



UNIVERSITÄTS-
BIBLIOTHEK
PADERBORN

**R. P. Fr. Ioannis Poncii, Corcagia-Hiberni, Ordinis Ff.
Minorvm, Sacræ Theologiæ Lectoris Ivbilati, Olim in
Collegio Romano S. Isidori Primarij Professoris;
Philosophiæ Ad Mentem Scoti Cvrsvs Integer**

Poncius, Joannes

Lugduni, 1659

Tractatvs De scientia Morali.

[urn:nbn:de:hbz:466:1-95688](https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:hbz:466:1-95688)

TRACTATVS
DE SCIENTIA MORALI
SEV ETHICA.

SCIENTIAM moralem, seu doctrinam illam de actionibus moralibus, hoc est bonis & malis, quam Græco vocabulo Ethicam appellant, nemo est, qui non facile fateatur, maximæ esse utilitatis, iucunditatis ac dignitatis; quid enim homini, ad felicitatem consequendam nato, vtilius exco- gitari possit, quam in quo potissimum consistit, & quibus modis vel perdi possit, vel acquiri, cognoscere? quod si vlla prorsus scientia delectationem habeat annexam; vel huius sane maxima esse debet, quæ in rerum tam necessariarum contemplatione versatur; cumque felicitas sit hominis suprema dignitas ac vltimus finis ambigi nequit quin eo dignissimum sit eam sibi disciplinam comparare, sine qua nec ipsam esse suam dignitatem cognosceret, nec qua ratione adipiscenda sit. Quamvis autem, vt de aliarum scientiarum omnium, ita de ipsius obiecto non possent variæ inter se dissentien- tium sententiæ deesse, & quælibet non improbables pro se rationes adducere posset; tamen omiſſa illa magis curiosâ, quàm vtili disputatione, ego ipsam felicitatem naturalem, prout saltem à me tradetur, & optime, ni fallor, à quocumque tradi posset, ipsi pro adæ- quato obiecto statuendum arbitror, vt pote quæ de ea sine dubio agit, & de nullo alio, quod ad ipsam reduci non possit, aut quod potius pro tali assignari deberet. Quia vero si omnia, quæ ad hanc scientiam per se spe- ctant, proponenda essent, nimis longus esset tractatus, complecteretur enim maximam partem earum difficul- tatum, quæ in prima secundæ & secundæ secundæ par- tis Theologiæ, vt à Diuo Thoma tradita est, examinan- tur; & quia etiam in ipsa Theologia ab omnibus ex- plicari solent, principales tantum & generales examinabo quæstiones.

DISPUTATIO I.
DE FELICITATE HOMINIS.

¶ Vm, vt iam dixi, Felicitas secundum me huius scientiæ obiectum adæquatum sit, merito ab eius consideratione aspicio hunc Tractatum, & quia ipsa felicitas summum bonum hominis est, & vltimus finis, prius de natura boni & finis aliqua præmittenda videbantur.

QVÆSTIO PRIMA.

Quid sit bonum?

Omissis variis acceptionibus boni, secundum quas variè etiam describi posset, de eo vt ad hunc Tra- ctatum particulariter spectat agendum.

CONCLUSIO.

3. Bene describitur bonum esse id, quod habet in se per- fectiorem, ratione cuius inuitare possit potentiam appe- titum ad ipsum appetendum appetitum elicitum. Hac est in re ipsa communis, ac conformis definitioni à veteri- bus tradita, quam approbat Philosophus primo Ethicorum ad Nicomachum: Bonum est quod omnia appetunt. sed ni fallor clatior & minoribus exposita difficul- tatibus. Probatum quia ex communi acceptione omne tale dicitur bonum, & nihil dicitur bonum præsertim spectans ad scientiam moralem, quod non sit tale; nec alia ratione melius explicari potest.

Obicies primo, Illa descriptio conuenit malis: ergo non est bona. Probatum antecedens, quia mala, vt mors, & peccatum, habent aliquid, ratione cuius inuitant ad appetitionem sui; alias nemo illa appeteret contra quo- tidianam experientiam.

Respondeo, distinguendo antecedens, quatenus mala sunt præcise, nego; Quatenus habent etiam aliquam rationem boni, concedo antecedens, & nego conse- quentiam, Respondeo etiam ad probationem antece- dentis eam distinguendo, quatenus mala, nego; quate- nus bona, concedo.

Itaque quando aliquis appetit mortem, considerat in ea rationem boni vtilis, quatenus deseruit ad libe- randum ipsum à malis aliquibus, quibus affligitur, vel ad vindicandum se de aliis, quibus mors illa displicere posset; aut rationem boni iucundi, aut honesti; & simi- liter peccantes considerant in peccato rationem boni delectabilis, aut vtilis, & ab illa ratione inuitantur ad ipsum appetendum.

4. Difficilius est altera obiectio, nempe quod ipsa vo- luntas, vt pote potentia libera, possit aliquid velle, in quo vel consideraret solam rationem mali; vel nec ma- li nec boni rationem vllam animaduerneret; quod si ita esset, corrumpere videretur proposita definitio, ac ipsa etiam veterum ac Aristotelis, quomodocumque soleat explicari. Quia vero maior huius discursus est in con- trouersia inferius per se examinanda, abstrahendo iam ab eius decisione.

