actibus internis pati non potest coactionem aut violentiam simpliciter, quia illi actus eliciti sunt inclinationes voluntatis, inclinatio autem voluntatis non potest esse contra inclinationem voluntatis. Itaque ad argumentum distinguendum debet antecedens, voluntas cogi non potest, si (cogi) significet facere contra omnem appetitum elicitem, concedo: si significet facere contra proprietatem aliquam connaturalem, nego. Si Deus necessitaret voluntatem, non faceret contra eius appetitum elicitem, sed contra naturalem.

Disparitas  
inter po-  
tentia li-  
beram, &  
necessari-  
am.

Coactio  
& violentia  
differunt à ne-  
cessitate.



Possibilis  
est quali-  
tas neces-  
sitas.

Ad secundam patet ex dictis possibilem esse qualitatem aliquam habitualement quā posita voluntas non maneat indifferens, etiam si iudicium rationis haberet indifferens, quia scilicet illa qualitas non esset subordinata libertati ad modum aliorum habituum, quos ad agendum voluntas determinat.

Decretum  
efficax po-  
test neces-  
sitate.

Ad tertiam satis etiam dictum est, quod voluntas non potest priuari usu suae libertatis per actum purē immanentem Dei, sed priuari tamen eo usu potest per decretum internum ut applicatiuum omnipotentiae ad concursum praebendum, vel potius per concursum ut procedentem à tali decreto; tunc enim concursus ille quamvis esset idem intrinsecè, connotatiuè tamen diuersus esset, determinaret enim voluntatem eo ipso quod procederet à decreto absoluto. Fateor quod ignis per solum imperium Dei non posset impediri agere, sed requiri subtractionem concursus, quā connotet tale decretum, & eadem omnino est ratio de potestate voluntatis.

### §. III.

*Utrum necessitas ex suppositione tollat aliquando libertatem.*

Necessitas  
antecedens  
& sequens.

Certum est primò, necessitatem adaequatè diuidi in necessitatem antecedentem & sequentem, ut prima parte dictum est ex doctrina receptissima Sanctorum Augustini, & Anselmi. Antecedens illa est quae facit rem esse, siue quae oritur ex aliqua suppositione causante actum, ut cum victus aliquis trahitur in carcerem, tractio illa est suppositio antecedens ut patet antecedenter necessitans. Necessitas sequens illa est quae oritur ab effectu liberè posito, vel est effectus ipse liberè positus, ut cum curro non possum non currere. Differunt enim haec necessitates ut rectè obseruat Suares ex S. Thoma quod necessitas sequens fundatur in suppositione illius eiusdem rei cui attribuitur necessitas, v. gr. ex suppositione quod curram, non possum non currere, ideoque necessitas illa non significat aliud quàm notissimum illud principium, *impossibile est aliquid esse simul, & non esse*. Necessitas verò antecedens non fundatur in suppositione illius eiusdem rei cui necessitas tribuitur, sed alterius, v. gr. ex suppositione quod sum ligatus non possum currere. Necessitatem antecedentem Theologi quidem vocant necessitatem consequentis; necessitatem verò sequentem appellant necessitatem consequentiae.

Necessitas  
in sensu  
composito  
& diuiso.

Certum est secundo, necessitatē etiam aliam esse in sensu diuiso, aliā in sensu composito: quā distinctio necessitatum longè diuersa est à necessitate antecedente ac sequente. Necessitas in sensu diuiso est quando aliquid caret potentia ipsa radicali, & remotā agendi & non agēdi, ita ut nulla facta suppositione possit liberè agere, ut lapis habet necessitatē in sensu diuiso. Necessitas in sensu composito est quando aliquid caret proxima potentia agendi vel non agendi propter aliquam suppositionem: v. gr. qui ligatus est ex suppositione vinculorum seu in sensu composito cum vinculis non potest currere, & qui currit ex suppositione quod currat, non potest non currere, ubi manifestè patet discrimen necessitatis in sensu composito & diuiso, à necessitate antecedente & consequente, nam necessitas in sensu composito illa est quam infert aliqua suppositio, quā suppositio si fuerit positio ipsius rei quae dicitur necessaria, erit necessitas in sensu composito, sed sequens, si autem sit positio alicuius alterius, v. gr. causae quae infert effectum, est necessitas in sensu composito, sed antecedens. His positis,

Status co-  
trouersiae.

Celebris controuersia est, utrum necessitas in sensu composito seu ex suppositione tollat saltem ali-

quando libertatem proximam & expeditam, de hac enim sola loquor.

Ratio dubitandi primò est, quia tunc non tollitur libertas voluntatis, quando voluntas retinet potestatem simpliciter non eliciendi actum: sed quoties ad est solum necessitas in sensu composito seu ex suppositione, siue illa sit antecedens siue sit sequens, semper voluntas retinet potestatem integram non eliciendi actum, ergo necessitas in sensu composito seu ex suppositione nunquam tollit libertatem.

Secundò, praescientia Dei, praedestinatio, concursus prauius, auxilium efficax sunt suppositiones aliquae antecedentes actum, & inferentes illum necessitatio in sensu composito, illa non tollunt libertatem, ergo necessitas ex suppositione non tollit libertatem etiam si fuerit antecedens.

Tertiò, à S. Thoma & aliis Theologis necessitas diuiditur in absolutam, & ex suppositione, quarum prima dicitur tollere libertatem non secunda: sed necessitas ex suppositione, necessitas est in sensu composito, ergo necessitas in sensu composito non tollit libertatem.

Dico tertiò, necessitas in sensu composito ex suppositione subsequente, nunquam tollit libertatem: necessitas autem in sensu composito ex suppositione antecedente tollit semper libertatem.

Prima pars à nemine negatur, estque aperta mens Augustini lib. 5. ciuitatis cap. 10. & Anselmi lib. 2. cur Deus homo cap. 18. & in Concordia cap. 1. 2. & segg. ubi necessitatem sequentem docet amicam esse libertati, quia illa est quae fit per usum liberi arbitrii, & sapè illam explicat S. Thomas, probatque praesertim ex eo quod ait Philosophus lib. 1. de interpret. omne quod est, quando est, necesse est esse. Vnde ducitur ratio à priori, quia liber usus liberi arbitrii non destruit se ipsum, sed solus est usus liberi arbitrii qui necessitatem facit sequentem, quia necessitas sequens illa est quam facit suppositio rei quae dicitur necessaria, id est quā res dicitur necessitatio esse ex suppositione quod sit.

Secunda pars quae videtur perspicua, quam tamen acerrimè negant quidam graues Theologi contra perspicuam rationem quod breuiter sic demonstro. Primò certum est ex Augustino, Anselmo, & aliis Patribus quod necessitas antecedens tollit libertatem, sic enim disertè asserit Augustinus lib. 1. retractationum cap. 22. *In nostra potestate non est, nisi quod nostram sequitur libertatem*. Chrysost. homil. 12. in Epistolam ad Hebraeos; *Deus nostras non praenit voluntates ne liberum latur arbitrium*. Sed necessitas in sensu composito ex suppositione antecedenti est necessitas antecedens, ergo necessitas in sensu composito ex suppositione antecedente tollit libertatem. Maior etiam si apertè non esset à tot Patribus asserta, lumi ne tamen naturae videtur notissima, nam aliqua necessitas opponitur libertati ut patet, beati enim non amant liberè Deum, pueri, amentes, dormientes non operantur liberè, sed habent necessitatem oppositam libertati, non opponitur libertati necessitas sequens, ergo illi opponi non potest nisi necessitas antecedens. Neque dici potest quod sola necessitas antecedens in sensu diuiso tollat libertatem. Nam beati, pueri, & amentes habent libertatem in sensu diuiso, & tamen habent necessitatem contrariam libertati, quod idem manifestum est in omnibus qui clauduntur carcere. Habent enim libertatem in sensu diuiso, ergo necessitas antecedens etiam in sensu composito tollit libertatem. Maior ergo clarè probata videtur, neque minus manifesta est probatio minoris: necessitas antecedens illa est ut dixi ex suppositione quae causat effectum non autem ex positione ipsius effectus

Triplex  
dubitatio.

Conclusio  
bimembri.

Necessitas  
ex suppo-  
sitione se-  
quente tol-  
lit liber-  
tatem.

Suppositio  
antecedens  
destruit  
libertatem



ctus, sed necessitas in sensu composito ex suppositione antecedente, est necessitas ex suppositione quæ causat effectum non autem ex positione ipsius effectus, ergo necessitas in sensu composito ex suppositione antecedente est necessitas antecedens. Deinde beati, pueri, amentes & dormientes habent necessitatem antecedentem contrariam libertati, sed illi habent tantum necessitatem in sensu composito ex suppositione antecedente, ergo illa est necessitas antecedens contraria libertati; si enim necessitas in sensu composito ex suppositione antecedente non tollit libertatem, beati, pueri, & amentes habent expeditam libertatem.

Secunda probatio. Secundò, notum est axioma illud receptissimum apud Logicos *quoties antecedens est necessarium, consequens non potest esse contingens*, sed hic suppositio antecedens respectu voluntatis est omnino necessaria, quia illam amovere non potest, ergo actus voluntatis est omnino necessarius respectu voluntatis. Maior probatione non indiget, explicatur tamen, qui detinetur in vinculis ideò caret libertate ad ambulandum, quia vincula sunt suppositio antecedens, unde fit ut negatio ambulationis sit consequens necessarium.

Tertia probatio. Tertio, tunc potentia non est libera quando positis omnibus ad agendum præ requisitis in sensu composito non habet potestatem agendi & non agendi, sed posita necessitate in sensu composito ex suppositione antecedenti voluntas non habet potestatem agendi & non agendi, ergo non est libera. Maior probata superius est, & reiectæ sunt omnes evasiones aduersariorum. Primò cum aiunt quod ad libertatem sufficit potestas agendi & non agendi in sensu diuiso, id est sublati præ requisitis. Nam hinc sequitur omnem causam necessariam esse liberam, sequitur beatos, pueros & amentes esse liberos ad peccandum: sequitur hominem ferreis vinculis catenis esse liberum ad currendum. Secundò cum aiunt voluntatem posita suppositione antecedente, retinere similitudinem potentie, non autem potentiam similitatis, id est habere potentiam agendi & non agendi, quamvis implicet poni actionem posita illa suppositione. Sed quis non videat beatos, pueros, & amentes & omnes vinclos habere similitudinem potentie, quæ non est aliud quam entitas voluntatis libera, sed deest tantum illis potestas similitatis, quæ ad libertatem omnino est necessaria.

Ad primam distingo maiorem, tunc voluntas non necessitatur quando retinet potestatem simpliciter non eliciendi actum, quando retinet potestatem proximam, concedo: quando retinet potestatem remotam, nego. Suppositio antecedens non tollit potestatem remotam libertatis, sed proximam omnino exscindit.

Ad secundam Resp. Præscientiam, Prophetiam, auxilium efficax, decretum concursus esse tantum suppositiones sequentes effectum liberè positum. Præscientia enim Dei & Prophetia sunt cognitiones speculatiue, quæ supponunt positionem obiecti, non enim ideò verum est quod Petrus peccabit, quia Deus præsciuit, vel quia Propheta prædixit, sed ideò Deus præsciuit, & ideò Propheta prædixit quia Petrus erat peccaturus. Auxilium efficax causat quidem consensum voluntatis & est illo prius, sed tamen propter necessariò & infallibiliter causat effectum est aliquid posterius consensu, quia non habet infallibilitatem & necessitatem nisi propter connotat consensum quem Deus conditionatè præsciuit futurum. De concursu satis dictum est superiori sectione.

Ad tertiam Resp. necessitatem rectè diuidi in absolutam & ex suppositione, si necessitas ex suppositione significet necessitatem sequentem seu ex suppositione sequente libertatem, & per ipsam causata;

necessitas autem absoluta significet necessitatem antecedentem, seu ex suppositione quæ non sit ipse actus, sed causa ipsius actus.

## SECTIO VI.

*Quodnam sit subiectum libertatis in actu primo, seu quanam potentia in homine sit libera.*

Potentia quæ liberè agere potest communiter dicitur esse Voluntas rationalis quæ suorum actuum est domina, & aliis imperat potentiis, ubi tria breuiter queri possunt. Primò, vtrum soli voluntati rationali connaturaliter insit libertas. Secundò, vtrum fieri possit à Deo aliqua alia potentia quæ liberè agat. Tertio, quomodo potentie non liberæ subsint voluntati liberæ.

### S. I.

*Vtrum soli Voluntati rationali connaturaliter conueniat libertas.*

Ratio dubitandi potissimum est propter intellectum cui videtur libertatem æquè conuenire ac voluntati. Primò, quia quoties obiectum aliquod obscure proponitur intellectui, tunc intellectus se determinat potius ad vnum quam ad aliud, ut videmus etiam in sententiis probabilibus, ubi vnam eligimus præ altera, & illam sequimur. Vnde argumentor, tota ratio cur voluntas sit libera, est, quia ipsi proponitur obiectum ut indifferens, sed intellectui etiam sæpè proponitur obiectum partim verum, partim falsum, ergo æquè liber est intellectus, ac voluntas.

Secundò non apparet quare saltem diuinitus non possit fieri aliquis intellectus, qui in obiectis obscure propositis, possit independenter ab actu voluntatis se determinare vel ad assensum, vel ad dissensum, atque adeò qui sit liber.

Tertio, sicut intellectus non potest assentiri falso cognito, ita nec auerti potest voluntas à bono cognito, ergo voluntas non est magis libera quam intellectus; sicut enim voluntas non potest quidem odisse summum bonum clarè cognitum, sed potest illud odisse obscure cognitum, sic intellectus assentiri non potest falso clarè proposito, sed assentiri ei potest obscure proposito.

Dico primò, sola voluntas in homine libertatem habet contradictionis & contrarietatis, aliæ omnes potentie formalem libertatem nec habent, nec habere possunt. Ita communiter censent Philosophi omnes, ac Theologi quibus quoad intellectum immerito repugnant Durandus in 2. dist. 24. q. 3. Mirandulanus lib. 25. de singulari certamine sect. 8. Possseuinus dialogo 2. de honore. Quoad appetitum verò Caietanus 1. 2. q. 74. art. 3.

Ratio tamen est, quia sola illa potentia formaliter est libera, quæ determinare se potest ad vnum potius quam ad aliud: sola voluntas potest se ipsam eo modo determinare, non autem intellectus, vel appetitus sensituius, ergo sola voluntas est formaliter libera. Prob. minor: determinare se ad vnum potius quam ad aliud est præferre vnum alteri seu eligere vnum præ alio, intellectus non potest præferre vnum alteri, aut eligere vnum præ alio, cum hoc ad appetitiuam pertineat potentiam, electio enim appetitio est, ergo intellectus non potest se ipsum determinare. Sed neque hoc potest appetitus, quia ut aliqua potentia se ipsam determinet ad opposita debet habere iudicium indifferens quod proponat in obiecto rationem boni & mali: in appetitu irrationali non reperitur huiusmodi iudicium, ergo ille non potest se determinare ad opposita.

Libertas  
conuenire  
videtur  
intellectui

Sola voluntas  
libera est.

Ad



Respondetur ad tria opposita.

Ad primam Resp. determinationem intellectus ad vnum potius quam ad alterum semper fieri, vel ab obiecto, quando illud proponitur sub ratione veri euidenter cogniti: vel à voluntate, quando illud proponitur obscure, tunc enim voluntas determinat intellectum, vt vni parti potius adhareat quam alteri. Tota ratio cur voluntas sit libera, est, quia ipsa potest eligere vnum præ altero, & ita determinare se ipsam ad vnum potius quam ad aliud, ad quod fateor requiri propositionem indifferentem: sed nego illam sufficere.

Ad secundam nego possibilem esse intellectum etiam diuinitus qui formaliter sit liber propter rationem quam attuli, libertas enim in actu secundo est quâ vnum alteri præfertur, & quia omne liberum est spontaneum; neque audiendus est Arriaga *disp. 8. de anima*. vbi docet non ostendi esse possibilem intellectum formaliter liberum: quod ipse nullo argumento probat: neque allata rationi videtur posse respondere.

Ad tertiam Resp. esse disparitatem inter obiectum intellectus, & obiectum voluntatis: obiectum enim voluntatis potest proponi sub ratione boni & sub ratione mali simul: ratio enim boni non consistit in indiuisibili, idem est capax amoris vel odij: obiectum autem intellectus scilicet verum consistit in indiuisibili. Vnde si est verum & capax assensus, non potest esse falsum & capax dissensus: idem est impossibile vt intellectus circa idem obiectum actus eliciat oppositos, vel vt agat, aut desistat ab actu nisi ex imperio voluntatis. Deinde cum intellectus non possit eligere, sed sola voluntas, non potest ex sua determinatione intellectus assentiri falso obscure proposito, voluntas autem auerti potest à bono cognito, modo non sit summum bonum clarè cognitum.

### §. II.

*Verum Diuinitus sit possibilis voluntas quæ non sit libera, vel alia potentia præter voluntatem quæ agat liberè.*

Quare videtur posse dari voluntatem non liberam.

**R**atio dubitandi est primo, quia nulla videtur afferri posse contradictio, cur Deus creare possit aliquem appetitum iunctum intellectui proponenti obiectum vt indifferens, ita tamen vt appetitus ille determinatus sit ad vnum, neque possit sequi nisi vnum, afferatur enim contradictio.

Secundò, non apparet repugnantia cur Deus per potentiam obedientialem non possit eleuare facultatem aliquam animæ ad liberè operandum, quamuis illa ex suis principiis naturalibus esset necessaria, quod probo, voluntas non habet naturaliter libertatem ad eliciendos actus supernaturales, sed ad carentiam illorum necessitatur, & tamen potest voluntas ad eos eleuari diuinitus, ergo similiter potentia de se necessaria eleuari potest ad agendum liberè.

Tertiò, videntur etiam posse aliquando bruta libertatis aliquid habere, sit enim equus qui equaliter siti & fame vexetur, & inter potum & cibum spatio equali distet, tunc certò se determinabit ad alterutrum, non enim est vllum extrinsecum determinans, si ergo non se ipsum determinet necabitur fame ac siti, quod non est probabile.

Dico secundò, voluntatem ita esse liberam, vt neque fieri possit à Deo voluntas vlla quæ non sit libera, neque alia vlla potentia præter ipsam quæ liberè operari possit.

Omnis voluntas debet esse libera.

Primæ partis ratio est, quia est impossibile illum qui consultare potest, non esse dominum actuum suorum, sed quisquis habet voluntatē consultare potest,

voluntas enim est appetitus sequens intellectum, cuius proprium est consultare, ergo quisquis habet voluntatem necessariò est liber. Deinde optima est Sancti Thomæ ratio, debet enim esse proportio inter intellectum, & appetitum ei adiunctum: sed intellectus est potentia vniuersalis attingens omnes differentias entis, ergo voluntas ei adiuncta necessariò est vniuersalis. Sed hæc vniuersalitas facit libertatem in voluntate: ergo omnis voluntas necessariò est libera. Quia scilicet habet intellectum qui ei præluet per iudicium indifferens.