Respondeo iam, si sit falsa, obiectionem eo ipso desi- cere; si vero sit vera, negando minorem, quia quamvis voluntas istiusmodi obiecta ex sua libertate appeteret, tamen illis sic consideratis non competeret definitio præmissa, nec consequenter censenda essent bona; aut corrumpere præmissa nostra definitio, quia non haberent in se perfectionem, ratione cuius appeterentur, nec in- uitarerent, aut mouerent voluntatem ex perfectione sua ad eorum appetitionem; sed tota ratio volendi esset ip- samet libertas voluntatis.

QVÆSTIO II.

An voluntas possit aliquid, quod non sit bonum, appetere, vel fugere à bono quia bonum.

Quia in præmissa responsione abstraxi à difficulta- te maioris; antequam progrediar ulterius, eam hic examinabo.

Nominales cum Occano in tertia distinctione deci- ma tertia, dubio tertio, Gabriele secundo distinctione sexta, quæstione prima, Angelto in moralibus capite se- cundo, tuerentur partem affirmatiuam; communior vero aliorum Authorum sententia amplectitur negatiuam.

CONCLUSIO. I.

5. Voluntas potest pro sua libertate à bono, considerato tantum vt bono, sine consideratione vllius generis, malitia, fugere, vel ipsum repudiare per positiuam nolitionem, & velle malum, qua malum, seu consideratum tantum, vt ma- lum, supposito quod omniſſio pura libera non sit possibilis. Hac est iuxta Nominales, quibus fauere videtur Scotus sal- tem probabiliter, in primo distinctione secunda quæst. 4. & in 2. dist. 43. quæst. vbi videtur esse dubius de hac re.

Probatum prima pars, quia aliàs volitio boni sic propo- si fieri esset necessaria, & non libera, nec laudabilis aut me- ritoria; sed absque necessitate non est asserendum quod voluntas, quæ est essentialiter potentia libera, habeat actum aliquem elicitum necessarium: nulla autè est ne- cessitas

Quomodo
mala ap-
petuntur.

Obiectum
huius
Tracta-
tus.

Quid est
bonum.

Supposita
impossibi-
litate omiſ-
ſionis pu-
ra volun-
tas potest
nolle bo-
num &
velle malum

Cc 4

cessitas asserendi quod circa bonum quodcumque, sub ratione tantum boni propositum, voluntas habeat actum necessarium. Confirmatur quia quoties non inuenitur aliqua ratio cogens ad oppositum, melius est & magis spectans ad dignitatem voluntatis, quod actus ipsius sint laudabiles ac meritorij, quam è contra; sed nulla est ratio cogens ad asserendum quod actus ipsius circa quodcumque bonum, propositum sub ratione boni, non sit laudabilis ac meritorius: ergo non debet asseri.

6. *Probaturs secundo*, quia si circa bonum, verbi gratia, ut vnum, propositum sub illa tantum ratione boni, voluntas necessario ageret, ut sequeretur in opposita sententia, hoc maxime esset verum, quia ab illa ratione boni determinaretur, vel physice, vel moraliter: sed hoc dici nequit: ergo non necessario ageret circa ipsum. *Probaturs maior primo*, quia nulla est ratio, ob quam id dicatur, ut constabit ex solutione obiectionum. *Probaturs secundo*, quia non magis deberet determinari sic à tali bono; quam, propositis duobus bonis inæqualibus, à maiori: sed secundum communioem Auerfiorum sententiam non determinatur à tali bono. *Probaturs maior*, quia excessus maioris boni supra minus habet tantam vim determinandi, quantam habet bonum ut vnum, ut sic solummodo propositum, & quia non est maior ratio de vno quam de altero. *Dixi autem*, si non datur omisso pura, quia si hæc daretur, non sequeretur hæc inconuenientia; neque enim voluntas necessitaretur ad volendum bonum, nec ab eo ad hoc determinaretur, aut physice, aut moraliter, & eum prosequendo laudabiliter ageret, si bonum esset honestum, ac mereretur. Ex his ipsis principiis sequitur secunda pars, de qua atque de prima est eadem prorsus ratio.

Non quæcumque fuga obiecti est odium ipsius.

Aduerto tamen fugam positivam seu nolitionem obiecti sine vlla consideratione mali, non esse odium eius, proprie loquendo, quia odium ex communi acceptione importat recessum ab obiecto ob quandam displicentiam ipsius, hæc autem fuga, ut patet, non est talis; & similiter volitio obiecti sine vlla consideratione boni, non esset amor, quia hic intelligitur esse actum circa obiectum ob perfectionem aliquam eius.

Obiicies primo, fundamentum quo ego usus sum disputatione de voluntate, quando non vult positivè aliquid, vel illud non vult propter se, vel propter aliud: sed neutrum dici potest, nisi consideretur in ipso malicia: ergo non potest positivè nolle, nisi propter maliciam. *Probaturs minor*, quia eatenus propter aliud, quatenus consideraret in illo rationem aliquam impediens illud aliud, & hæc esset malicia; & eatenus propter se, quatenus consideraret in ipso rationem aliquam, ob quam noller ipsum propter se, & hæc etiam ratio est malitia, quia opponitur appetibilitati propter se.

Respondeo distinguendo maiorem pro prima parte; propter se, quatenus hoc significat quod non propter aliud, concedo maiorem; propter se, quatenus hoc significat, quod sit aliqua ratio in ipso movens ad nolitionem; nego maiorem, sed potius ratio, ob quam non vult ipsum voluntas, est quia non est aliqua ratio determinans ipsam ad ipsum volendum. Nego autem minorem in sensu, in quo concessa est maior, & ad probationem, nego secundam partem, sed potius eatenus noller, quia ut iam dixi, non est ratio in ipso determinativa voluntatis aut moraliter aut physice ad ipsum volendum.

Obiicies contra secundam partem auctoritatem Dionysij c. 4. de divinis nominibus, nemo ad malum intendens operatur, sed hoc esset falsum, si vera esset secunda pars: ergo.

Respondeo negando minorem, quia de facto datur omisso libera & ea supposita de facto nemo prosequitur malum, sicut nec fugit positivè & directe bonum. Si autem non daretur omisso pura, Dionysius non proponeret præmissam suam doctrinam, ut colligitur ex fundamento conclusionis.

CONCLUSIO II.

8. *Satis probabile videtur quod voluntas possit velle & nolle quod non consideratur neque ut bonum, neque ut malum.* Hæc est etiam iuxta Nominales contra communioem sententiam.

Probaturs tum à priori, quia non videtur vlla repugnantia in hoc quod voluntas habeat huiusmodi libertatem; tum à posteriori experientia, quia constat voluntatem sæpe imperare motum manus ac pedis, ac ipsum nolle, quando non advertimus illum proponi ut bonum, nec ut malum; nec possumus assignare rationem vllam ex parte obiecti, ob quam aut illum imperamus, aut ab eo desistamus: *Si dicatur* autem, ut ego dixi, disputatione de voluntate esse propositam tum rationem aliquam boni, licet non advertatur, nec assignari possit. *Contra* quia si non advertatur, nec possit assignari, gratis omnino dicitur quod sit.

Obiicies ex Conimbricensibus hic. q. 2. a. 2. bonum esse obiectum appetitus: ergo nequit appetere nisi bonum.

Respondeo si loquantur de obiecto adæquato, negando antecedens, in quo manifeste petitur principium; si vero de inadæquato, nego consequentiam: concessio antecedente.

9. *Obiicies secundo*, ex iisdem: quod maius obiectum est, bonum, eò magis allicit ad sui amorem: ergo bonum est quod allicit. *Respondeo* concedendo totum; sed inde nihil habetur ad propositum, quamvis enim dicamus voluntatem posse velle, quod non proponitur ut bonum; non dicimus tale quid allicere voluntatem, sed eam ex sua libertate illud velle absque aliqua motione ipsius.

Obiicies tertio fundamentum meum loco citato, vel vellet illud propter se tanquam finem, vel propter aliud, tanquam medium: neutrum dici potest, non propter aliud tanquam medium, quia sic deberet considerare in ipso conducentiam ad alia & hæc esset aliqua bonitas: non propter se tanquam finem: quia sic deberet considerari in ipso ratio, ob quam moveret intentionaliter voluntatem, quæ ratio esset bonitas aliqua.

Respondendo distinguendo primam partem maioris propter se, id est non propter aliud, concedo maiorem; propter se, id est propter aliquam rationem ipsius, quæ ex citaret aut moveret voluntatem, nego: sed potior ratio, cur prosequitur, est, quia ex libertate sua id vult, nec proponitur in ipso ratio aliqua auertens voluntatem à prosecutione ipsius.

10. *Dices* non esse rationem auertentem voluntatem in obiecto illo esse bonitatem quandam.

Respondeo hoc distinguendo: esse bonitatem quandam positivam, nego: negativam, concedo; sed illa non facit ad propositum.

Obiicies quarto, aliud meum fundamentum ibidem sicut appetitus innatus est pondus in bonum: ita dicendum de appetitu elicito: ergo nequit versari nisi circa bonum.

Respondeo negando antecedens quia per appetitum innatum intelligitur talis propensio: per appetitum elicito vero, intelligimus volitionem quamcumque, quæ possit haberi, quodcumque demum sit eius obiectum: quod autem appetitus elicito dicatur ferri in bonum sicut innatus, hoc dependet ab illa sententia, quæ dicit volitionem omnem ferri in bonum, quod negatur in conclusione: unde in hac obiectione, te bene considerata, videri possit peti principium.

CONCLUSIO. III.

11. *Supposita omissione pura voluntas nequit prosequi si datur malum ut sic tantum consideratum, nec fugere positivè bonum.* Hæc est conformis doctore in 3. dist. 33. num. 3. & in 4. dist. 49. q. 10. n. 8. & est communissima contra Nominales.

Probaturs auctoritate Dionysij præmissa: nemo ad malum intendens operatur, quæ ad minus hanc conclusionem probat. Difficilius est eam probare ratione. Quæ mihi autem unica, in qua non petitur principium, occurrat.