Secundæ partis ratio est, quia si per eleuationem fieri posset vt aliqua potentia præter voluntatem liberè ageret, deberet accipere per eleuationem quod posset agere, & non agere, sed per eleuationem nulla potentia hoc habere potest, quod probo, quia determinatio ad agendum potius quam ad non agendum, est electio vnius præ alio, sed electio vnius præ alio non potest esse actus nisi voluntatis, sicut intellectio non potest esse actio nisi intellectus, & visio soli oculo potest conuenire, ergo nulla potentia etiam diuinitus agere potest liberè, præter voluntatem.

Ad primam Respondeo satis videri ostensum quod nullus appetitus iunctus esse potest intellectui qui non sit indifferens ad opposita, intellectus enim potentia est vniuersalis, ergo appetitus illi respondens, est etiam potentia vniuersalis, atque adeò libera.

Ad secundam Respondeo, rationem allatam esse cur implicet potentiam aliquam agere liberè quæ non sit voluntas, sicut implicat potentiam aliquam videre quæ non sit potentia visiva. De actibus supernaturalibus dispar ratio est, quia voluntas ad eos habet facultatem remotam & inchoatam, non completam & proximam sine gratia, nulla verò facultas animæ præter voluntatem habet potentiam inchoatam ad eligendum, vnde potest voluntas eleuari ad actum supernaturalem: potentia autem non liberè nunquam eleuari possunt ad agendum liberè. Dictum enim alibi est potentiam obedientialem vitalem hoc necessariò habere quod præsupponat potentiam inchoatam vt possit eleuari ad agendum vitaliter.

Ad tertiam Resp. nullam esse in brutis libertatem ob rationes allatas, quia scilicet nullum in illis esse potest iudicium proponens rationem boni, & mali, sed solus instinctus proponens obiectum vel duntaxat vt bonum, vel duntaxat vt malum, quod etiam confirmatur ex vniuersitate cupiditatum quæ brutis insunt, omnis enim vulpes callida est, omnis simia est imitatrix, cum inter homines suum velle quisque habeat. In eo ergo casu quem esse moraliter impossibile rectè asserit Medina, dicendum erit quod brutum non poterit se vllò modo determinare potius ad cibum quam ad potum, donec ab extrinseco determinetur ad vnum potius quam ad alium, haberet ergo tunc brutum ex impotentia operandi, non ex dominio in suum actum.

### §. III.

*Cuiusmodi sit Voluntatis dominium in reliquis anima potentias.*

**V**niuersa igitur quæ sunt hominis (inquit S. Bernardus) à merito & iudicio libera sunt quia sui libera non sunt: sola voluntas autem est, & autem tota, vt eam appellat Nicetas, imperat aliis, sed diuerso modo. Diuiduntur autem potentia à Philosopho 1. *Ethicorum cap. ultimo*. In rationales quæ sunt intellectus, & voluntas, & irrationales quæ sunt alia omnes potentia tum vegetatiua tum sensitiua, vel internæ phantasia, appetitus, vis motrix; vel externæ iensus videlicet externi quinque. Difficultas autem esse non potest

Nulla præter ipsam esse potest libera.

Soluantur oppositæ dubitationes.

Diueritas potentiarum.



potest primò de potentia motrice quàm certum est despotice id est absolute subdì voluntati sine vlla rebellionē. Deinde difficultas etiam esse non potest de potentis vegetatiuis & sensitiuis externis quas certum est non subesse per se immediate voluntati. Controuersia itaque tota est quomodo intellectus, phantasia, & appetitus voluntati subsint, & imperium eius sequantur.

**Conclusio**  
quadrupar-  
tita.

Dico tertio, intellectus non subest voluntati, quoad speciem actus, quoad exercitium aliquando subest: sensus internus non subiecit illi immediate ac directe: appetitus non despotice obedit sed politice.

**Intellectus**  
quomodo  
subdit vo-  
luntati.

Prima pars de intellectu probatur, quia si voluntas imperaret intellectui quoad speciem actus, posset efficere ut intellectus assentiretur falso, & dissentiretur vero. Hoc autem implicat, ergo voluntas non imperat intellectui quoad speciem actus. Farcior tamen quod in iis quæ non habent euentiam plurimū affectus voluntatis conferre solet, ut motuum tenue quod suppetit habeatur pro sufficiente. Valet videlicet magnopere affectus voluntatis ad trahendum in suas partes intellectum, etiam quando opinioniones sunt purè speculatiuæ. Verum enim est proculdubio illud Demosthenis, quod quisque vult hoc etiam putat & sapienter pronunciatum est à Philosopho 3. Ethic. cap. 4. & 6. Ethic. cap. 12. Nunquamque tale de rebus iudicium ferre qualis ipse est. Eo quod voluntatis affectum sequatur etiam sententia. Oritur hinc etiam iudicium peruersum quod quisque habet de rebus suis ut notatur. Politicorum cap. 6. sicut si corpus ponatur super oculum, non videtur, ita vix ea rectè iudicamus quæ nostra sunt, eo quod voluntas trahat intellectum ut iudicet iuxta id quod amat. Vnde (inquit Philosophus ibidem) rectè dicitur quod temperantia conferret prudentiam, vitium enim huiusmodi est ut corrumpat principium quo iudicamus, quid agendum vel quid non agendum sit. Intellectus igitur determinari potest ab obiecto, quando illud euident est, quando autem illud probabile tantum apparet, determinatur intellectus à voluntate simul & ab obiecto, adhæretque sapè tanta cum firmitate ac si esset euident obiectum.

**Intellectus**  
quoad ex-  
ercitium  
subest vo-  
luntati.

Secunda pars quod intellectus quoad exercitium subest aliquando voluntati, non tamen semper, probatur primò, quia positis præmissis cohibere potest voluntas intellectum, & impedire ne conclusionem eliciat, ut docent communis dialectici. Deinde imperare potest intellectui vteriores considerationem obiecti prius aliquo modo cogniti, denique potest imperare intellectui ut speciebus iam impressis, & habitibus iam acquisitis utatur, ut experimur quoties reuocare aliquid nitimur in memoriam: tamen si certum est quod per huiusmodi species & habitus causantur sapè actus indeliberati. Politice igitur in his obedit intellectus voluntati, hoc est cum aliqua rebellionē. Sed tria tamen etiam sunt in quibus voluntatem intellectus non sequitur. Primò in his cogitationibus quas dicit Philosophus 7. Ethic. cap. 18. esse à bona fortuna, id est in quibus præuenimur absque voluntatis consensu ad aliquid cogitandum. Secundò, voluntas impedire non potest actum qui ei præluceat, alioqui ferretur in incognitum. Tertio, neque impedire potest ne intellectus actu cogitet obiectum quod actu percipit sensus ante consentium voluntatis: sympathia enim potentiarum efficit ut cognoscente aliquid sensus intellectus etiam illud percipiat, nisi virtute speculationis alio abreptus torus circa obiectum aliud occupetur.

**Sensus in-**  
ternus  
quomodo  
subdit.

Tertia pars de sensu interno probatur, quia directe illi & immediate voluntas non imperat impediendo ne Phantasia percipiat obiectum quod sensus exter-

Tom. I.

nus actu attingit, sed efficere tamen potest ut attentius circa obiectum aliquod occupetur imaginatio, & ut ei vterius insit: potest quoque indirectè sensum internum impedire obiecta subducendo sensui externo. Experimur autem sapissimè magnò cum mœrore nostro ac etiam damno, quàm vaga, & quàm rebellis sit phantasia operatio, cum volentibus orare abstrahitur inuitus animus quò non vult, neque ubi vult, conquiescit.

Quarta pars de appetitu quem dicebam subdì politice voluntati libera, probatur ratione, autoritate, experientia. Si enim non subderetur voluntati appetitus, non teneremur frænare insanas eius cupiditates, si autem obediret despotice, nò experiremur contrariam illam & continuam luctam appetituum rationi repugnantium, neque cum Apostolo clamare quisque posset non quod volo bonum hoc facio, comparat ergo Philosophus 1. Ethic. cap. ultimo. appetitum filio qui sic dirigitur à Patre ut prudentiam eius faciat suam, licet non raro à monitis & præceptis eius deficiat, & 1. Politic. c. 3. politice subdì, explicat ita subdì ut nec imperium omnino detrectare liceat, nec cogatur exequi iussa, sed rebellare possit. Ingeniosè autem 3. anima textu 57. exponitur exemplo cœlestium sphaerarum in quibus superior inferiorem rapit, non quod proprium eius motum omnino inhibeat, sed quod proprii & aduentitij motus admixtione, nec simpliciter feratur, quò abripitur, nec eo quo proprio duceretur motu, si esset solus: Hæc autem resistentia oritur partim ex viua obiecti propositione per sensum, partim ex corporis temperie.

**Appetitus**  
quomodo  
subdit.

## SECTIO VII.

De subiecto libertatis in actu secundo, seu quanam actus voluntatis, & circa quanam obiecta sint liberi.

**A** potentia quæ subiectum est libertatis in actu primo, venio ad actum secundum liberum, ubi primò quaeritur, quandonam voluntas sit libera, vtrum videlicet quando agit & quando continuat actum liberè agat. Secundò, circa quanam obiecta liberè agat, vtrum scilicet libera sit quando inæqualia sunt obiecta. Tertio, in quibus actibus videlicet vtrum supposita intentione finis, electio mediocum sit libera, & vtrum supposito actu imperante liber sit actus imperatus. Quarto, vtrum circa omissionem voluntas sit libera.

### §. I.

Quandonam actus voluntatis sit liber.

**R**atio dubitandi est primò, quia voluntas non est indifferens ad agendum quando actu non agit, neque quando actu agit, ergo nunquam est indifferens. Probo antecedens quando voluntas non agit implicat contradictionem ut agat, v. gr. implicat ut nunc impediam peccatum futurum cras, sed neque possum non agere quando ago, probatur, quia quo instanti voluntas est indifferens habet negationem actus saltem in priori naturæ, si enim est determinata in priori naturæ non est indifferens, sed quo instanti voluntas agit, non habet in priori naturæ negationem actus, quia implicat ut actus, & negatio actus in eodem instanti temporis sint simul pro diuerso instanti naturæ, alioqui similiter dici posset, quod in venerabili Sacramento panis & Corpus Christi possent esse simul tempore, pro diuersis instantibus naturæ, quod falsum est & saperet impanationem Lutheri.

Secundo, si voluntas esset indifferens ad ponendum

A a a

actum

**Voluntas**  
videtur  
nunquam  
esse libera.



Videtur  
continua-  
tionem  
actus non  
esse liberâ.

actus esset etiam indifferens ad illum continuandum, sed non est indifferens ad illum continuandum, quia ubi semel posuit actum, non potest voluntas eodem instanti cessare ab illo actu, alioqui eodem instanti actus idem inciperet & desineret, imò duo instantia essent immediata, quia in uno instanti inciperet actus, & in altero immediatè post, inciperet actus imperans eius definitionem.

Tertiò, si tota continuatio actus est libera sequitur quod sit etiam meritoria, hoc autem est difficile, quia sic actus quilibet merebitur infinitos gradus gratiæ, & gloriæ, singulis enim instantibus meretur gradum determinatum sicut meretur in primo instanti, sunt autem infinita instantia, ergo meretur infinitos gradus gratiæ ac gloriæ.

Conclusio  
bimembris  
Prima pars

Dico primò, voluntas verè libera est dum actu agit: & dum continuat actionem.

Primæ partis ratio est, quia ubi non est necessitas nisi consequens ibi non tollitur libertas, sed voluntas dum agit, solam habet necessitatem consequentem, idè enim tantum non potest non agere, quia vult agere, ex suppositione autem quod velit non potest non velle, ergo voluntas libera est cum actu vult; alioqui nullus actus esset bonus aut malus, quia non esset liber.

Secunda  
pars.

Secundæ partis ratio est, quia rectè dixit Philosophus 3. Ethic. *Quod homo dominus est actuum suorum à principio usque ad finem*, id est & incipiendo & continuando suum actum, alioqui nemo peccaret perseverando in peccato, neque mereretur continuando actum meritorium.

Voluntatē  
esse indif-  
ferentem  
quando  
agit.

Ad primam Respondeo, voluntatem esse indifferentem quando actu non agit, potest enim agere, & quando actu agit potest enim non agere, antecedenter & absolute: quamvis ex suppositione & consequenter non possit non agere: necessitas autem consequens non tollit indifferentiam. Tota ergo difficultas est in illa propositione quo temporis instanti voluntas est indifferens, habet negationem actus, distinguo, habet negationem actualem actus: negatur: habet negationem potentialem actus, concedo. Voluntas enim dicitur indifferens, & indeterminata non quod careat actuali determinatione, sed quod careat determinatione potentiâ, agit enim cum posset non agere. Indeterminatio actualis (vt sæpe dixi) est carentia actus sicut determinatio actualis ipse actus: indeterminatio autem potentialis est potestas non agendi, sicut determinatio potentialis est, est necessitas agendi.

Quomo-  
do libera  
sit conti-  
nuatio  
actus.

Ad secundam Resp. continuationem actus non ita esse liberam inter homines in hoc statu rerum, vt possit esse solùm instantanea, quis enim non experitur se habere operationes multo longiores, sed idè esse liberam quia nullum est instans assignabile determinatum, in quo voluntas non possit cessare à sua operatione. Sed est tamen semper meritoria, quia voluntariè incipit voluntas operari, & dat liberè causam in qua in hoc statu viâ operatio aliquandiu perseverat necessariò; vnde continuatio tota libera saltem est in causâ. Fateor tamen Angelos & animas separatas à corpore habere operationes liberas instantaneas, nihil enim est absurdi quod aliquid desinat intrinsecè in eo instanti, quo incipit intrinsecè. Neque tunc duo erunt instantia immediata, sed quo instanti dicere licebit nunc primum est, licebit etiam dicere nunc ultimo est.

Meritum  
non est in-  
stantum.

Ad tertiam Resp. grauem illam esse difficultatem in tractatu de merito disputari solitam, ubi ostenditur totam continuationem actus esse meritoriam, neque tamen hinc sequi quod mereatur gratiam infinitam, quia in primo instanti meretur determinatum gradum gratiæ cum mereatur propter substantiam

actus, id est ex eo quod talis actus sit, in sequentibus autem instantibus meretur tantum indiuisibile gratiæ cum non mereatur nisi quia continuatur actus, illius autem continuationis in instanti non est nisi vnum indiuisibile. Sed hoc est difficile, neque videtur huius loci esse proprium.

## §. II.

*Circa quam obiecta voluntas habeat  
actus liberos.*

Circa summum bonum clarè visum nulla libertas est vel specificationis, vel exercitij, vt constat ex tractatu de beatitudine: nullum autem in hac vita bonum esse potest, circa quod vtramque libertatem non seruet voluntas, quia nullum bonum est creatum in quo non aliquis apprehendi possit defectus. Sed excipi tamen solent Deus, felicitas, & bonum in communi, nam circa ea non habet voluntas libertatem specificationis cum nulla in iis apprehendi possit ratio mali, atque adèd non possint odio haberi. Deus præcise secundum se sumptus apprehendi non potest vt malus, neque vt carens vllò bono. Fateor quidem Deum impijs proponi aliquando posse vt malum propter effectus aliquos qui mali eis videntur, idè loquutus sum de Deo præcise secundum se sumpto, quem negari posse odio haberi: De beatitudine ratio eadem est, nemo enim eam odisse potest, quia nemo velle potest sibi esse malè; bonum autem finitum quando habet rationem apti ad beandum non potest odio haberi, quia vt sic non sumitur provt adiunctam habet priuationem alicuius boni, sed provt est bonum appetentis, & eius miseriam aliquam depellit. His positis,

Difficultas est quomodo ex bonis inæqualibus quæ simul proponuntur possit voluntas eligere id quod est minus & imperfectius: vel etiam ex bonis quæ sunt æqualia, eligere possit alterum, siue illi sint fines siue media.

Ratio autem dubitandi est primò, quia minus bonum vt sic, habet rationem mali, cum priuatio sit boni, sed voluntas eligere non potest malum vt sic, ergo voluntas non potest eligere id quod minus bonum apparet: v.g. ex duobus finibus qui se offerunt, eligere minus bonum, & ex duobus medijs illud eligere, quod est minus vile.

Secundò, electio supponit consultationem per quâ non cognoscitur tantum bonitas medijs, sed etiam maior bonitas: ergo semper voluntas fertur in id quod melius apparet, alioqui frustra esset illa consultatio, quâ inquireretur quodnam esset medium præstantius.

Tertiò, videtur expressè id dictum esse à Philosopho 1. 3. de anima. ubi docet, ea quæ ratione prædicta sunt semper maius prosequi.

Dico secundò, potest voluntas ex pluribus finibus, vel medijs inæqualiter bonis, illud eligere quod minus bonum apparet: & ex pluribus æqualibus eligere quod placuerit. Ita docent Theologi cōmuniùs contra Vasquem disp. 43. c. 2. & Azor. tom. 2. l. 1. c. 25. q. 6. & 7.

Ratio est, quia obiectum voluntatis est bonum: minus autem vel æquale bonum, siue ille finis sit, siue medium, semper est bonum: ergo voluntas illud amplecti potest. Positâ enim potentiâ & obiecto proportionato potest sequi actio, potestque declarari ex voluntate Dei, qui non eligit necessariò id quod est optimum, alioqui nihil eligere vnquam posset, vt probabam alias. Imò etiam nihil liberè vnquam eligeret voluntas creata, vel enim vnicum tantum mediū proponitur, & sic eligit illud necessariò; vel proponuntur plura, & sic eligit necessariò illud quod optimum apparet si vera est sententia, quæ hic impugnatur.

Ad primam Resp. minus bonum posse sumi vel formaliter sub illa ratione quâ minus bonum est, & vt

Quid in  
hac re sit  
certum.

Videtur  
quod vo-  
luntas eli-  
git semper  
quod est  
melius.

Conclusio  
affirmans.

Probatio.

Solutio  
difficultatis,  
tunc



ut sic eligi non potest à voluntate tùm creata, tùm increata: vel materialiter quatenus est bonum, & sic eligitur à voluntate quando illa ex pluribus inæqualibus vnum eligit.

Ad secundam Resp. consultationem præuiam esse semper electioni, quia esse non potest electio, quin voluntas cognoscat id quod est vtile, imò etiam debet cognoscere id quod est vtilius, ut eligere illud possit si velit. Hoc autem necesse est, non quod necessarium eligat vtilius, sed ut eligere illud possit.

Ad tertiam Resp. Philosophum loqui eo loco de eo quod plerumque fit, non de eo quod fit necessarium, voluntas enim licet possit eligere quod videtur minus bonum, plerumque tamen maius bonum profequitur.

## S. III.

*Utrum supposita intentione finis, electio voluntatis maneat libera.*

**I**n quor de illa electione mediorum quæ actus est distinctus ab intentione finis ut dixi alibi: tripliciter autem illa fieri potest: primò quando intentio & electio sunt eo ipso instanti quo finis obtinendus est & vrget executio. Secundò, quando electio mediorum fit aliquo tempore ante ipsam executionem. Tertio, quando electio mediorum fieri potuit ante ipsam executionem, sed dilata tamen est usque ad illud instans in quo vrget executio.