Voluntas potest velle quod non consideratur, & nolle quod non appetit malum.

omissio pura voluntas nequit prosequi si datur malum ut sic tantum consideratum, nec fugere positivè bonum.

rit, est; quandoquidem in bono quocumque, quatenus tale est, sit vis quædam inclinativa voluntatis ad ipsum; & in malo vis auersiva, esse omnino verisimile & conforme experientia; quod nunquam voluntas fugiat bonum, quia tales præcise; nec prosequatur malum; unde ad hoc videtur quodammodo determinari; præsertim cum in hoc nulla sit inconuenientia. Quia vero non determinatur ad bonum ita, quin possit ipsum omittere, existimo quod determinatio illa voluntatis ad non prosequendum malum, & non fugiendum positue bonum sit determinatio moralis solummodo, cum qua stat quod physice possit prosequi malum, & fugere bonum, quia in huiusmodi potentia Physica non est vlla repugnantia aut inconuenientia, unde conclusionem intelligo de potentia morali non de physica & sic intellecta forte non est contra Nominales, sed videtur esse contra communem sententiam. Hic est ergo sensus meus de hac re, non obstantibus iis, quæ proposui disputatione decima tertia citata quæstione prima, quæ tamen non placuit mutare, quia, ni fallor, vix potest melius probari communior sententia, quam credo plures amplexuros, quam hanc minus communem.

QVÆSTIO III.

De diuisione Boni ut sit, in Honestum, Iucundum, Vtile.

12. **O**missis varijs diuisionibus, quibus bonum ut sit diuidi posset, ut in bona diuina & humana; externa & interna; animi, corporis, & fortunæ; spiritualia, corporalia; æterna, temporaria, & similia, quorum membrorum diuidentium capere significationem non est difficile, vnicam hanc ab Aristotele secundo Ethicorum capite tertio, Ambrosio de Officiis capite nono, Cicerone quinto Tusculan. traditam, quæ per se ad scientiam moralem magis spectat, examinare placuit.

CONCLUSIO I.

Hæc diuisio est bona. Ita omnes, & patet quia est per satis pauca membra adæquata diuiso, ac inter se saltem formaliter opposita, potestque reduci facile ad binum membrum diuisionem, ut si diuideretur primo bonum in illud, quod est propter se appetibile & propter aliud; & deinde illud, quod propter se esset appetibile, diuideretur in honestum & iucundum: ergo diuisio est bona, quia nihil aliud deest huic diuisioni ex omnibus quæ ad bonam requiruntur. Quod autem diuisio sit adæquata patet, quia reuera dantur illa tria genera bonorum, & nullum aliud bonum in sensu, quo supra explicauimus bonum, & quo consequenter hic diuiditur, assignari potest, quod non sit aliquod ex illis. Quod etiam illa tria genera sint opposita, patet, quia bonum vtile, hoc est conducent ad aliud bonum acquirendum distinguitur ab honesto & delectabili, posset enim esse inhonestum ac indelectabile, ut si quis vellet pati mortem ut vendicaret se de Parentibus, de quibus sic se vindicare non deberet. Deinde bonum delectabile distinguitur ab honesto, nam potest actio delectabilis esse inhonesta ut comestio illicita.

Dixi autem: saltem formaliter, quia non est necesse ut realiter semper distinguantur hæ rationes boni, nam vnum & idem potest esse honestum, vtile & delectabile secundum diuersas considerationes: moderata enim comestio cibi grati potest esse vtilis, ut conducit ad sanitatem tuendam vel recuperandam; delectabilis sensui ob cibi suauitatem, & honesta quando præscriberetur à Deo vel superiore, & credo sane nullum esse bonum quod non habeat diuersas rationes, ob quas omnium horum bonorum sortitur naturam.

13. *Ut vero melius hæc diuisio intelligatur explicanda sunt membra diuidentia, & quidem bonum vtile & delectabile facile intelliguntur, nam vtile est, ut ante dixi, quod est conducent ad consecutionem alterius boni, ut sunt omnia media respectu finis. Delectabile est quod delectationem causat, Sed difficultas*

est in bono honesto declarando quod sane longe difficilius est, quam videri posset; sed quia in commentarijs meis ad distinctionem 40. secundi de hac re fuisse egi, reiectis quam plurimis dicendi modis, hic breuiter quid dicendum sit aperiam. Itaque bonum honestum est illud, quod habet in se talem naturam, ut eius prosecutio deceat naturam rationalem, seu sit ea dignum ipsum prosequi. Quæ descriptio inde probatur quod certum sit dari huiusmodi bona, talia enim sunt colere Deum, amare parentes, subleuare miseras pauperum, & obiecta denique omnium virtutum; & quod per hanc rationem secernatur à bono vtili & delectabili, quia non est vlla dignitas in prosecutione boni vtilis, nisi quatenus est dignitas in prosecutione finis, ad cuius consecutionem conducit; nec est dignitas vlla in prosecutione boni delectabilis, quia tale præcise; cum enim ad talia bona sit maxima propensio in natura, non æstimatur esse dignitas aliqua particularis in natura quod ipsum prosequatur, ut colligi potest à posteriori ex eo, quod non laudemus nec dignos præmio aliquo putemus qui delectabilia, quia talia præcise consecantur.

Quod si non daretur actus indifferens ex natura rei, independentem ab opinione probabili, facile declararetur bonum honestum, dicendo quod sit bonum propter se simpliciter appetibile, consideratis omnibus circumstantiis; nam hæc descriptio non conuenit bono delectabili, quia tale præcise: posset enim bonum delectabile esse prohibitum, & tunc non esset simpliciter appetibile.

Dixi autem si non daretur actus indifferens, quia eo dato videri posset hæc descriptio non esse bona, nam conueniret obiecto actus indifferentis, & tamen non esset bonum bonitate honesta, quia alijs actus non esset indifferens.

Dices si daretur actus indifferens, non valeret prior descriptio, quia obiectum actus indifferentis debet esse bonum delectabile, nulla affectum circumstantia mala sed prosecutio talis videtur dignum natura rationalis; ergo esset honestam & sic actus non esset indifferens.

Respondetur negando minorem, quia, ut dictum est, in prosecutione boni delectabilis præcise non apparet aliqua dignitas aut excellentia.

14. *Possit etiam alio modo describi bonum honestum esse illud, quod propter suam perfectionem dignum est prosecutione, etiam si non esset nec vtile nec delectabile.* Quæ etiam descriptio simili discursu probari potest; quia dantur huiusmodi bona; talia enim sunt quæ supra specificaui, & per hoc, ut manifestum est, distinguuntur à bonis vtilibus & delectabilibus. Omisi data opera impugnare discursum, quo probat D. Thom. 1. p. q. 5. a. 6. & ex ipso Conimbricenses hic sufficientiam diuisionis boni in hæc tria membra, tum quia parum refert quid quis in particulari sentiat, modo declaratur ipsa rei veritas; tum quia nemo est qui non facile videat quod nullam habeat apparentiam.

QVÆSTIO IV.

An finis coincidat cum bono & an homo habeat alium finem vltimum.

Loquor de fine & bono appetitus rationalis mouente ex sua perfectione ipsum appetitum: nam illa præcipue faciunt ad propositum, & ex ijs, quæ de his dicuntur, facile est de reliquis differere.

CONCLUSIO.

15. *Bonum vtile, quia tale, non conuenit cum fine, bene rationem bonum delectabile & honestum.* Hæc bene intellecta nequit esse in controuersia.

Probatur prima pars quia finis est propter se appetibilis, sed bonum vtile, quia tale, non est sic appetibile: ergo non conuenit, quia tale est, cum fine.

Bene diuiditur bonum in honestum, iucundum & vtile.

Bonum vtile non conuenit cum fine bene rationem delectabile & honestum.

Proba

Probaturs secunda pars quia bonum vtrumque est propter se appetibile: ergo coincidit cum fine quantum ad hoc, qui est sensus conclusionis, quod nihil sit finis quod non sit bonum, aut honestum, aut delectabile, & ut sic etiam propositum, quando proponitur finis; & quod nullum sit delectabile bonum aut honestum, quod ut sic non possit mouere, tanquam finis appetitum.

CONCLUSIO II.

16. *Homo habet aliquem finem ultimum, & consequenter aliquod bonum in qualibet actione sua libera; si tamen nihil possit velle nisi bonum.* Hæc est communis cum Scoto 1. dist. 2. quaestione prima, & D. Thoma 1. 2. quaest. 1.

Probaturs autem quia in finibus intentis ab homine, non potest dari processus in infinitum; quia alias deberet cognoscere simul infinita; & quia experientia constat quod semper sistamus in aliquo: ergo debet dari aliquis finis, qui ulterius ad alium non ordinatur; ille autem est ultimus. Dixi in conclusione: *Si tamen nihil possit velle nisi bonum*, quia si posset velle aliquid, quod non esset bonum, quamuis propter rationem conclusionis adhuc deberet habere aliquem finem ultimum semper, non tamen aliquod bonum.

CONCLUSIO III.

17. *Non solius est hominis aut creatura rationalis agere propter finem ex intentione etiam finis; sed etiam bruta sic agunt.* Hæc est contra communio rem sententiam & supponit quod homo & creatura quæcumque rationalis sic agat, id quod de homine certum est experientia; & de cæteris creaturis rationalibus, ut de Angelis constat vel à pari, vel à fortiori; unde tota difficultas est, an Bruta sic agant.

Probaturs, ergo quoad hoc; quia experientia constat, quod appareat externe ea sic agere; nam feles dum se erigunt in pedes, & extrahunt vestes comedentium & alia similia faciunt, quibus inuitentur homines ad proiciendum ipsis buccellam aliquam, omnino videntur id facere in ordine ad illum finem, quem & cognoscunt cognitione sensitiva, & appetunt appetitu sensitivo; & certe simia, dum ad extrahendum cibum in ignem proiectum, felis inuiti vtuntur pedibus, ne proprias manus comburant, videntur eo tanquam aptiori sibi modo vti. Denique, ut plurima alia exempla omittam, formicæ, dum in æstate pro hieme prouident, & aues, dum nidificant opportuno loco & modo, huiusmodi intentionem satis manifestè præ se ferunt. Dicere autem quod hoc fiat tantum materialiter, & non ex intentione formali finis aut medij, omnino gratis dicitur; & quamuis aliqui conentur ostendere quomodo hæc fiant absque intentione formali finis aut medij; tamen nec plene inquam satisfaciunt; & cum ex aliis principiis non constet, quod non fiant ex tali intentione, frustra laborant, negando eam perfectionem animantibus.