Ratio ergo dubitandi primò est, quia si electio non fieret liberè supposita intentione finis efficaci, sequeretur illam non esse meritariam specialiter, id est non habere meritum distinctum à merito ipsius intentionis, quod statim patet absurdum esse. Probatur sequela, quia idèò actus externus non habet meritum distinctum à merito actus interni, quia non habet libertatem distinctam, ergo similiter electio non habebit meritum distinctum à merito intentionis, si libertatem non habet distinctam.

Secundò, posita intentione finis, medium non proponitur sub ratione summi boni, ergo non potest necessitare voluntatem. Probatur consequentia, quia voluntas semper est libera quoties habet iudicium indifferens. Deinde si quis efficaciter intendat ire Romam post vnum annum, & ante finem decimi mensis equum coemat, socios quærat, & alia omnia parat, quæ ad viam sunt necessaria, certè illa electio videtur fore libera, quia tunc ille non cogitur eligere media, sed differre potest ad finem anni, alioqui dicendum erit quod Martyres non sunt liberè mortui, quia etiam si mortem accelerauerint, non potuerunt tamen illam vitare.

Tertio, si electio libera est in illis instantibus in quibus executio non vrget, libera etiam est in ultimo instanti, quo vrget ipsa executio, quod probò, necessitas quæ sequitur aliquid liberè positum, non potest destruere libertatem, sed cum quis necessarium eligit in ultimo instanti, quod liberè potuit eligere in præcedentibus non habet necessitatem nisi consequentem: ergo ille tunc eligit liberè.

Dico tertio, supposito efficaci amore finis, electio mediorum, non potest esse libera secundum substantiam ipsius electionis: sed potest tamen aliquando esse libera quoad circumstantias, & sufficienter ad meritum ipsius electionis.

Ratio primæ partis est, quia intentio efficax in eo differt ab amore simplici, quod amor simplex non sit iunctus electioni, quam essentialiter infert intentio efficax. Deinde illa dicitur intentio efficax quæ non tantum amat finem, sed illum etiam vult obtinere, non potest autem aliter illum velle obtinere, quam quo modo potest obtineri. Sed finis obtineri non

Tom. I.

potest nisi per aliquam mediorum electionem, ergo supposita intentione voluntas necessarium habet aliquam electionem. Hoc autem est electionem non esse liberam secundum suam substantiam, id est voluntatem necessitari ad aliquam electionem.

Ratio secundæ partis est, quia licet supposita intentione necesse sit habere aliquam electionem, tunc cum executio instat, sæpè tamen quando plura sunt media quibus aliquis finis obtineri potest, liberum est voluntati habere hanc vel alteram electionem. Imò potest diu differre ipsam electionem mediorum singularium v. gr. si volo post annum ire Romam, possum cogitare de medijs toto anno. Hoc est electionem esse liberam quoad circumstantias.

Ratio tertiæ partis est, quia libertas ad circumstantias actus sufficit ad meritum ut patet ex dictis de libertate Christi. Deinde ut aliquis actus internus voluntatis habeat meritum distinctum à merito alterius actus, non requiritur libertas diuersa, sed sufficit eadem libertas pro pluribus actibus. Sicut idem actus vnus habens libertatem, plures potest habere moralitates, neque par est ratio de actu externo, qui non habet meritum distinctum à merito actus interni voluntatis: disparitas enim est, quia actus internus capax est propriæ honestatis cum propriam habeat tendentiam in obiectum, idèò enim meritum etiam habet proprium quoties libertatem habet secundariam, actus verò externus diuersæ honestatis incapax est, ex eo quod non habeat tendentiam propriam in obiectum diuersam à tendentia ipsius actus interni.

Hinc ad primam patet Responsio, quamvis non esset etiam inconueniens dicere meritum electionis totum in ipsa intentione inclusum esse.

Ad secundam Resp. concedendo medium non proponi sub ratione summi boni, supposito amore finis, sed consequentia falsa est, quia potest voluntas ad multa necessitari saltem consequenter, quæ non proponuntur ut summa bona. Deinde fateor electionem formalem quæ fit ante instans executionis, liberè fieri quoad circumstantiam temporis, non quoad substantiam ipsius electionis. Ex quo constat etiam responsio ad tertiam.

Eademque doctrina debet applicari actibus voluntatis imperatis quos constat ex supra dictis necessarium poni supposito actu imperante, atque adèò certum est illos non esse liberos immediatè libertate, quod tamen non impedit quominus actus imperatus habeat meritum distinctum à merito actus imperantis ut rectè docent Salas, Ripalda, Hurtadus, Torres, & Vasques, qui tamen negat actus voluntatis imperatos. Ratio autem eadem illa est, quam afferbam pro electione, satisque superiori quæstione declarata est.

## SECTIO VIII.

*An & quomodo voluntas circa omissionem actus sit libera.*

**D**ixi de actibus positivis quos voluntas elicit liberè, nunc quomodo libera esse possit ommissio actus positivi, maiorem habet controuersiam, ubi primò quæritur, utrum ommissio actus ut sic esse possit libera. Secundò utrum libera ommissio esse possit pura sine vllò actu voluntatis. Tertio, utrum cessare possit voluntas ab omni actu etiam collectiue.

Ratio autem dubitandi renocari potest ad duo potissimum capita, primum est, quia huiusmodi pura ommissio non posset habere vllum motuum à quo penderet, neque posset etiam pendere à cognitione. Secundò non posset pendere à voluntate quæ potentia est vitalis, & physica.

Aaa 2

Dico

Probatio  
secundæ.Probatio  
tertiæ.Solutio  
trium dubitationum.Eadem est  
ratio actus  
imperati.Duplex  
caput  
difficultatis.



Prima  
conclusio  
affirmans.

Eius pro-  
batio.

Dico primò, omissio actus ut sic est verè ac propriè libera contra Caiet. 1. p. q. 63. art. 5. quem sequitur Hurtadus *disp. 62. de incarn. sect. 3.*

Ratio est quia libertas est indifferentia ad agendum & non agendum, ergo non sola positio actus est libera, sed ipsa etiam omissio. Probatur consequentia idèò actus denominatur liber, quia voluntas ita illum ponit, ut posset non ponere, sed voluntas omittit etiam actum cum posset non omittere, ergo æquè libera est ommissio actus, ac ipsemet actus. Deinde illud omne liberum est quod procedit à libertate, id est ab indifferentia voluntatis, sed ommissio æquè procedit ab indifferentia voluntatis, ergo tam libera est ommissio ac actus positivus. Probatur minor: omnis indifferentia necessariò respicit duo extrema contradictoriè opposita, quorum vnum est actus, alterum est ommissio actus, ergo ommissio actus tam procedit ab indifferentia voluntatis quàm ipsemet actus. Libertas enim contradictionis est potestas agendi vel omittendi, igitur ommissio pertinet ad libertatem æquè ac actio. Præterea illa potentia liberè omittit quæ non omittit necessariò sed voluntas non omittit necessariò, quæ positis omnibus requisitis ad omittendum vel non omittendum, potest omittere, & non omittere: ergo voluntas liberè omittit.

Secunda  
conclusio  
dari posse  
puram  
omissionem.

Dico secundò, potest dari libera ommissio, quæ ita sit pura ut nullum omninò adiunctum habeat actum positivum voluntatis: quamvis moraliter loquendo hoc sit impossibile. Ita docent Suarez *disp. 19. Metaph. sect. 4. Salas tract. 13. disp. 2. sect. 5. Ripalda disp. 70. Ruis de provident. disp. 37. section. 1. & disp. 42. sect. 7.* Repugnant autem Vasques, de Lugo & plures alij præsertim recentiores.

Prima pro-  
batio.

Ratio est primò, illa quam prima conclusione afferebam. Illud est verè liberum quod est in potestate voluntatis: sed ommissio quæ nullum habet adiunctum actum est verè in potestate voluntatis, ergo illa ommissio quæ nullum habet adiunctum actum est verè libera, probatur minor potestas voluntatis est ad duo extrema contradictoriè opposita quorum vnum est actus, alterum est negatio actus, sed negatio actus est ommissio quæ nullum habet adiunctum actum, ergo illa ommissio quæ nullum habet adiunctum actum est in potestate voluntatis. Deinde ut aliquid sit in potestate voluntatis satis est, quod voluntas possit illud ponere aut nō ponere; sed voluntas ponere potest aut non ponere puram illam omissionem ut patet, ergo illa ommissio est in potestate voluntatis. Denique positā quacunque obiecti propositione voluntas retinet libertatem contradictionis, sed libertas contradictionis est ad actum vel ad puram omissionem, ergo positā quacunque obiecti propositione, voluntas libera est ad puram omissionem.

Altera  
ratio.

Secundò, Deus præcipiens homini actum contritionis potest velle illi negare concursum ad omnem alium actum præter contritionem, sed tunc liberè voluntas ponere poterit actum contritionis, vel illum omittere sine vllò alio actu, ergo voluntas libera potest habere puram omissionem. Minor clara est quia voluntas non necessitabitur ad eliciendam contritionem, ergo poterit illam omittere, non omittere cum alio actu positivo, ergo habebit puram omissionem. Præterea fieri potest ut quo tempore aliquis omittit actum contritionis, nullam habeat aliam in intellectu cognitionem præter iudicium practicum dictans eliciendum esse hūc & nunc actum contritionis, sed tunc voluntas non poterit elicere vllum alium actum, alioqui voluntas ferretur in incognitum, ergo tunc poterit voluntas omittere contritionem sine vllò actu. Quæ rationes mihi sanè videntur perspicuæ. Denique potest voluntas purè

omittere amorem quamvis intellectus nullo modo cogitet de amore vel odio sui obiecti, sed tantum de illius obiecti bonitate vel malitia: sed tunc voluntas liberè potest non amare, neque tamen elicit actum quo dicat nolo amare, quia non cogitat de ipso amore, ergo dari potest pura ommissio. Et sanè videtur probari manifestè, quia si ommissio quando nullum habet adiunctum actum non esset libera, sequeretur quod si quis sciat se obligari ad audiendum sacrum, quod tamen audire omittat, nullo modo peccabit, modò non dicat nolo audire Missam, quod absurdissimum est.

Dixi tamen moraliter loquendo esse impossibile omissionem illam sine omni actu. Quia cum intellectus semper aliquid cogitet, & proponat voluntati aliquid bonum, voluntas quoque aliquos semper actus elicit. Imò experimur quod nunquam omittitur à nobis actus præceptus, nisi quia vel detinemur rei alicuius affectu impossibilis cum re præcepta, vel quia elicimus actum positivum quo volumus facere quod præcipitur.

Dico tertio, potest voluntas etiam collectivè omittere omnem actum positivum, ita ut careat omni prorsus actu.

Ratio est quia idèò voluntas potest omittere vnum actum, quia obiectum illius actus proponitur ut indifferens, sed obiecta reliquorum etiam actuum proponuntur ut indifferentia, ergo potest etiam voluntas omittere quemlibet alium actum.

#### S. I.

*Prima difficultas ex eo quod pura ommissio non habeat vllum motiū à quo possit pendere.*

Contra puram omissionem assertam in secunda conclusione, argumentantur aduersarij, primò ex eo quod ommissio non potest esse libera voluntati, nisi intellectus proponat ei tunc motiū à quo pendeat talis ommissio, sed pura ommissio non potest habere motiū à quo pendeat, ergo pura ommissio non potest esse libera. Probatur minor: ubi est motiū mouens voluntatem, ibi est motio voluntatis, sed ubi est motio voluntatis, ibi non est pura ommissio; motio enim est actus voluntatis positivus, ergo ubi est pura ommissio, non est motiū voluntatis. Deinde ut ommissio pendeat à motiūo necesse est ut ommissio procedat à tali motiūo in illam influente, quomodo enim pendet à motiūo si motiūum in illam non influat? sed pura ommissio non potest procedere à motiūo in illam influente, quod probò: ut ommissio pendeat à motiūo in illam influente, debet influxus motiui esse aliquid nouum quod non esset si motiūum non influeret, sed nihil omninò est nouum, nam quæro quid illud sit, potest enim cognosci tale motiūum, & tamen ommissio non erit: vel procedet ab altero motiūo simul cognito, non autem ab isto. Ergo pura ommissio non potest pendere à motiūo, ergo nec est libera.

Neque dicere licet cum Arriaga *disp. 8. de anima sectione 6.* non esse necesse ut ommissio pendeat à motiūo. Contra enim probatur, quia cognitio non est necessaria ad omissionem liberam, nisi ut per eam applicetur voluntati motiūum quod voluntatem alliciat ad omissionem vel ab ea retrahat, ergo si cognitio necessaria est ad libertatem omissionis, necessarium etiam est motiūum, cognitio enim est tantum propositio motiui.

Secundò, idem planè argumentum fieri potest de cognitione à qua pendere debet omne prorsus exercitium voluntatis liberum, ommissio autem pura pendere

Moraliter  
est impos-  
sibile pura  
omissio.

Voluntas  
ab omni  
actu potest  
cessare.

Prima dif-  
ficultas ex  
primo ca-  
pit.

Non rectè  
soluitur ab  
Arriaga.

Altera du-  
bitatio ex  
motiūo.



*Secunda difficultas ex dependentia pure omissionis à voluntate prout libera.*

dere non potest à cognitione, alioqui deberet influxus cognitionis in omissionem esse aliquid nouum quod non esset si omisio non penderet à cognitione. Hic autem nouus influxus nihil prorsus est, quia potest esse tota illa cognitio & tamen non erit omisio, vel procedet ab alia cognitione simul existente.

Solutio  
Ripaldæ  
videtur in-  
sufficiens.

Neque licet recurrere, primò, cum Ripalda *disp.* 70. *sect.* 8. ad euentum conditionatum eo quod non esset omisio, si non esset cognitio. Hoc (inquam) non videtur verum quia duplex esse potest cognitio in intellectu, & omisio non esse nisi ex vi vnus tantum. Imò posità tali cognitione potest non esse omisio, & illà sublata esse, si omnino voluntas non aduerteret.

Reiicitur  
Arriaga.

Neque dicas secundò, cum Arriaga loco nuper citato, hunc influxum esse duntaxat coexistentiam cognitionis & omissionis, quia vt dixi, possunt simul existerre, cognitio & hæc omisio & tamè omisio non procedet ab hac cognitione sed ab altera: motiuum enim huius cognitionis displicebit voluntati. Neque Ouid. *Controvers.* 10. *de anima* p. 1. §. 4. soluere videtur difficultatem cum ait influxum cognitionis in omissionem nihil esse aliud, quàm ipsam cognitionem potentem in actu primo influere in omissionem, & ipsam omissionem illi coexistentem, nam hæc manifesta videtur esse petitio principij: cum enim quaratur quid sit cognitionem influere, responderi ille Doctor esse cognitionem potentem influere, queritur enim quid sit influere, vel posse influere. Adde quod actus primus differt ab actu secundo, ergo influxus actualis non est ipsa causa potens influere.

Verior so-  
lutio.

Responderi ergo facilius potest esse prorsus necessarium ad liberam omissionem in qua nullus est actus, vt omisio pendeat à motiuo, & à cognitione quâ proponitur tale motiuum: Influxum autem illum tum motiui propositi tum cognitionis proponentis non esse aliud quàm connotationem nouam huius omissionis in qua considerari tria debent. Primò, quod tale motiuum proponatur voluntati: Secundò quod voluntas non habeat displicentiam vllam in tali motiuo: Tertiò quod posità tali propositione sine displicentia voluntatis sit talis omisio. Totus igitur influxus & motiui & cognitionis est ipsamet omisio prout connotans cognitionem huius motiui quod non displicet voluntati, tunc cum expedita est ad agendum, vel non agendum: implicat enim vt omisio connotet cognitionem eo modo existentem, & non displicentem voluntati, quin dicatur procedere ab ipsa voluntate intuitu cognitionis huius & motiui. Similiter moueri voluntatem à motiuo ad omitendum, est tale motiuum cognosci, non displicere voluntati omnino expeditæ ad agendum, & poni omissionem: influxus ergo hic est ipsa omisio à voluntate posità tunc cum motiuum tale cognoscitur, in quo voluntas non habet displicentiam. Nam eo ipso procedit omisio tum à voluntate, tum à motiuo, tum à cognitione.

Ad primam ergo Resp. distinguendo hanc propositionem vbi est motiuum ibi est motio quæ sit actus voluntatis positius nego, quæ sit negatio actus connotans motiuum cognitum, & non displicens voluntati, concedo. Nam eo ipso motiuum causat omissionem, neque possunt esse illa tria simul, quin omisio pendeat tum à cognitione tum à motiuo.

Ad secundam Resp. concedendo influxum illum motiui, & cognitionis in omissionem esse aliquid noui, quia est omisio prout connotans cognitionem motiui, & non displicentiam voluntatis. Non est enim necesse vt influxus ille sit aliquid nouum positium distinctum ab ipsa cognitione quâ posità potest adhuc non esse omisio, vt constabit ex modò dicendis.

Secundò, contra puram omissionem argumentari Slicer: implicat vt voluntas ex non omittente liberè, fiat liberè omittens, nisi fiat in ipsa mutatio aliqua noua, si enim nihil sit, nisi quod erat antea, sicut voluntas antea non erat liberè omittens, sic neque postea erit liberè omittens: sed si datur pura omisio poterit voluntas fieri liberè omittens ex non omittente liberè quamuis non fiat vlla mutatio, ergo non potest dari pura omisio libera. Probat minor, si esset aliquid noui quod non erat quando libera non erat omisio, esset consideratio intellectus, & aduertentia obligationis non omittendi, carentia enim actus erat, priusquam voluntas denominaretur peccans & liberè omittens: sed posità tali aduertentiâ censetur adhuc voluntas in actu primo ad liberè agendum vel non agendum, potest enim adhuc non peccare, ergo nulla sit mutatio noua quando voluntas sit de nouo liberè omittens, cum antea non liberè omitteret. Confirmatur quia voluntas in actu secundo, exercens libertatem debet habere aliquid quod non habebat in actu primo, sed illam omissionem habuit in actu primo, ergo per illam non potuit exercere libertatem.

Prima da-  
bitatio  
quia ne-  
cessaria est  
mutatio.

Secundò, liberè aliquis omittat auditionem sacri, cui postea nescienti Deus subtrahat concursum ad volendum audire sacrum, sic argumentor: ille se habet eodem modo postquam ei Deus subtrahit concursum quo se habebat quando non ei subtraheretur concursus: atqui tunc ille non liberè omittit, cum non possit non omittere, licet putet se posse non omittere, ergo ille prius non omittebat liberè.

Secunda  
quia Deus  
subtrahere  
potest co-  
cursum ad  
actum.

Tertiò, exercere libertatem est exercere potentiam vitalem, & viuere in actu secundo, sed potentia vitalis non exercetur nisi per actum positium, ergo libertas non exercetur nisi per actum positium. Confirm. quia eodem modo voluntas tendit in bonum quo intellectus tendit in verum, sed intellectus non tendit in verum nisi per actum positium, ergo nec voluntas in bonum.

Tertia  
quia exer-  
citiu li-  
bertatis est  
vita.

Ad primam Resp. esse impossibile vt aliquis fiat de nouo liberè omittens, & peccans cum antea non liberè omitteret, quin fiat in eo aliqua mutatio moralis non esse autem opus vt fiat in eo aliqua mutatio physica. Mutationem physicam appello eam quâ producitur entitas aliqua physica vt cum producitur nouus actus. Mutationem moralem, cum adest aduertentia perfecta intellectus vnde aduenit noua obligatio rei alicuius faciendæ, quæ prius non erat, quia videlicet tempus aduenit implendi Præceptum, & intellectus illud aduertit neque tamen ea obligatio, censetur aduenisse statim, atque aduertitur Præceptum, quia voluntas non operatur in instanti: sed posito quod tempus adueniret implendi Præceptum, & hoc intellectus aduertat, censetur breui aliquo postea tempore aduenire obligatio agendi quæ antea non erat. Et si tunc omittatur actio, erit omisio verè libera, & moraliter mala. Fietque mutatio moralis in voluntate quæ cum antea non esset obligata, neque aduerteret, omittebat sine libertate, & sine culpa, postea verò sit obligata, & ita omittit liberè ac peccat, cum antea non liberè omitteret. Quoties ergo aliquis de nouo liberè omittit, fit in eo mutatio moralis, ex eo quod facta sit mutatio in tempore, & in aduertentia intellectus. Hinc ad confirmationem dico voluntatem dum exercet libertatem in actu secundo, non debere habere aliquid intrinsecum

Ostenditur  
qualis fiat  
mutatio.



quod prius non haberet, sed satis esse quod habeat aliquid extrinsecum, aduerentiam videlicet & mutationem factam in tempore, ex quibus resultat mutatio moralis in ipsa voluntate.

Omissio non esset libera si Deus subtraheret concursum ad actum.

Ad secundam Resp. aduersarios qui negant puram omissionem eadem laborare difficultate, dum enim aliquis omittit liberè amare Deum, dicens nolo amare, Deus decernat non dare illi concursum ad amorem: quæro vel hæc ommissio erit libera, vel non: si non est libera, nihilominus voluntas eodem modo se habet postquam Deus decreuit negare illi concursum ad amorem, quo se habebat antequam decreuisset negare: si est libera, ergo eodem iure id dici potest de pura omissione. Responderi ergo debet quod pura ommissio tunc non erit libera, sed erit tamen voluntaria si Deus decernat negare concursum ad actum oppositum. Quia scilicet ommissio illa non est à potestate voluntatis, quæ tunc non potest agere, & non agere, quamuis putet se posse agere, quia fortasse nescit denegatum sibi esse concursum ad agendum. Ad libertatem enim ut sæpè dixi requiritur potestas ad actum, vel ad eius omissionem, hic autem deest potestas ad actum ex defectu concursus. Vnde negatur quod voluntas post denegationem concursus eodem modo se habeat quo se habebat antequam ille denegaretur.

Solutio tertiae dubitationis.

Ad tertiam Resp. concedendo quod exercere potestatem libertatem est vivere in actu secundo: exercere autem libertatem negatiuè non est formaliter vivere quamuis præsupponat vitam in ipso intellectu: nam sine cognitione non est libera ommissio. Ad confirmationem nego esse paritatem inter intellectum, & voluntatem, quia cum intellectus non sit liber, negatio actionis non est proprium eius exercitium: voluntas autem cum sit libera tam pertinet ad eius exercitium tendere in obiectum quam non tendere.



#### DISPUTATIO IV.

De Principio formali & quidditatiuo humanarum Actionum siue de Moralitate illarum.

#### QVÆSTIO VNICA,

S. Thomas q. 18. 19. 20. 21.



VACVQVE dicta sunt hæcenus de ratione voluntarij & liberi, huc præcipuè spectabant ut viam munirent ad explicandam præcipuam hanc actus humani proprietatem, quæ vulgò appellatur moralitas, est enim nomen hoc genericum ad significandam bonitatem, & malitiam: eius autem intelligentia videtur exigere ut dicatur primò, quidditas & propria ratio moralitatis seu quid sit moralitas humanæ actionis. Secundò, species eius propriæ. Tertio proprietates moralitatis. Quarto, causæ moralitatis primum in actu interno, deinde in actu etiam externo.

#### SECTIO I.

Quid sit Moralitas humanæ Actionis in genere.

Nomen moralitatis quid significet.

Certum est primò, quod (moralitas) & (morale) vocabula sunt à moribus deriuata, mores autem significant propriè actus voluntatis liberæ factos cum aduerentia rationis; mos enim in communi loquendi vsu significat frequentationem actuum similium per quos ad aliquid assuescimus, soli autem ferè sunt actus liberi, per quos propriè loquendo as-

suessimus, circa ea enim quæ necessariò fiunt non est assuetudo propriè dicta; atque adeò nec moralitas, quæ semper est actus aliquis voluntatis liber, vel aliquid ipsum respiciens: dicitur enim vniuersim moralitas & morale, quiddam aliquo modo dicit ordinem ad actus voluntatis liberæ ratione vtentis: conuenit autem primò, & formaliter Actibus ipsius voluntatis; deinde verò per analogiam tribuitur etiam illis omnibus quæ aliquo modo ad eos ordinantur.

Certum est secundò, Moralitatem propriè dictam quæ soli conuenire potest actui libero rectè posse definiri, est actualis conuenientia, vel disconuenientia, cum natura rationali ut rationalis est: quæ definitio ut explicetur distinctè tria inquirenda sunt: primò, utrum moralitas sit entitas physica ipsius actus: an verò aliquid actui superadditum. Secundò, quid illud sit quod moralitas superaddit actui. Tertio, concludenda est quidditas tota moralitatis.

#### S. I.

Utrum Moralitas sit entitas sola ipsius actus: an verò aliquid superadditum actui morali.

Ratio dubitandi est primò, quia illud quod est differentia essentialis habituum & actuum bonorum, & malorum non est aliquid superadditum actibus bonis, & malis, sed est sola eorum entitas intrinseca: bonitas & malitia moralis differentia sunt essentialia actuum, & habituum, ut sæpè docet S. Thomas, ergo illa non sunt aliquid superadditum eorum entitati: probatur minor, quia si bonitas & malitia non essent essentialia differentia actuum, & habituum, vitia & virtutes non differrent essentialiter inter se, possentque Deus se solo infundere actus & habitus virtuosos, hæc autem absurda sunt, ergo bonitas & malitia sunt differentia essentialia actuum & habituum moralium.

Secundò, si bonitas & malitia non essent differentia actuum moralium essentialia, & intrinseca eorum substantia, illa possent separari ab actu, & habitu morali; consequens est falsum, quod probo: actus internus honestus etiam spectatus physicè respicit honestatem tanquam motiuum à quo specificatur, nam actus bonus amat honestatem propter se ipsam, ergo bonitas moralis est ab eo inseparabilis: probo consequentiam, implicat ut actus malus amet bonitatem cognitam propter ipsam, sed actus bonus internus amat honestatem propter ipsam, ergo implicat ut actus internus bonus fiat malus moraliter. Imò implicat ut ille desinat esse bonus; implicat enim ut ille actus sit, & non amet honestatem propter se ipsam, eius enim obiectum formale est honestas propter se ipsam amata. Sed quandiu actus ille amabit honestatem propter se ipsam erit bonus, ergo implicat ut actus bonus desinat esse bonus.

Tertio, implicat etiam ut actus malus fiat bonus, quia deberet amare bonitatem propter se ipsam, ac proinde habere aliquod obiectum formale quod prius non respiciebat.

Dico primò, Moralitas non est differentia essentialis actuum moralium etiam interiorum, neque physica eorum substantia: Ita docent Scotus in 1. dist. 17. quæst. 2. Durandus in 2. distinct. 38. quæst. 1. Bonauent. ibidem distinct. 41. art. 1. quæst. 2. Vasques disp. 15. c. 2. Salas tract. 7. disp. 2. sect. 8. Conink disp. 3. dub. 8. contra Suarez, Hurtadum, Becanum, Azor, & alios qui existimant Moralitatem esse aliquid essentialia Actibus internis bonis, aut malis.

Ratio autem est primò, quia implicat ut aliqua res habeat duas differentias essentialia, & duas essentialia diuersas: sed potest eadem entitas actus interni habere

Definitio moralitatis.

Videtur moralitatem essentialia esse actui.

Conclusio negatiua.

Prima ratio.



re plures bonitates, vel plures malitias, nam qui vult furari propter adulterium, committit sine dubio duplex peccatum: qui vult Eleemosinam dare propter charitatem, ille duplex obtinet præmium propter duplicem in eodem interno actu bonitatem, vt inferius ostendam, ergo idem actus internus potest habere plures bonitates, vel plures malitias.

Secunda  
probatio.

Secundò, illa non est essentialis & intrinseca differentia interni actus physice spectati quæ separari potest ab entitate physica ipsius actus, sed bonitas & malitia separari possunt ab actu quolibet interno, nullus enim actus est qui de bono fieri non possit non bonus, & de malo fieri non possit non malus, ergo bonitas & malitia non sunt essentielles differentie ipsorum actuum. Probatur minor primò de malitia: nam, qui vult comedere carnes in quadragesima, & peccat, ille desinet peccare si cesset prohibitio, vel incipiat ægrotare, vel desinat aduertere prohibitionem, vel amittat proximam libertatem: qui vult blasphemare peccat, sed si malitiam blasphemie non amplius aduertat, non erit mala illa prior voluntas nisi materialiter. Idem secundò probatur de actibus bonis etiam internis: nam illi sine dubio possunt fieri de bonis non boni, quia cessare potest eorum libertas, cum Deus possit addere cognitionem aliquam aut qualitatem determinantem. Præterea velit aliquis audire Missam ex affectu religionis, vel dare Eleemosinam ex affectu misericordie, adueniat prohibitio superioris, vel præceptum succurrendi ægrotò, tunc voluntas illa quæ prius bona erat desinet esse bona, imò mala erit.

Dices mutari Actum internum quia mutatur obiectum formale, si enim adueniat prohibitio Missæ, tunc non amabitur propter honestatem id quod cognoscitur esse inhonestum & prohibitum. Sed contra, nam potest aliquis culpabiliter ignorare prohibitionem, & amare Missam propter honestatem: potest etiam aliquis contemnere prohibitionem superioris & tamen persistere in voluntate audiendi missam, ergo ille actus fieri potest de bono malus.

Tertia  
probatio.

Tertiò, moralitas non est magis intrinseca actui voluntatis quàm libertas, sed libertas non est differentia essentialis actus liberi, neque veritas & falsitas sunt essentielles actibus intellectus, ergo nec moralitas. Videtur enim esse par omnino ratio.

Solutio  
dubitatio-  
num.

Ad primam Resp. habitus & actus morales considerari posse dupliciter: primò secundum physicam entitatem, secundò reduplicatiue prout sunt morales. Bonitas & malitia non sunt essentielles differentie actui & habituum consideratorum secundum entitatem physicam vt probatum est: si autem considerentur prout sunt morales, id est dependentes à ratione ac libertate, tunc bonum & malum sunt differentie illorum essentielles & moralitas est verum genus ad bonitatem & malitiam, quod solum voluit S. Thomas quando ait *Diuisiōem actus in bonum & malum esse diuisiōem generis in species*. Vitia & virtutes si spectentur secundum physicam entitatem, essentialiter non differunt, si spectentur vt sunt morales differunt essentialiter. Quomodo autem physica entitas vitiōū infundi à Deo possit dicetur in sequenti Tractatu.

Ad secundam, Resp. posse bonitatem & malitiam separari ab entitate physica ipsorum habituum & actuum moralium etiam internorum quorum obiectum formale honestas est propter seipsam amata. Ratio est, quia vt illi actus interni fiant ex bonis non boni, non est necesse mutari obiectum formale, sed sufficit si voluntas amittat libertatem, vel etiam vt incipiat culpabiliter ignorare prohibitionem superioris, tunc enim actus de bono incipiet esse non bonus.

Ad tertiam Resp. posse actum malum fieri bonum desinente prohibitionem superioris vt postea declara-

bitur, nunc satis est probasse illum ex malo fieri posse non malum, sicut actus bonus fieri potest non bonus.

## S. II.

*Quid sit illud quod Moralitas superaddit actui.*

**S**i moralitas est aliquid adueniens actui, vt probaui, non potest esse nisi vel aliquis modus, vel accidens, vel relatio, vel denominatio extrinseca.

Ratio ergo dubitandi est primò, quia illud est modus aut accidens realiter actui superadditum, quo sublato potest realiter existere ipse actus, sed actus existere potest realiter non existente hac moralitate, quidquid tandem illa sit, ergo illa moralitas est realis modus aut accidens aliquod reale: est enim aliquid reale quo non existente actus existit, ergo est verè modus, aut accidens: cum autem dicis esse connotationem semper redit argumentum, quia illa connotatio est aliquid reale sine quo actus existit, ergo est verè aliquid distinctum realiter.

Secundò, si moralitas est aliqua relatio, certè non est nisi relatio rationis, nam illud quod aduenit actui prout immutato non est nisi relatio rationis: huiusmodi est moralitas, ergo illa est relatio rationis tantum, sicut valor monetæ, vocum significatio, esse Magistratum, esse Doctorem, & alia huiusmodi, quæ sunt entia rationis: vel certè denominationes solum extrinsecæ.

Tertiò, si Moralitas ista relatio est, terminus huius relationis, vel est regula obligans, & sic Deus non operatur moraliter, quia non habet regulam obligantem, imò & nos operamur sæpè moraliter sine obligatione: vel est recta ratio proponens quid conueniat facere vel omittere, & sic infinitæ reflexiones necessariae sunt vt definiatur malitia vel bonitas, & circulus erit vitiosus in ea definitione: quod idem incommodum eueniet si dicatur natura rationalis esse terminus huius connotationis.

Dico secundò, Moralitas nec est realis aliquis modus, aut accidens actui superadditum, nec denominatio extrinseca, neque relatio categorica, vel transcendentalis, vel rationis: sed est relatio solum secundum dici siue connotatio cuius rectum est entitas physica ipsius actus, obliquum autem est natura operans cum libertate ac aduertentia rationis.

Primò probatur illam non esse modum aliquem, aut accidens physicum, quia realiter immutato manente actu, moralitas aduenire vel tolli potest, si enim aduertat de nouo actum esse prohibitum, cuius prohibitio prius ignorabatur, incipiet ille habere malitiam quam prius non habebat. Deinde sicut relatio non est aliquid distinctum modaliter, aut realiter à fundamento & termino, quia illis positis & sublati per intellectum omnibus aliis ponitur relatio, cuius etiam nulla causa productiua potest excogitari, sed huiusmodi etiam est moralitas, quæ posito actu facto cum aduertentia rationis & libertate & sublati aliis omnibus, necessariò est. Neque potest assignari vlla causa productiua illius, quomodo enim vis malitiam à Deo produci, vel ab alia vlla causa: ergo moralitas non magis est modus realis quàm relatio.

Secundò, probatur moralitatem non esse denominationem extrinsecam contra Durandum & Suarem: quia si Moralitas non esset nisi extrinseca denominatio, vel esset denominatio extrinseca formalis, vel denominatio extrinseca obiectiua, non primum, quia nemine cogitante actus boni sunt aut mali: sicut nemine cogitante reliqua existunt entia moralia Doctoratus, esse Regem, &c. Non secundum quia denominatio

Videtur  
esse mo-  
dus.

Videtur  
esse relatio  
rationis.

Terminus  
huius re-  
lationis.

Affertio.

Moralitas  
non est  
modus su-  
peradditus.

Non est  
denomi-  
natio ex-  
trinseca.



nominatio extrinseca obiectiua est forma quædam intrinseca subiecto quod non denominat, & extrinseca subiecto quod denominat, vt cum dicitur paries visus, visio non est in pariete qui denominatur. Moralitas autem nulli est intrinseca quàm actui, ergo moralitas non est denominatio solum extrinseca.

Non est relatio transcendentalis aut categorica.

Tertiò probatur moralitatem non esse relationem transcendentalem aut categoricam: si enim esset relatio transcendentalis esset essentialis actui & ab eo inseparabilis, quod ostendi esse falsum: si autem esset relatio categorica esset purus respectus ad terminum præcisè vt terminum, sed non est huiusmodi purus respectus quia respicit libertatem & rectam rationem vt causas non autem vt terminum, cum sit dependentia ipsius actus à libertate & ratione.

Non est relatio rationis.

Quartò, probatur quod non sit relatio aliqua rationis contra Valquem *disp.* 71. & 95, quia relatio rationis si sumatur formaliter est ens purè fictum quod nullo cogitante non est in rebus, cum non habeat esse nisi purè obiectiuum in intellectu fingente: sed moralitas non est huiusmodi, nam actus est bonus aut malus realiter & nemine cogitante, neque est aliquid fictum, alioqui Deus puniret & compensaret ens chimæricum, & nemo bonus aut malus esset realiter sed fictè tantum: ens enim rationis vt dixi definitur non ens cogitatum ad modum entis, seu ens fictum: vel ens cuius totum esse est cognosci, vnde nullum habet esse nisi cogitari & fingi. Si autem aliam definitionem afferas entis rationis, iam illa ficta erit, & erit definitio entis realis. Si autem sumatur ens rationis solum fundamentaliter, pro eo quod præbet intellectui fundamentum fingendi aliquid impossibile. Fateor hoc verum esse, sed quæritur quid sit illud reale quod solum est moralitas, illud autem quod intellectus fingit præterea, non est moralitas. Vnde non sunt audiendi qui omnia entia moralia dicunt entia esse rationis, imò & per relationes rationis explicant subiecta propositionum & prædicata: denominationes omnes extrinsecas, & ipsam etiam libertatem Dei dicunt respectum esse rationis ad effectus extrinsecos. Sed, vt dixi, si de formali ente rationis dicatur, est apertè falsum. Si de fundamentali, est impropria loquutio, & petit principium.

Est relatio secundum dici.

Quintò igitur superest vt moralitas non sit aliud quàm relatio secundum dici seu connotatio. Probatur: illud est aliqua relatio quod aduenit entitati prorsus immutata, & variatur propter variationem termini alicuius extrinseci, moralitas huiusmodi est (vt dixi) nam actus qui prius non erat moralis, incipit esse moralis adueniente libertate, aut aduertentiâ rationis, ergo moralitas est aliquis respectus, non transcendentalis, non categoricus, aut rationis, ergo est respectus secundum dici, seu connotatio quæ differt, vt dixi, à relatione transcendentali, quia non est essentialis, & à categorica quia non respicit terminum purè vt terminum, sed vt causam, etiam si explicetur per modum relationis categoricæ quo modo dicitur moralitas esse relatio conformitatis aut difformitatis ad rectam rationem.

Solutio dubitationum.

Ad primam Resp. actum existere posse realiter, quin existat moralitas secundum id quod dicit in obliquo, non posse existere, quin existat moralitas secundum id quod dicit in recto: ita enim solet dici de relationibus, & de omnibus entibus connotatiuis.

Ad secundam Resp. satis ostensum esse quod moralitas non sit ens rationis, sed ens reale connotatiuum: cuiusmodi etiam sunt esse Doctorem, esse Regem, &c. Quæ neque sunt entia ficta, neque denominationes extrinsecæ.

Ad tertiam satis dictum est initio secundæ disputationis regulam actionum humanarum, atque adeò

terminum quem respicit & à quo specificatur moralitas esse naturam rationalem vtentem ratione ac libertate quod constabit etiam ex dicendis statim.