18. *Obiicies:* Agere propter finem ex intentione formali ipsius, est dirigere se ad illum: sed hoc est proprium istius naturæ, quæ delectu & arbitratu suo agit, quod proprium est naturæ tantum intellectualis; ergo sola talis agit sic propter finem.

Respondeo, distinguendo minorem: si per arbitratum intelligatur liberum arbitrium, negando minorem; si aliquid aliud, concedo minorem pro illa parte, & nego ipsam pro altera, simul cum consequentia, quia sufficit ut dicatur delectu suo agere ac arbitratu, modo per hoc non intelligatur liberum arbitrium, quod appetat finem & cognoscat illum posse acquiri tali modo ac propterea appetat talem modum.

Obiicies secundo, Ut appetere finem ac ordinare media ad ipsum (ut supponitur in probatione conclusionis quod faciunt) deberent cognoscere finem & media formaliter: sed non possunt illa sic cognoscere: ergo

non appetunt finem, nec ordinant media ad ipsum & consequenter conclusio est falsa. Probaturs minor: quia finis formaliter dicit ordinem ad media, & hæc ad illud, qui ordo est relatio vel respectus: sed nulla potentia præter intellectiuam potest cognoscere relationem aut respectum: ergo Bruta non possunt cognoscere finem aut media formaliter.

Respondeo, negando minorem, & ad eius probationem dico, si finis & media formaliter dicunt respectum, potentiam sensitivam cognoscere respectus. Fortassis tamen finis & medium, ut debent cognosci ab Agente propter finem, non dicunt nisi respectum secundum dici, qualis facile potest cognosci à Brutis.

CONCLUSIO IV.

19. *Homo non appetit semper in omni actu suo finem ultimum eundem, nec materialiter nec formaliter.* Hæc est iuxta Doctorem supra & suos contra Capreolum prima distinctione prima quaestione tertia, & Caietanum prima secundæ quaestione prima articulo sexto. Ut intelligatur autem, advertendum est appetere eundem finem materialiter semper, secundum aduersarios, qui hos terminos videntur excogitasse, ut melius suam sententiam defenderent, esse semper appetere eandem rem numero aut specie, in qua esset ratio aliqua, ob quam appetere deberet in omni actione libera creaturæ rationalis, ut si quis semper appeteret Deum, aut honores, aut diuitias, aut voluptatem sensibilem; & quia certum est quod hoc modo non appetat homo pro hoc statu eandem rem, cum conitet quod aliquando appetat honores, aliquando diuitias, aliquando Deum, aliquando honestatem liberalitatis, aliquando misericordiam, in ipsismet sistendo, sic, ut nec cogiter quidem de alio ulteriori bono aut fine, ad quem hæc bona, tanquam media ordinaret, propterea concedunt, & bene, non semper nos appetere in omnibus actionibus nostris liberis eundem finem materialiter, & hæc ipsa sit probatio primæ partis conclusionis, quæ non est in controversia. Appetere vero semper eundem finem formaliter est appetere quidquid appetimus sub eadem ratione formali, hoc est sub ratione summi boni ac perfecte satiatiui, & in hoc sensu probatur conclusio quoad partem controuersam; quia quando aliquis infirmus considerat sanitatem, quamuis cognosceret quod non satiaret ipsum perfectè, sed imperfectè quoad ablationem infirmitatis, certe posset ipsam propter se appetere, & experientia constat quod ita appetat; & idem est de liberaliter erogante sua bona, & misericorditer subleuante miseriam indigentis, & appetente gustum hic & nunc ex cibo & potu; & proflus contra manifestam experientiam est, quod quoties quis operatur libere, occurrat ipsi consideratio boni summi & perfecte satiatiui; & quando occurrit etiam, manifestum est quod ipsum non appetit appetitu efficaci ex quo moueatur ad applicationem mediorum proportionatorum ad eius consecutionem: nam peccantes, qui considerant Deum esse ultimum finem, dum peccant, non sic appetunt ipsum, cum tum exerceant operationes impediētes eius consecutionem.

20. *Obiicies primò* quidquid appetit homo, vel appetit ipsum sub ratione boni perfecti aut imperfecti, si sub ratione perfecti, habetur intentum, quia hoc est appetere ipsum sub ratione summi boni, & perfecte satiatiui; si sub ratione imperfecti, ergo appetitur in ordine ad perfectum, quia imperfectum est inchoatio perfecti, & inchoatio semper ordinatur ad perfectionem ipsius, & sic etiam habetur intentum.

Respondeo, negando quod quando appetitur bonum imperfectum, ordinetur ab appetente ad perfectum, & quamuis ex se esset inchoatio perfecti & consequenter ex se ordinaretur ad ipsum, tamen non est necesse quod voluntas ordinet ipsum ad illud perfectius, nec etiam est necesse ut consideretur ab intellectu ut

Homo ad appetit semper in actione sua eundem finem.

Quid appetere eundem finem semper materia litera.

Quid formaliter.

quid sic ordinabile, & certe in peccantibus manifestum est quod considerent operationem peccaminosam non esse ordinabilem ad Deum, quem sciunt aut credunt esse suum summum bonum & omnium aliorum perfectissimum.