### S. III.

#### Definitio tota Moralitatis.

EX suppositione quod moralitas sit actus ipse voluntatis provt connotans aliquem terminum, non erit difficile colligere integram eius definitionem cognito termino illo quem connotat: hunc enim aliqui volunt esse solam libertatem, alij rectam rationem, alij legem æternam, alij denique naturam rationalem, quod ferè constar ex dictis de regula humanorum actuum.

Dico tertiò, benè definitur moralitas, ordo conuenientie vel disconuenientie actualis ad naturam vt rationalis est: actus autem moralis ille qui est conueniens aut disconueniens cum natura rationali vt rationalis est.

Ratio est, quia, non potest moralitas esse connotatio sola libertatis, vel rectæ rationis, vel æternæ legis, ergo est connotatio naturæ rationalis vt rationalis est.

Primo enim quod sola libertas non sit moralitas contra Durandum, Salam, Suarem, Becanum, probatur quia, inuariatà manente libertate variari potest moralitas, v. g. si quis nesciens esse diem veneris comedat carnes actus ille potest esse bonus, qui adueniente cognitione prohibitionis incipiet esse malus. Deinde multiplex in eodem actu esse potest moralitas si quis, verbi gratiâ, furetur propter adulterium, non potest autem esse multiplex libertas.

Secundò, quod terminus ille connotatus per moralitatem non sit recta ratio, satis secunda disputatione probatum videtur, vbi ostendebam, quod recta ratio non est primaria & principalis regula humanorum actuum, quia in definitione rectæ rationis, honestatis, & turpitudinis committeretur apertus circulus, recta enim ratio esset cognitio honestatis, & turpitudinis, id est cognitio conformitatis cum recta ratione, & honestas esset conformitas cum cognitione honestatis. Deinde infinitæ darentur reflexiones in eadem definitione honestatis, quia honestas esset conformitas obiecti cum cognitione honestatis cognitæ secundum honestatem. Deinde prius est aliquid esse bonum, quàm cognosci bonum, ergo non potest actus dici bonus per hoc quod cognoscatur esse bonus, ergo bonitas non est ordo ad rectam rationem quæ non est aliud quàm cognitio boni.

Tertiò, quod neque lex æterna sit huiusmodi connotatum, probabam, quia actus voluntatis diuinæ moraliter boni sunt, neque tamen illis vlla potest esse lex imposita. Deinde quia multi etiam actus boni sunt moraliter quos tamen nulla lex præcipit. Imò prius multi actus sunt boni quàm præcipiantur, & prius multi mali sunt quàm veniantur.

Quartò, concludebam quod sola natura rationalis est primarius & immediatus terminus totius moralitatis, quia præter illam nihil aliud assignari potest: deinde quia bonum & malum etiam physicum non dicitur nisi per respectum ad naturam cui est conueniens aut disconueniens: hæc enim sola ratio est ob quam actus & obiectum conformitatem habent cum recta ratione, quia scilicet conueniunt naturæ rationali vt sic.

Dixi autem esse conuenientiam aut disconuenientiam actualem, quia non sufficit ad moralitatem conuenientia vel disconuenientia solum aptitudinalis, quæ nullo modo sufficit ad moralitatem alioqui motus primo primi, & actiones ineliberatæ, moraliter essent malæ, quod est falsum. Ex quibus.

Sequitur

Affectio.

Moralitas non est sola libertas.

Terminus moralitatis non est recta ratio.

Neque lex æterna.

Est natura rationalis.



Ad moralitatem requiritur libertas.

Sequitur primò, quod ad omnem bonitatem aut malitiam moralem requiritur necessàriò libertas. Ratio est, quia sine libertate nullum peccatū est ut rectè docet Augustinus lib. de duabus animabus c. 12. *Peccatum* (inquit) *definiamus, quod sine voluntate esse non possit, mens omnis apud se conscriptum legitur*; peccatum autem est malitia moralis. Adde quod omne peccatum meretur pœnam & vituperium, omnis actus bonus, laudem meretur & prœmium: nihil autem dignum esse potest prœmio aut pœnâ, nisi sit liberum.

Et aduer-  
tentia ra-  
tionis su-  
perioris.

Sequitur secundo, quod ad omnem malitiam aut bonitatem requiritur consideratio, & aduer-  
tentia rationis superioris, id est actus intellectus quo cognoscatur honestas eius aut turpitudine. De quo disputatio-  
ne secunda satis dictum est. Debetque fusè infrâ explicari.

## SECTIO II.

### Quenam sint species propria Moralitatis.

Conceptus ille Moralitatis hæcenus explicatus diuiditur sine dubio in bonitatem, & malitiam tanquam in species: sed quaeritur primò, utrū diuisio illa ita sit adequata vt nullus deur actus indifferens. Secundo, utrū diuisio illa sit essentialis. Tertiò, quænam requirantur necessàriò ad bonitatem & malitiam moralem siue quid sit propriè bonitas & malitia moralis.

## S. I.

### Utrū moralitas adequatè diuidatur in bonitatem & malitiam an verò deur actus aliquis indifferens.

Multi actus voluntatis sunt indifferentes.

Certum est primò, multos posse dari actus voluntatis indifferentes, qui neque boni sint moraliter, nec mali, quia plurimi sapè actus sunt absque aduer-  
tentia, & consideratione honestatis aut malitiæ, quâ consideratione deficiente nulla esse potest moralitas: possunt ergo esse actus voluntatis indifferentes, sed nullo modo morales: tota ergo difficultas est de illis actibus qui sint morales, & tamen indifferentes, id est neque boni, neque mali.

Actus indifferens secundum speciem.

Certum est secundo, actum moralem dici posse duplici modo indifferenter. Primò, secundum speciem. Secundo, in indiuiduo. Indifferens dicitur secundum speciem qui ex obiecto præcisè consideratus non habet quod bonus aut malus sit, quamuis aliunde habere possit quod sit bonus aut quod sit malus: v. gr. comestio carniū est secundum speciem actus indifferens, quia ex obiecto præcisè neque bona est, neque mala, quamuis ex prohibitione possit esse mala, & ex bono fine possit esse bona. Quando ergo dicitur actus esse indifferens secundum speciem, non sic est intelligendum vt positiuè secundum speciem id est ex specie sua hoc habeat quod sit indifferens; sic enim actus secundum speciem indifferens esset ille cuius differentia constitutiuā esset indifferentiā, siue cui essentialis esset indifferentiā: dicitur ergo actus secundum speciem indifferens negatiuè, id est qui præcisè non habet ex obiecto, quod exigit bonitatem aut malitiam. Actus in indiuiduo indifferens est is qui spectatis omnibus quæ ad ipsum concurrunt aut concurrere possunt nempe qui spectato obiecto formali aut materiali & extrinsecis omnibus circumstantiis caret bonitate, vel malitia formali. Hoc posito.

Status questionis.

Celebris inter scholasticos controuersia est utrū, dentur actus aliqui voluntatis facti cum aduer-  
tentia & libertate, qui nec mali sint nec boni, non solum ex obiecto & secundum speciem, sed etiam in indiuiduo, id est spectatis obiecto & circumstantiis.

Quinque dubitationes.

Ratio dubitandi est primò, quia si nullus actus voluntatis esse potest indifferens in indiuiduo implicabit etiam vt sit actus indifferens secundum speciem:

Tom. I.

quod probatur idèò implicat actum aliquem esse indifferenter in indiuiduo, quia conformitas & difformitas cum ratione oppositionem habent contradi-  
ctoriam respectu finis extrinseci, sed conformitas & difformitas cum ratione non minus opponuntur contradi-  
ctoriè respectu obiecti, ergo si non datur actus in indiuiduo indifferens non datur etiam actus indifferens secundum speciem.

Secundò nulla est species quæ non habeat sub se aliquod indiuiduum saltem possibile, sed est certum dari actum indifferenter secundum speciem, ergo datur etiam actus in indiuiduo indifferens. Neque dicas dari actus indifferentes secundum speciem, sed negatiuè tantum: sic enim arguo, fricare manus est positiuè in aliqua specie, actus ille non est in specie boni & mali, ergo est in specie actus indifferens.

Tertiò, multa opera sunt propter solam necessitatem & delectationem naturæ, v. g. fricare manus, spueret, &c. illa non sunt bona nec mala, ergo dantur opera quæ neque bona sunt neque mala. Probatur minori quia si opera illa essent bona deberent pertinere ad aliquam virtutem, & si essent mala deberent explicari in confessione: quis autem absoluat eum qui nihil aliud in Confessione dicat nisi quod fricauerit manus ad expellendum frigus, se spuisse non præfixo sibi vilo bono fine: imò sequeretur vix vllum fieri à nobis opus quod peccatum non sit veniale.

Quartò, cum aliquis actum exercet misericordiæ, non cogitando de bonitate misericordiæ nec illam intendendo propter se, non exercet bonum opus quòd amari debet propter suam honestatē: neque tunc peccat vt patet, ergo tunc ille actus exercet indifferenter.

Quintò, non est dubium quin sententia quæ affirmat dari actus indifferentes sit saltem probabilis: si quis igitur existimet dari actus indifferentes, ille sequendo sententiam probabilem non malè operabitur, & cum non intendat honestatem actus, non operabitur etiam bonè: ergo faciet actum indifferenter; potest ergo dari actus indifferens etiam in indiuiduo.

Dico primò, nullus dari potest actus in indiuiduo indifferens, quamuis multi dentur actus ex obiecto & secundum speciem indifferentes. Ita docent cum S. Thom. Capreol. Maior, Durandus, Suares: contra Vasquez, Almainum, Angestum, & alios paucos.

Primò enim ita omnino videtur colligi ex Matthæi 12. vbi Christus asserit nos de verbis otiosis rationem reddituros, atque adèò sequitur illa esse mala, quod non minus verum esse potest de opere otioso: sed verbum otiosum illud est quod sine bono caret, ergo verba & opera quæ carent fine bono, sunt mala: atqui omne opus vel habet finem bonum, & est bonum: vel non habet finem bonum, & est malum, ergo nullus actus esse potest indifferens. Non satisfaciunt autem illi qui dicunt Christum per verba otiosa intelligere contumelias & probra, quæ sententia est Chrysostomi: sed sanè non apparet quomodo Christus diuini iudicij seueritatem exaggerasset, si non esset loquutus nisi de iis verbis quæ manifestè sunt mala, cuiusmodi sunt sine dubio conuicia, & contumeliæ.

Secundò, si tenetur quilibet in omnibus suis actibus deliberatis constituere sibi honestum finem, nullus potest esse actus in indiuiduo indifferens, si enim constituat sibi finem illum, erit actus eius bonus, si non eum constituat, erit actus malus, sed tenemur huiusmodi finem bonum in omni actu constituere, ergo nullus elici à nobis potest actus deliberatus qui sit indifferens: probatur minor, quia nullum est agens quod non debeat operari iuxta finem suæ naturæ debitum, sed finis naturæ rationali debitus, & proprium eius bonum est honestas: ergo natura rationalis quoties operatur tenetur præfigere sibi honestum finem. Maior probari potest inductione omnium agentium

Asserens negans.

Prima probatio ex Euangelio.

Secunda probatio.

Bbb

agentium



agentium naturalium, quorum conatus omnes semper sunt ad finem: Deinde quia idem est finis operationis quae est finis operantis, ergo nulla est operatio quae non debeat dirigi ad finem proprium operantis. Conformitas igitur & difformitas cum ratione respectu finis opponuntur priuatiue, quia difformitas quaelibet in actu spectata respectu finis est priuatio conformitatis debita actui, atque ita nullus est actus qui bonus non sit, vel malus, ut constabit statim.

**Tertia probatio.** Tertiò, quoties homo tollit Deo rationem finis ultimi peccat, sed quoties homo agit deliberatè nullum sibi praefigens bonum finem, adimit Deo rationem finis ultimi ad quem omnia diriguntur, nam ille actus neque formaliter, neque virtualiter ad Deum dirigitur, ergo ille peccat.

**Solutio primae dubitationis.** Ad primam Resp. multos esse posse actus indifferentes secundum speciem, etiam si nulli sint indifferentes in indiuiduo. Ratio disparitatis est, quia conformitas cum recta ratione debita non est actui respectu obiecti sed ratione finis, id est non tenetur homo habere semper obiectum honestum in suis actibus, sed tenetur habere honestum finem: unde fit ut non conformitas quae est in fine semper sit repugnantia cum recta ratione, cum sit carentia conformitatis debita: non conformitas autem respectu obiecti, non est malitia, quia non est carentia conformitatis debita, unde non est difformitas. Ad argumentum ergo concessa maiore, negatur minor; falsum enim est quod conformitas & difformitas respectu obiecti opponantur contradictoriè sicut opponuntur respectu finis.

**Solutio secundae.** Ad secundam Resp. sequi ex eo argumento tantum quod dantur actus in indiuiduo qui sunt indifferentes secundum speciem, id est ex obiecto: non sequitur autem quod dantur actus in indiuiduo, qui sunt indifferentes secundum omnia quae concurrunt ad bonitatem actus. Unde ad argumentum distinguitur illa minor, dantur actus indifferentes secundum speciem positiue, qui nimirum, ex ratione sua specifica exigant non esse boni vel mali, seu qui spectati tum ex obiecto, tum ex omnibus circumstantiis exigant non esse boni nec mali, nego, indifferentes secundum speciem negatiue id est qui ex obiecto solo non exigant esse boni nec mali, concedo, ergo dantur actus indifferentes in indiuiduo spectati ex obiecto praecise concedo, spectati ex obiecto, & ex omnibus requisitis, nego. Ad probationem concedo hanc maiorem, fricare manus est positiue in aliqua specie actus, sed distingo minorem atqui non est in specie boni nec mali, praecise consideratum ex obiecto concedo, consideratum ex obiecto & circumstantiis nego, si enim fiat ex fine honesto erit in specie boni, si non fiat ex fine honesto, erit in specie mali moralis, modò tamen fiat cum aduertentia, ut mox dicam.

**Solutio tertiae.** Ad tertiam Resp. illa opera minutiora quae sunt ob solam naturae commoditatem aut necessitatem, ut, spueri, fricare manus, esse ut plurimum indeliberata, sed fieri ex solo naturae instinctu & imaginatione sine ulla aduertentia rationis, & tunc illa cum non sint moralia, non sunt etiam bona vel mala. Si verò sint deliberata, sunt etiam bona ferè semper, quia natura tunc dicitur gratificandum esse naturae: si autem non diceret hoc recta ratio, essent illa tunc otiosa opera, & vitiosa, & possent in Confessione explicari sicut verba otiosa, quia essent vera peccata commissionis, id est opera positiua difformia rectae rationi, non autem peccata omissionis quae sunt merae negationes actuum. Ad id vero quod quaeritur ad quam virtutem illa pertineant quando sunt bona, & ad quod vitium quando sunt mala. Respondeo illa quando sunt bona pertinere ad virtutem finium extrinsecorum ad quos diriguntur, vel ad virtutem cuius proprium est moderari curam corporis. Quando sunt mala pertinent ad

vitia opposita illis virtutibus.

Ad quartam Resp. actus virtutum moralium, v. gr. reddere alienum, esse verè bonos ex obiecto, & ex fine intrinseco, quem recta ratio dicitur etiam si non dirigantur ad vllum finem extrinsecum bonum: tunc enim tenemur duntaxat adhibere finem extrinsecum bonum, quando finis intrinsecus, siue obiectum est indifferens. Neque verò necesse est ad actum honestum ut honestas appetatur propter se formaliter, sed satis est quod appetatur propter se virtualiter ut dicitur statim.

Ad quintam Respondeo satis ostensum esse quod per se loquendo nulli sunt actus indifferentes: sed fateor tamen quod per accidens plures huiusmodi actus esse possunt ex ignorantia inuincibili, vel ex conscientia erronea, vel ex probabili. Sicut enim si aliquis ignoret se obligari ad restitutionem, non peccat illam omittendo: sic qui errat existimando se non obligari ad dirigendos in bonum finem actus ex obiecto indifferentes, ille non peccat cum omittit dirigere, sed hoc est per accidens, ut patet.

## S. II.

*Utrum diuisio moralitatis in bonitatem & malitiam sit essentialis.*

**P**otest ratio aliqua vniuersalis comparari cum inferioribus, vel tanquam genus cum speciebus ut animal diuiditur in rationale, & irrationale, & est diuisio generis in species: vel tanquam subiectum cum accidentibus, sic enim animal diuiditur in bipes, & quadrupes, album, & nigrum, & vocatur diuisio subiecti in accidentia: Similiter ergo diuisio moralitatis in bonitatem & malitiam erit diuisio generis in species, si bonum & malum sint essentialia differentia actuum: erit autem diuisio subiecti in accidentia, si non sint differentiae nisi accidentales quod ex sectione prima ferè manet solum.

Ratio tamen dubitandi adhuc esse potest quia, primò, eatenus actio aliqua voluntatis est in genere moris, quatenus est voluntaria, sed ratio voluntarij essentialiter conuenit actui voluntatis, ergo moralitas essentialiter illi conuenit. Quod manifestè asseruit S. Thomas *quest. 19. art. 1.* ubi docet bonitatem & malitiam quae sumuntur ex obiecto esse differentias essentialia ipsius actus interioris. Unde argumentor: bonitas & malitia moralis aliter se habent ad actum internum voluntatis, quam ad actum externum, alioqui debuisset S. Thomas de vtriusque indifferenter loqui: sed bonitas & malitia sunt essentialia actui exteriori ut moralis est, ergo bonitas & malitia sunt essentialia actui interno, non solum ut est moralis, sed etiam entitatiue considerato.

Secundò, bonum est obiectum voluntatis secundum esse naturae, ergo id quod essentialiter diuidit actum bonum, essentialiter etiam diuidit actum voluntatis secundum esse naturae, sed vtile, delectabile, ac honestum essentialiter diuidunt bonum, ergo essentialiter diuidunt actus voluntatis, atque ita honestas est differentia essentialis actuum voluntatis.

Tertiò, quod est ex obiecto bonum est essentialiter bonum, quia essentia & specificatio sumitur ex obiecto, sed multi actus ex obiecto & intrinsece boni sunt, alij autem mali etiam ex obiecto: actus verbi gratia, Charitatis ita est intrinsece bonus, ut esse non possit malus.

Dico secundò, moralitas ut sic reduplicatiue sumpta diuiditur essentialiter in bonitatem & malitiam tanquam in proprias species: Actus autem moralis sumptus specificatiue diuiditur in bonum, & malum, tanquam subiectum in accidentia. Sequitur omnino ex dictis *sectione 1.*

Ratio

Solutio  
quarta.

Solutio  
quinta.

Triplex  
ratio dubi-  
tandi.

Conclusio  
bipartita.



1. Pars. Ratio enim primæ partis est, quia illæ sunt propriæ species moralitatis ut sic, quæ immediatè diuidunt genus moralitatis per aliquid essentialè actui prout est moralis: sed bonitas & malitia sunt huiusmodi, nam moralitas est ordo ad naturam rationalem ut sic tanquam ad ideam, ordo autem ad ideam diuiditur per conformitatem, & diffinitatem, id est bonitatem & malitiam tanquam per aliquid essentialè: ergo actus moralis reduplicatiuè ut sic diuiditur essentialiter in bonum & malum.

2. Pars. Ratio secundæ partis peti debet ex suprà dictis, quia scilicet bonitas & malitia separari & mutari possunt. Imò & multiplicantur in eodem actu, quod non potest conuenire differentiis essentialibus.

Responsio ad rationes dubitandi. Ad primam Resp. verum esse quod ad actum moralem requiritur ut sit voluntarius, sed hoc satis non esse, quia requiritur præterea libertas & aduertentia honestatis aut turpitudinis. Actui ergo voluntatis est essentialè ut sit voluntarius, quia voluntas nunquam agere potest sine cognitione, non est essentialè ut sit moralis, quia voluntas agere potest indeliberatè, & sine aduertentia malitiæ.

Ad secundam Resp. duplicem in actu distingui debere bonitatem, alteram formalem, alteram obiectiuam, prima est honestas ipsius actus, altera est bonum ipsum quod apprehenditur in obiecto: ad bonitatem formalem actus non sufficit quod apprehendatur bonitas obiecti, sed requiritur etiam libertas, ut sæpè dixi. Fætor itaque bonitatem obiectiuam esse obiectum actus voluntatis in ratione naturæ atque ad eodè actum voluntatis essentialiter diuidi per id quod essentialiter diuidit bonitatem obiectiuam: cum ergo bonitas obiectiua diuidatur in honestum, vile, delectabile, actus etiam voluntatis diuidetur essentialiter per honestatem obiectiuam, vitilitatem, & delectabilitatem: sed nego essentialiter diuidi per honestatem formalem ipsius actus, quæ requirit aliquid aliud præter bonitatem obiectiuam. Hoc igitur argumento rectè ostenditur quod bonitas obiectiua essentialis est actui voluntatis tanquam motiuium specificans, sed non ostenditur quod bonitas formalis sit essentialis & intrinseca illi actui qui dicitur bonus.

Ad tertiam Resp. specificationem actus physicè spectati peti solum ab obiecto, sed specificationem actus sumpti moraliter peti etiam ex pluribus aliis quæ petuntur ex parte operantis, & ex reliquis circumstantiis: vnde negatur quod actus ex obiecto bonus, sit essentialiter & intrinsece bonus cum posito tali obiecto possit esse non bonus.

### S. III.

*Quid sint bonitas & malitia moralis, & quanam exigant.*

Definitio bonitas moralis. Certum est primò, bonitatem moralem rectè definire conformitatem ipsius actus cum natura rationali ut rationalis est: eodè recidit allata bonitatis definitio à Sancto Thoma, est plenitudo esse debiti actui humano, quia plenitudo illa est collectio illorum omnium quæ debita sunt actui humano, ut sit conueniens actui humano, quod explicat rectè Scotus exemplo pulchritudinis, quæ licet concipiatur exemplo simplicis formæ, concursus tamè importat illorū omnium quæ ad concinnitatem corporis facere possunt. Et ex eorum omnium collectione corpus dicitur pulchrum. Ita bonitas moralis cum sit quidam actionis humanæ decor exurgit ex concursu illorum omnium quæ facere possunt concinnitatem naturæ rationalis. Similiter ergo malitia moralis definitur disconuenientia ipsius actus vel omissionis, cum natura rationali ut rationalis est. Quod in sequenti disputatione de peccatis fusiùs declarabitur.

Tom. I.

Certum est secundò, quod ad bonitatem, & ad malitiam moralem quædam exiguntur ex parte obiecti, quædam ex parte operantis. De iis quæ requiruntur ex parte obiecti dicitur *scilicet* 4. quod ad bonitatem requiritur obiectum bonum cum omnibus circumstantiis quas exigit, si enim vel vna desit circumstantia, vel si aliquid mali admixtum habeat actus non est bonus, quia bonum est ex integra causa, malum autem est ex quolibet defectu. Ex parte igitur operantis ad malitiam requiritur in intellectu cognitio actualis malitiæ, sed sufficit iudicium vel erroneum, vel etiam dubium ut dixi secunda disputatione. In voluntate requiritur aliquis consensus saltem interpretatiuus, indirectus, & virtualis, non requiritur amor expressus & directus malitiæ, quam implicat amari propter se ipsam. Ad bonitatem autem requiritur in intellectu iudicium practicum quo cognoscatur honestum esse hoc operari, quod iudicium satis est ut sit practice probabile, ut ostensum est suprà. Ex parte voluntatis communiter dicitur requiri actum voluntatis expressum & directum quo ametur obiectum ut honestum est, quod tamen videtur difficile.

Ratio enim dubitandi primò est, quia pura omisio actus mali voluntaria est libera, & laudabilis, ergo potest esse moraliter bona. Non videtur antecedens egere probatione, quia laudabile est implere præceptum negatiuum, sicut est vituperabile illud violare: sed præceptum negatiuum, verbi gratia, non furandi potest impleri per puram omissionem absque vllò actu, ergo pura omisio actus prohibiti est laudabilis. Probatur nunc prima consequentia: idè pura omisio actus boni præcepti mala est, quia libera est, & secundum rectam rationem vituperabilis: sed omisio actus mali prohibiti libera est, & secundum rectam rationem laudabilis, ergo illa omisio est bona moraliter. Deinde confirmari etiam potest quia non probatur vllò argumento quod omisio non sit moraliter honesta, cum æquè procedat ex motiuo bono, & perfectâ libertate, ac procedat omisio mala ex motiuo malo. Adde quod effectus qui sequuntur omissionem possunt esse boni, ergo potest ipsa omisio esse bona, quod enim causet bonum, est etiam bonum. Denique omisio actus mali amabilis est, consonans naturæ rationali & illam decens, sicut est odio digna omisio actus boni, & dedecens naturam rationalem. Numquid enim decet naturam rationalem non furari, non adulterare?

Secundò, id quod est voluntarium tantum in causa non est volitum propter se: sed quod est voluntarium in causa potest esse bonum moraliter: verbi gratia, volo Eleemosinam, ex qua video sequitur eternam egentis salutem: ergo ad bonitatem moralem non requiritur ut illa propter se ametur. Deinde si expressus ille amor requiritur ad bonitatem, implicat ut idem actus internus plures habeat bonitates, cum plura non possit habere motiua expressa & formalia, ergo ille amor ad bonitatem non est necessarius, magis quàm ad malitiam. Denique quis credat rusticum quoties benè operatur, intendere honestatem illam operis directè propter ipsam? hoc enim si est necessarium, certè non solum ille, sed plures etiam alij raro benè operantur cum eis in mentem non veniat huiusmodi cogitatio.

Tertiò, ut circumstantia det bonitatem actui non est necesse ut cognoscatur & intendatur, ergo non est necesse ut honestas propter se ipsam cognoscatur & intendatur. Probatur antecedens, quia, qui nescit se esse in gratia meretur tamen benè operando, & qui operatur cum magna intentione actus, & duratione non est necesse ut cognoscat circumstantias intentionis, & durationis.

Bbb 2

Dico

Quid ex parte bonitatis ex parte obiecti.

Quid ex parte operantis.

Contra: tertia.

Prima dubitatio de omissione.

Secunda dubitatio de voluntario in causa.

Tertia de circumstantiis.



Conclusio  
affirmans.

Dico tertio, ad bonitatem moralem requiritur ut honestas actu voluntatis directo & positivo intendatur propter se ipsam, non sufficit autem voluntas interpretativa & pura omisso. Ita docent cum S. Thomas, Scotus, Gabriele, aliique veteribus, Vasques, *disp. 5. cap. 3. & disp. 73. cap. 7.* Suares *disp. 4. sect. 3.* Conink, *disp. 4.* Pontius *relect. 2.* contra Salam, Medinam, Azor, Ripaldam.

Prima  
probatio.

Ratio est primo, quia expressè Philosophus 2. *Ethicorum cap. 4.* tria exigit ad actum bonum: primum quidem si sciens, deinde si eligens propter ipsam, si stabili atque immutabili affectu præditus agat. Idemque aliis sæpè locis repetit asseritque illum qui facit iustum non propter honestatem iustitiæ, facere quidem iustum, sed non iustè. Deinde probatur quia bonum, ut sæpè dixi, ex S. Dionysio, debet esse ex integra causa, malum autem est ex quolibet defectu, ergo etiam si ad malitiam interpretativa & indirecta voluntas sufficiat, & pura omisso, non sufficit tamen ad honestatem. Deinde tunc in omissione non est bonitas moralis, quando illa omisso est indifferens ut ametur propter honestatem aut turpitudinem, pura omisso est eo modo indifferens, ergo in pura omissione non est bonitas moralis. Denique si pura omisso esset bona, esset etiam meritoria: hoc autem implicat, quia omne meritum est supernaturale, omisso autem pura non potest esse supernaturale.

Omissio  
nunquam  
est proprie  
laudabilis.

Ad primam Respondeo puram omissionem esse posse voluntariam & liberam, non tamen propriè laudabilem, quia omne quod est propriè laudabile debet esse bonum, sicut omne quod est propriè vituperabile debet esse malum. Nego autem omissionem actus prohibiti laudabilem eo modo esse, quo vituperabilis est omisso actus boni præcepti, quia scilicet plura exiguntur ad bonum, quam ad malum. Ad illam probationem idè illa omisso est mala quia est libera, & secundum rectam rationem vituperabilis, qui a simpliciter libera est, & impropriè loquendo vituperabilis nego, quia est propriè loquendo vituperabilis, & quia plura requiruntur ad bonum, quam ad malum concedo. Non est dubium quin pura omisso mali æquè procedere possit ex motivo bono, quam omisso boni ex motivo malo, sed negatur tamen quod æquè bona sit una omisso ac altera est mala, ob rationem quæ attuli. Effectus qui sequuntur omissionem actus mali, non sunt moraliter boni, nisi amentur positivè propter bonitatem, sunt autem boni si amentur, non quia sequuntur omissionem, sed quia propter se amantur. Præterea negatur omissionem esse aliquid propter se amabile, solum enim ens est amabile ratione sui, non autem negatio entis, quamvis enim imperari possit, non potest tamen amari. Denique nego illud esse bonum quod est negativè disconueniens naturæ rationali, omisso autem non decet nisi negativè naturam rationalem.

Voluntarium in  
causa non  
sufficit ad  
bonitatem.

Ad secundam Resp. voluntarium in causa non sufficit ad bonitatem, si tunc quando elicitur actus, voluntas illum non amet ratione suæ honestatis, idè enim imputatur propter connexionem, quia etiam si tunc non ametur cum elicitur, amatus tamen fuit directè quando data fuit liberè causa, quod idem contingit in actu malo. Quomodo autem actus habere possit plures bonitates etiam si expressè illæ debeant intendi, dicitur *sect. 4.* Denique nego rusticum vllum unquam benè operari nisi honestatem amet propter se ipsam, ad hoc autem ut eo modo ametur honestas, non est necesse ut cognoscatur aut ametur honestas sub formali conceptu honestatis & convenientiæ cum natura rationali, sed sufficit si obiectum apprehendatur aliquo modo ut decens, quod fiat ab homine hîc & nunc, & sub ea ratione ametur sal-

tem virtualiter, ita ut si quæreretur quare hoc facis, diceret, quia est decens me facere.

Ad tertiam Respondeo posse aliquem actum fieri laudabilem & meritorium ex parte operantis ex aliqua circumstantia, quamvis illa nec intendatur, nec cognoscatur, non posse autem unquam fieri bonum. Nam actus illius qui est in gratia non fit moraliter bonus per statum gratiæ, sed tantum ex parte operantis fit laudabilis, & meritorius. Circumstantiæ intentionis & durationis cognoscuntur per modum actus, non cognoscuntur per modum obiecti, quia sunt ipsæmet actus ut patet.

### SECTIO III.

*Proprietates quadam generales moralitatis.*

EX iis quæ de natura & speciebus moralitatis hactenus disputavimus, non erit difficile colligere duas eius proprietates: prima sit separabilitas, vtrum scilicet bonitas & malitia sint aliquid separabile ab actu tum interno tum externo. Secunda multiplicabilitas, vtrum scilicet idem actus possit habere simul bonitatem & malitiam, vel etiam habere plures bonitates, vel plures malitias ubi constabit vtrum actus supernaturalis possit esse malus.

#### S. I.

*Vtrum possit actus voluntatis fieri ex bono malo, & contra.*

Sæpè dictum est actum externum imperatum à voluntate, posse fieri ex bono malo, & ex malo bonum, imò & sæpius indicatum est quod actus internus elicitus à voluntate, fieri potest ex bono non bonus, aut etiam malus, quod nunc plenius examinandum videtur.

Ratio enim dubitandi est primo, quia, si actus internus voluntatis qui est malus fieri potest bonus, necesse est ut actus malus amet honestatem propter se ipsam, hoc autem implicat, ergo actus internus voluntatis qui est malus non potest fieri bonus: probatur maior, actus internus nunquam potest habere obiectum formale, quod prius non habuerit: sed actus quando est bonus amat honestatem propter ipsam, ergo ille actus quando erat malus amabat honestatem propter ipsam: ergo si actus fieri potest ex malo bonus, oportet ut actus malus amet honestatem propter ipsam.

Secundo, si actus malus fieri potest bonus, sequitur quod immutato actu, mutari potest obiectum formale: actus enim bonus habet necessariò aliquid obiectum formale quod non habet actus malus, sed actus malus immutatus manens fit bonus: ergo mutatur obiectum formale immutato actu.

Tertio isti actus volo semper benè facere, amo Deum super omnia, ita sunt boni ut nunquam possint esse mali, ergo non omnis actus bonus potest fieri malus. Antecedens patet, quia, illi actus essentialiter excludunt malitiam, quod etiam dicendum est de omni actu supernaturali.

Dico primo, nullus est actus voluntatis qui ex malo non possit fieri non malus, & ex bono non bonus. Imò plures actus voluntatis etiam interni fieri possunt ex bonis mali, & ex malis boni.

Primam partem multa probant quæ hactenus dixi præsertim quia, nullus est actus à quo separari non possit libertas, ergo nullus est actus à quo separari non possit malitia & bonitas.

Secunda pars sæpius etiam probata est de actibus externis quos ex bonis fieri posse malos, & ex malis bonos, accedente aut sublatà prohibitione satis evidens

Circumstantiæ actus debent esse voluntæ.

Prima dubitatio.

Secunda.

Tertia.

Affertio bimbris.

Actus bonus fieri potest non bonus.

Fieri etiam potest malus.



dens est. De actibus autem internis non est minus evidens in multis exemplis adductis à Vasque. Velit aliquis facere sacrum in loco interdicto, ignorans interdictum inuincibiliter, quod postea ignoret vincibiliter: illa voluntas quæ prius erat bona, incipit esse mala. Vult aliquis ambulare sanitatis causa contra Præceptum superioris, incipiat ille animaduertere illam ambulationem non esse sibi prohibitam, sed potius præceptam certè voluntas prius mala incipit esse bona. Vel dum vult ambulare sanitatis causa, incipiat ignorare vincibiliter hoc prohibitum sibi esse, pergatque velle ambulare, ille actus prius bonus incipit esse malus, quomodo autem non necessario mutetur obiectum actus boni voluntatis accedente prohibitione vel ignorantia culpabili dicitur statim.

Solutio  
difficulta-  
tum

Ad primam enim Resp. fieri aliquando posse vt actus malus amet honestatem propter se ipsam, quia potest voluntas apparente aliquâ ratione duci, quæ suadeat honestatem tunc cum adest prohibitio: vel potest prohibitio ignorari culpabiliter, vel existimare aliquis potest quod prohiberi aliquid non possit, & ita perseuerare velle in oratione v. gr. propter honestatem in ea apprehensam. Tunc evidens est quod obiectum formale actus mali est honestas propter se ipsam amata, cuius tamen amore iniquat ignorantia culpabilis voluntatis superioris prohibentis. Ille igitur actus sine mutatione vlla in obiecto fieri potest ex bono malus vel contra. Ex quo patet etiam responsio ad secundam, patet enim quod non est necesse, vt actus bonus habeat aliquod obiectum quod non habeat actus malus.

Ad tertiam Resp. aliquos esse actus qui sic intrinsecè sint mali, vt nunquam esse possint boni, vt odium Dei & blasphemia: nemo enim existimare inuincibiliter potest hæc esse bona: similiter aliquos esse actus ita intrinsecè bonos, vt licet esse possint non boni, nunquam tamen esse possint mali, vt amor Dei super omnia, & actus quidam vniuersales nolo vnquam malè facere, volo semper bonè facere: illi enim actus non sunt contrarii cum voluntate vlla faciendi malè, quæ ad peccatum necessaria est. Actus autem supernaturales quomodo esse possint mali statim explicabitur.

## S. I I.

*An & quomodo vnus & idem actus esse possit simul bonus & malus, vel etiam habere plures bonitates, & plures malitias.*

Tripliciter  
actus plu-  
res habet  
moralita-  
tes.

**T**ripliciter contingere potest vt plures in eodem actu sint moralitates, primò, si habeat simul plures bonitates, vel plures malitias, v. gr. si vnus actus sit simul actus iustitiæ, temperantiæ, charitatis. Secundò, si vnus & idem actus sit intrinsecè bonus & intrinsecè malus, v. gr. si ex obiecto sit bonus, & ex aliqua circumstantia vel obiecti, vel actus sit malus: v. gr. si quis audiat sacrum, tunc cum tenetur succurrere alicui ægroto, facitne ille simul bonè & malè. Tertiò, si actus intrinsecè bonus sit, extrinsecè verò malus, vt cum ex vana gloria elicitur actus charitatis, quaritur vtrum tunc pecces simul & bonè facias, merearis simul præmium & penam.

Prima du-  
bitatio.

Ratio verò dubitandi est primò, quia vbi non potest esse libertas noua, ibi non potest esse noua moralitas, quia sicut sine libertate non est moralitas, sic neque noua esse potest moralitas sine noua libertate, sed in vno & eodem actu non est nisi vna libertas, ergo nec est nisi vna moralitas. Similiter actus imperatus non habet libertatem distinctam à libertate actus imperantis, vt dictum est suprâ: ergo non habet distinctam moralitatem. Hæc enim ratio est pro-

pter quam actus externus, non habet moralitatem distinctam à moralitate actus interni.

Secunda  
dubitatio.

Secundò, ille actus esse potest intrinsecè bonus, & extrinsecè malus, qui habet obiectum bonum, & circumstantias bonas, imperatur autem à fine malo, v. gr. si quis eliciat actum contritionis ex vana gloria: sed contingere sapissimè potest vt actus aliquis bonus imperetur ab actu aliquo moraliter malo, ergo potest aliquis actus esse intrinsecè bonus, & extrinsecè malus. Probatur minor, quia fieri aliquando potest vt aliquis ex vana gloria confiteatur valide sine sacrilegio, sed tunc actus malus peccatum videlicet veniale vana gloriæ imperat actum contritionis supernaturalis, quia volo totam confessionem fieri ex vana gloria, ergo tunc actus malus præcipit actum bonum. Maior videtur certa, quia durum omnino esset dicere quod quicumque leuem hanc gloriolam habet quando confitetur committit sacrilegium confitendo: irreptum autem sapissimè parum cogitantibus huiusmodi titillatio vanitatis, ob quam nemo sanè dixerit confessionem esse sacrilegium: quod autem tunc vana gloria imperet actum contritionis supernaturalis probatur, quia sine actu contritionis supernaturali confessio est sacrilega: tunc vt dixi confessio non est sacrilega: ergo tunc vana gloria imperat actum contritionis verum & supernaturalem.