Obijcies secundo, causæ secundæ non possunt aliquid efficere absque concursu & motione causæ primæ: ergo nec fines particulares, subordinati ex se causæ finali ultimæ seu bono perfectissimo, possunt mouere absque motione finis ultimi.

21. *Respondeo*, negando consequentiam, quia sunt principia, ex quibus colligitur dependentia à motione seu concursu causæ primæ, & non sunt principia suadentia oppositum; secus autem est de motione finis ultimi, respectu motionum finium particularium. Et si proportio esset talis utrobique quantum ad hoc, sequeretur quod non possit quis moueri per fines particulares, absque motione finis ultimi non solum formaliter sed materialiter, & quod etiam quando operatur quis peccaminose, moueretur tum etiam finaliter à Deo ad illam operationem, quod sine dubio falsum est.

Obijcies tertio, finis ultimus est, qui perfecte saturet: ergo in omni actione quis appetit illum vel materialiter, vel formaliter. Probatur consequentia, quia nihil appetit nisi per modum satiatiui aliquo modo: sed quidquid appetitur per modum satiatiui, vel appetitur ut satiatiuum perfecte, & sic appetitur finis ultimus, de quo agimus; vel ut satiatiuum imperfecte, & sic appetitur ut participatio finis ultimi perfecte satiatiui, & consequenter appetitur tum finis ultimus satiatiuus, saltem formaliter.

Confirmatur, quidquid villo modo saturet, est participatio illius quod saturet summe: ergo quando appetitur aliquid villo modo satians, appetitur illud quod summe saturet.

22. *Respondeo*, negando consequentiam ad cuius probationem nego quod, quando aliquid appetitur ut perfecte satiatiuum, appetatur ut participatio illius, quod perfecte saturet, quia quamuis esset talis participatio, tamen ut sic non deberet necessario appeti, quia posset fieri quod non conciperetur tum aliquid perfecte satiatiuum, & quamuis etiam conciperetur, & imperfecte satians conciperetur ut pars ipsius aut participatio, non tamen sequeretur quod tum ipsummet appeteretur in sensu, in quo hic agitur de appetitu ipsius, qui est quod ipsum secundum se totum non debeat appeti. Per quod patet ad confirmationem, cuius consequentia est neganda.

Et certe quando aliquis appetit partem mundi, non propterea potest dici quod ipsum mundum appetat; & quando aliquis appetit aliquam creaturam, non eo ipso debet dici appetere Deum, cuius est participatio, in sensu villo commodo faciente ad rem.

QVÆSTIO V.

An habeat homo vnum finem perfectum ultimum?

Per finem perfectum ultimum, intelligitur finis seu bonum aliquod perfecte satiatiuum, quem si acquireret homo, deberet rationabiliter in eo sistere, ac esse contentus.

CONCLUSIO I.

23. *Non potest homo appetere duos huiusmodi fines coniunctiue, nec consequenter habet duos fines tales coniunctiue acquisibiles.* Hæc est communis cum D. Thom. 1. 2. quæst. 1. art. 5. &

Probatur prima pars, quia secundus finis ex illis esset perfecte satiatiuus, & non esset, quod implicat. Probatur sequela, quia imprimis esset perfecte satiatiuus, ut supponitur; non esset etiam, quia si posset homo simul satiari ab altero fine, ille non esset perfecte satiatiuus ipsius.

Probatur secunda pars, quia non potest habere pro

fine, nisi quod potest appetere & habere; aut enim ille finis esset à natura ipsi ordinatus, aut à Deo: sed neutrum dici potest, quia nec natura, nec Deus ordinavit pro fine alicuius illud, quod est simpliciter impossibile.

CONCLUSIO II.

24. *Possit huiusmodi duos fines appetere disiunctiue se proponerentur ipsi.* Hæc est contra Suarezium 1. 2. disp. 3. l. 3.

Probatur quia si proponeretur alicui, quod actus aliquis perfectus liberalitatis esset perfectissime satiatiuus ipsius, & etiam actus charitatis, non ita ut uterque simul posset perfecte satiari; sed ut quicumque ex ipsis seorsim satiaret ipsum perfecte, & viterius proponeretur quod medium optimum ad assequendum vel vnum vel alterum esset observatio præceptorum, posset sine dubio efficaciter appetere alterum ex illis disiunctiue, & in ordine ad alterum ex illis assequendum conari observare præcepta, cum in hoc nulla sit difficultas, & sit omnino conforme experientie, qua constat quod posset quis, & de facto aliquando appetat duos fines particulares disiunctiue, ut cum quis militat vel propter lucrum vel propter honorem ita, ut expectet non utrumque simul, sed vel vnum, vel alterum. Fateor quidem quod, quando media diuersa essent applicanda ad illos fines, ut, verbi gratia, studium continuuum ad vnum, & alia occupationes ad alterum, tum volitio disiunctiua finium non esset sufficiens ad determinandum hominem ad electionem mediorum, quia non posset viraque eligere, nec esset maior ratio, cur hæc potius eligeret ob illam intentionem, quam illa: unde aliunde determinari deberet, quod recte aduertit Suarez, sed male putauit ad fines diuersos media diuersa applicari debere & propterea persuasus est ad tenendum oppositum conclusionis, nam certum est posse quem proponere laboranti in vinea sua vel lucrum pecuniarium vel dignitatem aliquam disiunctiue pro præmio, & in eo casu eundem laborem esse medium ad utrumque illum finem disiunctiue.