Tertia  
dubitatio.

Tertiò, nulla ratio videtur probare quod sit impossibile vt actus intrinsecè bonus, sit extrinsecè ac denominatiue malus. Imò idem actus imperatus, à duobus actibus esse potest bonus, & malus, quod patet ex actu peccati ad quem ita Deus concurret vt respectu eius sit actus bonus, licet respectu creaturæ sit malus. Denique dicendum alioqui erit multos actus optimos esse inutiles in quibus miscetur sæpè sensus ille vana gloriæ.

Affectus  
duas ha-  
bens partes

Dico secundò, potest vnus & idem actus habere plures moralitates eiusdem rationis, v. gr. plures bonitates, vel plures malitias: Implicat autem vt idem actus bonus præsertim supernaturalis sit malus vel intrinsecè vel extrinsecè.

Prima pars inter omnes communis est, & videtur receptissima, nam adulterium v. gr. duplex peccatum est, alterum contrarium temperantiæ, alterum iustitiæ. Qui dat eleemosinam ex motu charitatis, duplex habet meritum. Ratio autem est, quia moralitas non causatur ab obiecto tantum, quod in vno actu esse non potest nisi vnum, sed causatur etiam à circumstantiis, præsertim à fine extrinsecò: sed actus idem potest habere plures fines bonos vel plures malos fines, ergo potest habere plures bonitates aut plures malitias, etiam si bonitatem vel malitiam obiectiuam habere non possit, nisi vnicam.

Potest idē  
actus plu-  
res habere  
moralita-  
tes eiusdē  
rationis.

Secunda pars aduersarios habet multos recentiores, qui putant actum etiam naturalem bonum imperari posse ab actu malo, & ita esse posse malum extrinsecè. Ita enim docent Salas *tract. 7. disp. 3. n. 124*. Granadus *tract. 9. disp. 3. & tract. 17. disp. 3*. De Lugo *tract. de penitentia disp. 15. sect. 9*. & alij quos citant non pauci, sed contrarium tamen optimè docent Suarez, Vasques & alij longè plures, videturque mihi satis apertè demonstrari ex eo quod dicit Christus Matth. 6. *Videte ne iustitiam vestram faciatis coram hominibus vt videamini ab eis, alioqui mercedem non habebitis*. Sed si actus malus v. g. vana gloria, potest imperare actum bonum, falsum hoc erit, quia illi actui bono debitum erit præmium, ergo actus bonus non potest imperari ab actu malo.

Actus su-  
pernatu-  
ralis impera-  
ri non po-  
test ab actu  
malo.

Deinde argumentor ratione primò ex necessitate gratiæ ad omnem actum supernaturalem, Deus non potest dare gratiam ad peccandum, sed actus bonus præsertim supernaturalis non potest sine gratia elici,

Bbb 3

ergo



ergo actus bonus supernaturalis esse non potest peccatum. Maior est clara quia si Deus daret gratiam præuenientem ad peccandum, Deus induceret hominem, & sollicitaret eum ad peccandum, gratia enim præueniens suadet opus quod causat. Neque dicas dari tunc gratiam à Deo ad actum propterea est bonus, non propterea est malus. Contra enim est, quia ille actus hic & nunc est peccatum, sed ad eum actum hic & nunc eliciendum in talibus circumstantiis datur gratia, ergo gratia datur ad peccandum. Præterea datur gratia ad actum imperantem ex quo necessario sequitur actus bonus, alioqui actus ille bonus posset fieri sine gratia. Sed actus ille imperans simpliciter malus est, ergo ad actum simpliciter malum datur gratia. Vnde,

Argumentari licet secundò: Implicat ut aliquis sine gratia se determinet ad actum supernaturalem, sed si actus malus potest imperare actum supernaturalem, poterit aliquis sine gratia se determinare ad actum supernaturalem, quia ille actus imperans est determinatio ad actum supernaturalem, sed ad actum illum imperantem qui est vana gloria non est necessaria gratia, ergo determinatio ad actum supernaturalem fieri poterit sine gratia.

Tertiò ut aliquid sit simpliciter malum sufficit vnicus defectus, ad bonum autem requiritur ut omnes circumstantiæ sint bonæ, vel certè ut nulla sit mala, bonum enim est ex integra causa, sed quando finis operantis est malus, actus imperatus ex tali fine habet circumstantiam malam, ergo ille actus est absolute malus. Confirmatur, quia ille actus est malus qui est causa mali alicuius: sed actus bonus imperatus à fine malo est causa illius finis mali: ergo est malus. Præterea non potest actus bonus imperare actum malum ut patet, ergo neque actus malus potest imperare actum bonum, alioqui sequeretur etiam quod electio mediæ boni ex intentione mala non esset mala, sed esset bona, quod tamen absurdum est. Denique fatentur aduersarij esse impossibile, ut idem actus sit bonus & malus ex aliqua circumstantia ipsius actus seu intrinsecè, ergo implicat ut sit bonus & malus extrinsecè seu ex fine operantis, est enim par omnino ratio.

Vnica libertas sufficit ad plures moralitates.

Actus supernaturalis nunquā fieri potest ex fine malo.

Solutio tertiæ dubitationis.

Ad primam Respondeo negando esse necessariam multiplicem libertatem, ad multiplicem numero moralitatem, quod clarè constat quia in vnico simplici actu multiplex non est libertas, & tamen multiplex est moralitas. Fateor itaque actum imperatum pro eodem instanti, non habere libertatem distinctam à libertate actus imperantis, sed illa libertas mediata sufficit ad nouam moralitatem, neque par est ratio de actu extrinsecò ut nuper dixi.

Ad secundam quæ potissimum fundamentum est sententiæ aduersarij: Nego fieri vnquam posse ut finis malus imperet actum supernaturalem, atque adeo fateor esse impossibile ut aliquis ex vana gloria eliciat actum contritionis supernaturalem, qualem exigit sacramentum. Si ergo aliquis imperaret confessionem & omnia requisita ad confessionem ex vana gloria, ita ut finis & contritionis & confessionis esset vana gloria, dico illum commissurum esse sacri-legium quod non est seuerum & durum, sed verum & solidum, ut probaui: si verò vana illa gloria solum irreperet volenti confiteri, & non imperaret confessionem, sed extrinsecè tantum comitaretur, tunc haud dubiè contritio esse posset bona & confessio integra. Imò etiam si ab initio ex vana gloria voluisset aliquis confiteri, deinde oblitus illius vanitatis sincerè doleret de peccatis, posset ille dolor esse supernaturalis, quia non propriè imperaretur ab actu malo.

Ad tertiam Resp. satis probatam esse implicantiā

actus boni, & denominatiuè mali, fateor actum eundem esse posse bonum respectu vnus, & malum respectu alterius operantis, quia potest esse imperatus vni, & alteri prohibitus, sed respectu eiusdem operantis implicat ut idem actus sit bonus & malus, quia esset eidem prohibitus & non prohibitus.

#### SECTIO IV.

##### De causis moralitatis formalis.

**D**ixi hætenus ea quæ necessaria sunt ex parte operantis ut actus bonus sit aut malus, nunc sequitur ut dicam ea quæ causare possunt bonitatem aut malitiam ex parte obiecti: quam video à nonnullis appellari moralitatem obiectiuam fundamentalem & radicalem: Primò ergo queritur, quomodo ipsum obiectum causet bonitatem & malitiam in actu. Secundò, quomodo illam causent circumstantiæ. Tertiò, quomodo finis extrinsecus illam causet.

#### §. I.

##### An & quomodo bonitas & malitia causetur ab obiecto.

**N**omine (obiecti) aliquando intelligitur res aliqua externa, ut obiectum actus Charitatis est Deus: aliquando significatur actus aliquis imperatus à voluntate, ut cum volo furari, obiectum illius actus est furtum, cum volo amare Deum, actus amoris est obiectum illius actus: non est dubium quin actus voluntatis fiant boni ex obiecto, quando illud est præceptum, & mali ex obiecto quando illud est prohibitum, v. gr. voluntas comedendi pomum mala erat Adamo, non quod pomum esset malum, sed quod comestio eius esset prohibita, obiectum enim prohibitum non potest esse res externa, sed solum actus elicitus, vel imperatus.

Difficultas ergo tota est, vtrum aliqui actus voluntatis fiant boni aut mali ex obiecto, & materia externa, circa quam versantur: quod est querere, vtrum dentur aliqua obiecta ex sua natura intrinsecè bona, quæ secluso omni præcepto faciant actus intrinsecè bonos, & alia intrinsecè mala quæ seclusa prohibitione faciant actus malos, quando voluntas versatur circa illa cum libertate ac consideratione rationis.

Ratio autem dubitandi est primò, quia obiectum essentialiter & intrinsecè bonum, semper est bonum & obiectum intrinsecè malum, semper est malum, sed nullum est obiectum quod sit semper bonum, aut semper malum, nullum enim est obiectum bonum circa quod versari non possimus per actum malum & contra: ergo nullum est obiectum essentialiter & intrinsecè bonum aut malum, quod nimirum secluso Præcepto vel prohibitione causet bonitatem, vel malitiam. Deinde illa bonitas intrinseca obiecti non potest esse aliud quàm conuenientia talis obiecti cum natura rationali, sed talis conuenientia non potest esse honestas, sed tantum delectabilitas, nam esse conueniens & commodum est esse delectabile: ergo nullum est obiectum intrinsecè bonum aut malum seclusa prohibitione.

Secundò, si obiectum causet bonitatem aut malitiam in actu, posset idem obiectum habere plures bonitates, vel plures malitias intrinsecas, quod est impossibile, alioqui vnus & idem actus esset in multiplici specie. Probat sequela, tunc actus habebit plures bonitates aut plures malitias intrinsecas, quando habebit plura obiecta, per quæ accipiat bonitatem & malitiam intrinsecam, sed potest idem actus habere plura obiecta per quæ accipiat bonitatem & malitiam intrinsecam, quia possum vno actu dicere, volo ieiunare,

Nomine obiecti quid significetur.

Status obiecti troueretur.

Prima dubitatio. Nullum obiectum esse bonum aut malum intrinsecè.

Secunda dubitatio.



ieiunare, quia volo seruare præceptum, satisfacere pro peccatis, seruare votum, agere gratias Deo, sicut enim patet quod vnus actus intellectus versari potest circa plura obiecta, potest similiter actus voluntatis versari etiam circa plura.

**Tertia dubitatio.** Tertiò, si obiectum daret bonitatem & malitiam actui sequeretur quod actus bonus nunquam haberet obiectum malum, & actus malus nunquã haberet obiectum bonum, obiectum enim bonum non potest dare malitiã actui, falsum est consequens, quia odium obiecti boni, est malum, & odium obiecti mali est bonum: ergo bonitas & malitia nõ causantur ab obiecto.

**Moralitas causatur per obiecta.** Dico primò, bonitas & malitia formalis actuum voluntatis sæpè causantur per obiecta, quæ seclusã omni lege aut prohibitione ex sua natura intrinsecè bona sunt aut mala.

**Prima probatio ex auctoritate.** Primò enim sic contra plures hereticos tùm veteres tùm recentiores definitum est, in pluribus Conciliis, & assertum à Sanctis Patribus, à quibus latè reiectus est eorum error qui dicerent, nihil natura sua esse esse bonum aut turpe, sed omnia talia reddi Præcepto, & prohibitione vel sola hominum opinione. Sic enim asseriebant Epicurei, non esse vitium aut virtutem sed solã opinionem peccare homines. Quod refutatur optimè à S. Iustino *Apologia* 2. Deinde Simon Magus apud Irenæum *l. 1. c. 20.* affirmat nullas esse naturaliter operationes iustas, sed ex accidenti, sicut posuerunt qui mundum condiderunt Angeli, reducentes eo modo in seruitutem homines per huiusmodi Præcepta. Idem somniabat impius Carpocras apud Epiphanium *heresi* 27. & alij apud Augustinum *l. 3. de doctrina Christiana c. 14.* In oppositum autem delirium Caluinus incidit volens omnia opera nostra peccata esse quem confutant eruditè Bellarminus *l. 5. de gratia & lib. 1. de insinuatione.* Suarez *lib. 1. de gratia c. 3.*

**Secunda ex ratione.** Secundo, multa sunt obiecta circa quæ voluntas nunquam versatur cum cognitione vera & libertate, quin benè operetur, quædam obiecta circa quæ malè semper liberè agimus: & sine errore, ergo quædam obiecta sunt intrinsecè bona, quædam intrinsecè mala. Probatur antecedens ex communi consensu hominum, quia quidam sunt actus qui apud omnes Gentes laudantur vt boni, quidam vituperantur & damnantur vt mali: ergo signum est quod naturaliter homines cognoscunt voluntatem semper malè facere, quando versatur circa quædam obiecta, benè autem agere quando versatur circa alia. Deinde sicut calor per se ipsum est bonus igni, frigus autem aquæ, neque reddi potest ratio cur hoc ita sit, nisi quia hæc est ignis aut aquæ natura, sic naturæ rationali vt sic, quædam per se ipsa conueniunt, quædam disconueniunt, ergo seclusã lege quædam obiecta bona, vel mala sunt essentialiter & intrinsecè.

**Solutio tertiæ dubitationis.** Ad primam Resp. distinguendo maiorem, obiectum intrinsecè bonũ bonitate fundamentali, semper est bonum bonitate formali nego, semper est bonum, bonitate fundamentali concedo. In hoc autem differt obiectum honestum à delectabili, quod honestum per se ipsum sit conueniens, delectabile autem ratione commodi, & delectationis quam parit.

Instabis si ex conscientia erronea iudicarem homicidium esse bonum, actus voluntatis æquè haberet bonitatem ex obiecto, ac quando sine vllo errore accipit malitiam, ergo illud homicidium fundamentaliter tam est bonum quàm malum, antecedens patet quia ille actus voluntatis bonus factus ex conscientia erronea non potest aliunde habere bonitatem, quàm ab obiecto.

Resp. illud homicidium quod iudicatur bonum, non accipere bonitatem ab obiectis sed ab ipsa con-

scientia erronea cui tenemur nos conformare.

Ad secundam Resp. posse quidem vnum & eundem actum voluntatis habere plura obiecta formalia inadaquata, quando illa concurrere possunt in vnum speciem motiuium. Implicare tamen vt habeat plura obiecta formalia totalia, & non subordinata per quæ specificetur, quia tota ratio cur implicet chimæra est quia implicat vt aliquid habeat plures essentias, iste actus habens plura motiua totalia, tam haberet plures essentias quàm chimæra, vt patet, ergo implicat talis actus vt ostensum etiam est in tractatu de fide. Non est autem dubium quin actus tùm voluntatis, tùm intellectus habere possit plura motiua partialia, quæ subordinentur vni motiui totali, in quo illa conueniant.

Ad tertiam Resp. manifestum esse quod obiectum bonum potest dare malitiã actui auersatiui, non potest dare malitiam actui prosequutiui, & contra obiectum malum dare potest bonitatem actui auersatiui non potest dare illam actui prosequutiui, obiectum enim bonum est fundamentaliter malũ respectu actus auersatiui, & obiectum malum est etiam fundamentaliter bonum respectu actus auersatiui, quia bonum est auersari malum, & malum est auersari bonum.

## §. II.

*An & quomodo circumstantiæ causent bonitatem, aut malitiam in actu voluntatis.*

**C**ircumstantias actuum Theologi appellant, vt ponebam initio tertiæ disputationis, conditiones quasdam accidentales quibus sublati actus manet idem secundum substantiam: Dixi autem illas esse septem, quod non repeto, sed addo tantum quasdam esse circumstantias ita generales vt nullum peccatum sit in quo illæ non reperiantur, cuiusmodi sunt ingratitudo, inobedientia, & aliæ huiusmodi: deinde quasdam esse circumstantias quæ adiunctæ sunt actui voluntatis efficaci, vt si cogitet aliquis & velit committere peccatum cum muliere coniugata; quasdam autem esse circumstantias actus voluntatis inefficacis qui est simplex complacentia, vt si delectet aliquem cogitatio peccati cum coniugata, quod tamen nolit committere.

Controuersia ergo esse potest, vtrum ex illis omnibus circumstantiis contingat actum fieri bonum aut malum, & præsertim quomodo illæ debeant esse directæ & expressæ volitæ vt nouam tribuant malitiam actui.

Ratio autem dubitandi primò est, quia si actus reciperet bonitatem aut malitiam ex circumstantiis, sæpè posset contingere vt actus haberet bonitatem aut malitiam infinitam, quod probo quia si dicas volo dare quantum est ex me gloriam infinitam Deo, volo dare pauperibus infinitam Eleemosinam, vel infinitis pauperibus, tunc ostendo quod bonitas huius actus est infinita: si enim darem actum Eleemosinam infinitam, ille meus actus haberet infinitum meritum, sed actus internus tantam intensiue bonitatem habet, quantam habet simul cum actu externo, ergo ille actus internus volo dare infinitam Eleemosinam habet infinitam bonitatem. Deinde actus ille quo dico, volo dare vnum nummum pauperi, habet gradum vnum bonitatis, & meriti: & cum dico, volo dare duos nummos, habet duos gradus, & sic deinceps crescit actus in numero graduum intra eandem speciem, & determinata quantitate, sed ille actus habet infinitam bonitatem qui superat actus infinitos superantes se inuicem determinatâ quantitate intensiõis, & graduum, ergo cum dicitur volo dare infinitam Eleemosinam,

Varia genera circa circumstantiarum

Prima dubitatio actus esse posset infiniti meriti.



mosinam, actus ille habet infinitos gradus bonitatis & meriti.

Secunda  
dubitatio  
de circum-  
stantia  
peccantis.

Secundò, circumstantia personæ peccantis non videtur causare malitiam: v. gr. si vouisti castitatem, & alium inducas ad fornicandum, non necessariò explicanda est in confessione circumstantia voti tui, si peccasti ex ignorantia vincibili non necessariò explicas illam circumstantiam: si peccas ex habitu & consuetudine, non teneris explicare: non est autem maior ratio cur aliquas potius explicare tenearis, quam alias.

Tertia,  
quod in  
actu omni-  
modo plu-  
ra erunt pec-  
cata.

Tertiò, nullum omninò erit peccatum in quo non reperiantur plurima peccata, nam habebit semper malitiam ingratitudinis, & inobedientiæ præter specialem malitiam, ingratitudo enim & inobedientia, veram habent rationem vitij. Denique in simplici complacentia circumstantiæ non dant actui malitiam specialem: v. gr. si delectaris cogitare de persona Deo sacra, non committis sacrilegium, & si cogitas de coniugata non committis adulterium: ergo etiam illæ circumstantiæ non dant specialem malitiam actui efficaci.

Conclusio  
affirmans.

Dico secundò, circumstantiæ aliquando nouam addunt actui bonitatem aut malitiam specificam: aliquando augent tantum bonitatem, & malitiam actus intra eandem speciem.

Prima pro-  
batio.

Ratio est, quia per illud causatur moralitas, per quod actus fit conueniens aut disconueniens naturæ rationali: sed per circumstantias vel actus fit conueniens & disconueniens, vel fit magis conueniens & disconueniens, ergo circumstantiæ sæpè causant bonitatem & malitiam, aliquando augent. Probatur minor, per illud actus fit conueniens naturæ rationali & disconueniens, per quod habet mediocritatem quam exigit recta ratio, vel caret tali mediocritate: sed per circumstantias sæpè actus est huiusmodi, malum enim est ex quolibet defectu, bonum autem ex integra causa, quoties ergo deest aliqua circumstantia bona, vel aderit aliqua circumstantia mala, malus erit actus.

Secunda.

Deinde quoties actus pertinet ad diuersam specie virtutem habet bonitatem specie diuersam, & quoties opponitur diuersæ virtuti, habet malitiam diuersam specie, sed actus voluntatis aliquando habet quod pertineat ad diuersam virtutem, vel quod ei opponatur: aliquando autem habet tantum quod magis opponatur eidem virtuti, vel quod perfectius pertineat ad eandem virtutem: ergo circumstantiæ aliquando dant nouam speciem, aliquando augent tantum eandem speciem bonitatis aut malitiæ. Minor euidenter est, cum enim aliquis interficit hominem quem nouit esse Sacerdotem, peccat peccato sacrilegij, & iniustitiæ. Cum das Eleemosinam ex voto facis actum religionis & misericordiæ. In quibus autem casibus circumstantiæ nouam addant specie malitiam & bonitatem disputabitur in sequentibus, nunc satis est dicere quod tunc addit circumstantia nouam speciem, quando præcisè spectata ab omnibus alijs, habet oppositionem vel conformitatem cum diuersa virtute: tunc augere vel minuere quando præcisè per se spectata, non habet conformitatem, vel oppositionem cum diuersa virtute, vt cum quis furatur contra Præceptum Dei, & contra Mandatum superioris.

Altera cō-  
clusio tres  
habens  
partes.

Dico tertiò, vt aliqua circumstantia mutet vel augeat bonitatem actus debet esse directè volita: vt mutet vel augeat malitiam sæpè sufficit vt indirectè sit volita, aliquando requiritur vt expressè sit volita: tres partes habet conclusio quæ facile probantur.

Circumstan-  
tiæ quo-  
modo de-  
beant esse  
volitæ.

Prima enim de bonitate actus constat, quia dixi honestatem esse debere volitam expressè ac directè. Secunda de circumstantiis malitiæ quas constat non esse necessariò expressè volitas, est etiam certa, com-

mittit enim sacrilegium qui sacerdotem interficit, etiam si non eum interficiat quia sacerdos est, committit adulterium qui peccat cum muliere, quam nolit esse coniugatam. Denique tertia euidenter etiam est quod aliquando circumstantiæ actus mali debeant esse directè volitæ, quia circumstantiæ generales, quæ scilicet includuntur in quolibet actu bono vel malo, nunquam addunt nouam specie malitiam nisi sint expressè volitæ, alioqui nullum esset peccatum in quo non esset multiplex malitia vt patet. Deinde tunc non est specialis malitia, quando non est malitia nisi generalis quæ reperitur in quolibet actu malo. Sed malitia circumstantiarum generalium huiusmodi est, ergo illæ non addunt nouam specie malitiam nisi sint volitæ directè. Vtrum autem idem dici debeat de circumstantiis actus purè interni cuiusmodi est odium Dei, malitia inuidiæ, specialis scandali, specialis inobedientiæ, & alijs quæ circumstantiæ simplicem complacentiam difficultas est grauissima, de qua dicam in sequenti tractatu.

Ad primam Respondeo negando quod possit actus internus habere bonitatem aut malitiam infinitam, si dicas v. gr. volo dare infinitam Eleemosinam, quia ille actus inefficaciter & confusè tendit in obiectum infinitum, eo quod infinitum non nisi confusè à nobis cognoscatur ac imperfectè: vnde fit vt bonitas infinita obiecti non refundatur in actum internum qui non nisi confusè ac inefficaciter in illum tendit. Vnde ad primam probationem fateor, quod actus externus nullam addit bonitatem & malitiam actui interno efficaci, & tendenti distinctè in obiectum: sed nego istum actum confusum & inefficacem habere totam bonitatem quam haberet si esset iunctus actui externo, tunc enim actus internus esset distinctus & efficax atque ad eam totam haberet bonitatem, actus externi ad quem distinctè tenderet. Secunda probatio est difficilior quia illa propositio est manifestè vera, ille actus habet infinitam bonitatem qui superat actus infinitos superantes se inuicem determinatà quantitate intensiōis & graduum: Nego igitur quod iste actus volo dare pauperibus infinitam Eleemosinam, possit superare infinitos actus superantes se inuicem determinatà quantitate intensiōis & graduum, quia confusè tantum & inefficaciter (vt dixi) actus ille tendit in Eleemosinam infinitam. Fateor quod ille actus, volo dare vnum nummum, habet vnum gradum bonitatis, & iste actus volo dare duos nummos, habet duos gradus bonitatis, sed nego illam calculationem, ergo cum dico volo dare infinitam eleemosinam habet gradus infinitos bonitatis, quia (vt dixi) alij actus distinctè ac efficaciter tendebant in obiectum, ad quod vltimus iste actus non tendit nisi confusè.

Ad secundam Resp. personam peccantis sæpè addere nouam specie malitiam, quando nouam oppositionem affert cum ratione ac virtute, vt si fornicetur ille qui vouit castitatem: aliquando non addere, vt si vouisti castitatem & tamen alium inducas ad peccatum contra castitatem: vouisti enim pro te castitatem non pro alijs. Idem dico de reliquis circumstantiis ignorantia, consuetudinis, & alijs, non enim explicantur in confessione, quia non habent specialem oppositionem cum virtute.

Ad tertiam patet responsio ex dictis in posteriori conclusione.

### S. III.

An & quomodo finis extrinsecus causet bonitatem & malitiam.

Finis ad quem actus voluntatis dirigitur, alter est intrinsecus qui dicitur finis operis, alter est extrinsecus

Nunquam  
bonitas  
actus esse  
potest in-  
finita.

Persona  
peccantis  
quomodo  
addat nouam mali-  
tiam.



secus qui dicitur finis operantis : v. gr. furatur aliquis ad occidendum, finis intrinsecus illius operis est rapere alienum, finis extrinsecus est homicidium. Non est dubium quin finis intrinsecus det actui malitiam primariam, est enim eius obiectum : de solo fine operantis dubium esse potest an det bonitatem aut malitiam operi externo, quia respectu actus interni semper est obiectum. Difficultas enim est quomodo intentio & electio tribuant sibi mutuò bonitatem & malitiam.

Ratio dubitandi esse potest primò, quia intentio finis boni dat bonitatem electioni medij boni, vel etiam indifferentis, ergo suam electionem potest tribuere electioni medij mali.

Secundò intentio mali finis reddit malam electionem medij boni, ergo electio medij boni reddit bonam intentionem finis mali.

Tertiò, electio medij boni ob finem bonum non potest habere duplicem bonitatem si non amet bonitatem medij propter ipsam, sed non amat bonitatem medij propter ipsam, alioqui non est electio sed intentio, ergo electio medij boni, ob bonum finem non habet plures bonitates.

Necessitas bonæ intentionis.

Dico quartò, intentio finis boni sine dubio in se bona est, tribuitque bonitatem electioni medij vel boni, vel indifferentis, non tribuit autem bonitatem vllam electioni medij mali quæ nunquam est bona. Intentio verò mali finis est in se mala, & tribuit specialem malitiam electioni medij cuiuscunque; quidquid enim agis ex intentione mala est malum. Ita tanquam certum Theologi omnes docent post sanctos Patres qui meritò magnam necessitatem esse asserunt bonæ intentionis in omnibus quæ agimus, eoque referunt dictum illud Christi *Lucerna corporis tui est oculus tuus, si oculus tuus fuerit nequam totum corpus tuum tenebrosum erit, &c.* vbi patet quod intentio finis effundit bonitatem suam in electionem omnium mediorum, quæ bonitatis fuerit capax.

Dat bonitatem electioni non malæ.

Electio malæ non dat bonitatem.

Ratio enim est, quia tunc electio mediorum est actus bonus quando habet obiectum bonum à quo specificatur, sed electio mediorum quæ non sunt mala si fiat ex intentione boni finis habet obiectum bonum à quo specificatur, bonitas enim finis est obiectum vltimò specificans electionem mediorum, ergo electio medij non mali facta ex fine bono semper est bona. Electio mediorum quæ sunt mala, nunquam est bona, etiamsi fiat ex intentione boni finis, alioqui esset electio illa simul bona & mala, esset enim mala ex medio malo, quod prosequitur, & bona ex fine bono, in quem tendit quod negatum est ab Apostolo, negante quòd *facienda sint mala, ut eueniant bona*: vnde inter etiam Augustinus quòd *mentiri semper est malum, etiamsi fiat ob finem bonum*, cum autem dixit Christus, *si oculus tuus fuerit simplex, totum corpus tuum lucidum erit*, nomine (oculi) non solam intellexit intentionem, sed intentionem simul cum electione. Fateor tamen quod intentio bona minus malam reddit electionem medij mali, quia tunc actus malus est minus malus, quando malitia est minus voluntaria, sed quando illa malitia electionis ordinatur in bonum finem, minus est voluntaria in ratione malitiæ, ergo illa electio mala, tunc est minus mala, si verò aliquis ob duos fines bonum vnum & alterum malum veller aliquid, illa intentio mali finis non esset minus mala ex coniunctione finis boni, quia illi essent duo actus prorsus disparati, quorum vnus non ordinatur ad aliam; sicut electio ad intentionem ordinatur.

Intentio mala vitiat electionem.

Eademque ratio multò magis probat, quod intentio mali finis tribuit suam malitiam electioni medij vel boni vel mali, quia finis malus est motuum formale, tum intentionis tum electionis, sed quoties mo-

Tom. I.

tuum specificans est malum, actus est malus, ergo electio medij etiam boni, est mala, si fiat ex malo fine: electio autem medij mali, ex intentione finis mali duplicem habet malitiam vt patet.

Electio quomodo intentione perficiat aut vitietur.

Dico quintò, electio medij boni facta ex intentione boni finis, addit nouam speciem bonitatem intentioni finis boni, si bonitas medij ametur etiam propter se ipsam, si autem ametur duntaxat propter bonitatem finis tunc non addit nouam bonitatem intentioni, sed tantum illam auget; quia scilicet honestas amari debet propter se ipsam. Electio autem medij boni ex fine malo, non reddit bonam intentionem finis mali, ob rationem datam nuper, quia non sunt facienda mala vt eueniant bona. Denique certum est quod electio medij mali tribuit semper malitiam intentioni finis siue boni siue mali, quia tunc intentio est mala ex circumstantia quibus auxiliis.

Solutio difficultatum.

Ad primam concedo quod intentio bona tribuit bonitatem electioni medij non mali, quia illa capax est bonitatis, non tribuit autem bonitatem electioni medij mali, quia illa cum habeat malitiam, non est capax bonitatis.

Ad secundam concedo etiam quod intentio mali finis reddit malam electionem medij boni, quia est eius obiectum specificans, sed nego quod electio medij boni, reddat bonam intentionem finis mali, quia illa cum sit mala non est capax bonitatis.

Ad tertiam patet ex vltima conclusione quod quoties electio est pura electio, id est non amat bonitatem medij nisi propter finem, non potest dare nouam bonitatem intentioni bonæ, sed illam tantum auget vt ostensum est.

## SECTIO V.

*Quomodo & quonam ordine causetur moralitas in actu tum interno, tum externo.*

Dixi quænam sint causæ bonitatis & malitiæ, quæ sunt in actibus voluntatis, nunc superest vt dicatur modus quo ab illis causis refunditur in actum bonitas & malitia: vbi video difficultas esse tria. Primò, vtrum illæ prius & principalius sint in actu externo, quàm in actu interno, an contra. Secundò, vtrum actus internus & externus distinctas habeant malitias aut bonitates. Tertiò, vtrum actus externus superaddat actui interno nouam bonitatem aut malitiam, actum autem internum appellant Theologi actum elicitem à voluntate, actum autem imperatum appellant actum externum.

Prima dubitatio.

Ratio autem dubitandi est primò, quia in illo actu primariò & principalius est malitia vel bonitas qui primariò imperatus est, vel prohibitus; in eo autem est secundariò tantum & denominatiue qui est prohibitus tantum ratione alterius, sed actus externus homicidij primariò est prohibitus, voluntas autem occidendi non est prohibita, nisi quia homicidium ipsum malum est, ergo in actu externo est primariò bonitas & malitia. Deinde moralitas actus interni causatur ab obiecto seu ab actu externo, ergo illa prius est in actu externo quàm in actu interno. Denique si malitia est formaliter in actu interno sequitur quod homicidium & voluntas occidendi sunt duo peccata, nam ipsum homicidium est peccatum, & voluntas occidendi per te peccatum est formaliter, ergo illa sunt duo peccata formaliter.

Secunda

Secundò, delectatio morosa prout est in appetitu sensitiuo est peccatum commissionis, consensus autem voluntatis interpretatiuus solum & negatiuus, est peccatum omissionis. Vnde argumentor: peccatum commissionis, & peccatum omissionis sunt duo peccata, hic actus externus est peccatum commissionis, & consensus voluntatis est peccatum omissionis, ergo actus

Ccc



Tertia.

actus externus, & actus internus sunt duo peccata. Tertiò, velle occidere simul & actu occidere, maius est peccatum, quàm tantum velle occidere, similiter ieiunare simul & velle ieiunare maius habet meritum quàm velle tantum ieiunare: alioqui non essent consulenda bona opera. Denique sequeretur quod ipsum homicidium non esset peccatum, sed effectus tantum aliquis peccati, imò etiam in confessione non esset magis necessarium explicare actum externum, quàm effectum illum qui sequutus est peccatum.

Moralitas  
primariò  
est in actu  
interno.

Dico primò, bonitas & malitia formalis primariò & intrinsecè est in actu interiori: denominatiue autè & secundariò est in actu externo, quicumque ille sit. Ita docent cum S. Thoma Suarez *disp. 10 sect. 1.* Almainus *tract. 3. c. 18.* contra Vasquem & Valentiam qui putant moralitatem quæ petitur ab obiecto esse prius in actu externo, moralitatem autem petitam a circumstantiis esse prius in actu externo.

Ratiò autem est primò à posteriori, quia mutato actu interno, actus externus idem omninò manens potest fieri de bono non bonus, & de malo non malus, vt probabam, nam eadem Eleemosina data cum interno actu misericordiæ, actus est misericordiæ, & data sine illo affectu non est actus virtutis, ergo primariò & intrinsecè bonitas misericordiæ, est in actu interno voluntatis. Similiter bonitas & malitia actus externi augetur vel minuitur per solam mutationem interni actus voluntatis, si enim ex maximo affectu des pauperi nummum, maximam habebit bonitatem hæc Eleemosina, & si thesaurum des ex minimo affectu, exiguum habebit, vt concluditur ex Marci 12. de paupere vidua, quæ obrulit minuta duo.

Secundò, à priori ratio est, quia in eo actu primariò est bonitas & malitia, qui primariò voluntarius est & liber, moralitas enim tota fundatur in libertate, sed actus internus est primariò liber, actus autem externus non est liber nisi denominatiue ab actu interno, ergo bonitas & malitia primariò est in actu interno. Deinde, vt actus sit bonus oportet vt bonitatem ipsam appetat propter se, solus actus internus primariò & intrinsecè hoc facit, ergo solus actus internus primariò & intrinsecè bonus est aut malus. Denique si aliquis det Eleemosinam ex motibus multarum virtutum, illa Eleemosina plures habet bonitates, ergo nullibi residet illa bonitas primariò, quàm in actu interno.

Vna est  
moralitas  
vtriusque  
actus.

Dico secundò, actus internus & externus non habent duas bonitates vel malitias distinctas, sed vterque actus habet eandem omninò bonitatem aut malitiam. Sequitur ex doctrina præcedentis assertionis.

Ratio enim est, quia si tota moralitas primariò & intrinsecè residet in actu interno voluntatis, in actu autem externo est solum denominatiue, sequitur omninò quod actus illi non possunt habere plures moralitates distinctas.

Actus ex-  
ternus

Dico tertiò, actus externus qualiscunque sit nunquam per se ac intensiue addit actui interno bonita-

tem vllam aut malitiam, per accidens autem & extensiue, aliquando auget bonitatem & malitiam actus interni. Sequitur etiam ex prima conclusione, videturque communis inter Theologos.

Quomodo  
auget  
malitiam.

Ratio est, quia actus externus nullam habet in se moralitatem aut libertatem, ergo non potest augere per se illam bonitatem: Imò si quis existimans se dare posse Eleemosinam, vellet absolute illam dare, deinde tamen impediretur dare quia Deus non concurreret ad actum, ille sine dubio nò minus mereretur quàm si actu daret Eleemosinam. Sed per accidens tamen potest actus externus augere bonitatem vel malitiam actus interni. Primò enim extensiue maius peccatum est actus externus simul cum interno, quàm solus internus. Secundò actus externus est occasio vt sæpè multiplicentur actus interiores, & vt diutius in illis perseueretur, magis enim accendit affectum.

Ad primam Resp. eo argumento probari tantum quòd moralitas radicalis, & fundamentalis prius est in actu externo, quàm in actu interno, sed non probari quod prius sit moralitas formalis, actus enim externus homicidij est primariò prohibitus, ideò prius in eo est moralitas radicalis de qua sola procedere videntur argumenta omnia Vasquis, nam ex eo quod actus externus caufer moralitatem actus interni, sequitur tantum quod prius in eo sit moralitas fundamentalis: patet autem ex secunda conclusione quod actus internus & externus non sunt duo peccata, sed vnum tantum, cum externum homicidium non sit malum nisi denominatiue ab actu interno.

Solutio  
prima da-  
bitationis.

Ad secundam Resp. delectationem morosam esse malam fundamentaliter secluso actu interno, sed malitiam tamen totam formalem esse in consensu voluntatis, quomodo autem illa nihilominus sint peccata commissionis dicitur cum agam de peccatis.

Solutio  
secunda.

Ad tertiam Resp. quod occidere simul & velle occidere per se intensiue non sunt maius peccatū, quàm tantum velle occidere, quamuis per accidens & extensiue sint maius peccatum. Velle ieiunare & actu ieiunare non habent per se ac intensiue maius meritum essentialia quàm velle ieiunare tantum, quamuis mereri aliquando possint maius præmium accidentale, nam v.g. aureola Martyrij non obtinetur per solam voluntatem Martyrij, similiter actus internus & externus simul magis sunt satisfactorij quàm solus actus internus, quia satisfactio respicit præsertim pœnalitatem, nego autem quod actus externus sit solum effectus peccati, quia facit vnum cum actu interno, & cum eo vnum est peccatum, debetque in confessione semper explicari, quia totum peccatum explicari debet. Et hætenus de prima consideratione actuum humanorum prout generatim morales sunt: nam quæ addit præterea S. Thomas *2. 2. q. 49.* de habitibus tum in genere, tum in specie de habitibus virtutum & adiunctis donis, beatitudinibus, & fructibus quæ sunt principia effectiua actuum moralium, explicantur alibi.

Solutio  
tertia.