CONCLUSIO III.

25. *De facto homo non habet duos fines perfecte satiatiuos disiunctiue in quorum quolibet posset homo rationabiliter sistere.*

Probatur quia non possunt assignari tales fines & confirmabitur per dicenda.

QVÆSTIO VI.

An detur & in qua consistat finis ultimus perfecte satiatiuus hominis, seu suprema felicitas ipsius.

26. **S**upposito quod non sint plures fines ultimi perfecte satiatiui hominis, nec disiunctiue, nec coniunctiue appetibiles, hic examinandum, an detur vnus talis, & in quo consistat, & quia reuera talis finis est summum bonum hominis, quod præcipue appetere debere, & quia vterius in huiusmodi summo bono consistit maxima ipsius felicitas, & illa præsertim, quæ est obiectum principale totius huius tractatus, quæque definitur à Boetio tertio de consolatione profusa secunda, Status omnium bonorum aggregatione perfectus, & à Tullio 3. Tusculanarum qq. 2. Secretis malis omnibus cumlata bonorum omnium complexio: de qua felicitate ducentas octoginta octo enumerat Varro, teste Augustino decima nona Ciuit. cap. primo dissentientium inter se Philosophorum sententias, idem prorsus est querere de fine ultimo in hoc sensu, & de summo bono ac felicitate hominis; operæ pretii autem erit prius examinare, an possit ratione naturali colligi, quod detur huiusmodi finis ultimus, aut summum bonum, ac felicitas. Ut vero tollatur quæstio de nomine

Nō habet homo duos fines ultimos coniunctiue appetibiles.

Nō habet homo duos fines perfecte satiatiuos etiam disiunctiue.

Quid festi-
citas.

mine & res ipsa melius intelligatur, aduertendum sum-
mum bonum ac felicitatem posse capi & in sensu iam
explicato à Boetio & Tullio, & in alio sensu, quo per
ipsum significatur supremum bonum, quod posset ho-
mo acquirere, siue habeat secum aliqua mala annexa,
ex quo fieret; vt non perfecte omnino satiare, siue
non.

CONCLUSIO I.

Nō habet 27. *Non habet homo vllum finem vltimum aut summum bo-
num ac felicitatē perfecte satiatuam iuxta definitionem Boetij
& Tullij pro hoc statu acquisibilem.* Patet meo iudicio
quia non potest hic acquiri securitas vlla contra mul-
ta mala, quæ facile occurrere possunt, & solent sepiissi-
me; neque enim possunt vlla ratione sic caueri infirmi-
tates & mala fortuita ex mille capitibus imminencia,
vt possit cum vlla probabilitate vllas affirmare se ab
ipsis immunem, vt manifestum est, sed hoc modo expo-
ni talibus malis est magnum malum, & securitas ab ip-
sis esset magnum bonum: ergo nequit quis pro hoc
statu acquirere summum bonum aut felicitatem, vt
describitur à Boetio aut Tullio,

CONCLUSIO II.

Non po- 28. *Non potest quis ratione naturali, seclusa fide, certo
tēst quis cognoscere quod pro vllō statu talis felicitas sit proposita ho-
seclusa fi- minibus, aut omnibus, aut vllis; supponendo tamen cognitio-
de certo minibus, aut omnibus, aut vllis; supponendo tamen cognitio-
cognosce- nem Dei & immortalitatem animæ, potest quis probabili-
re quod ter conicere quod pro statu futuro sit homo, hic recte ex
sit talis fi- virtute viuens, consecutus felicitatem iuxta illas descri-
nis pro- ptione bene intellectas.*
positus homini.

Probatur prima pars, primo quia, vt dixi dispu. de Ani-
ma. num. 32. non potest certo cognoscere quod anima
sit immortalis, ergo non potest cognoscere quod post
separationem à corpore habeat securitatem de conse-
uatione quorumvis bonorum sibi collatorum.

Probatur secundo, quia quamuis cognosceret immor-
talitatem animæ, nulla sunt principia certo concluden-
tia quod non habebit vicissitudinem aliquam in bonis
& malis aliquibus, sibi inuicem succedentibus; &
quamuis hominibus recte & iuste viuentibus, debere-
tur aliquod præmium, in altera vita conferendum, cum
non persoluatur in hac; tamen quod illud deberet esse
perpetuum, & nulla infelicitate interrumpendū,
omnino incertū est quantum ad rationem naturalem.

Probatur tertio, quia quamuis essent talia principia de
animæ felicitate, non tamen sufficerent ad id proban-
dum de homine, quia non posset propterea probari re-
surrectio corporis cum certitudine.

Probatur secunda pars, quia ex suppositione Dei &
talīs immortalitatis est sine dubio possibilis talis feli-
citas hominis; ex hoc autem, & ex inclinatione homi-
nis ad illam ac bonitatem Dei, ac propensionis ipsius ad
communicationem suorum bonorum, satis probabili-
ter potest conici quod sit talis felicitas consequenda,
& ex hac ipsa opinione prudentissime disponderet se
omni, quo posset, meliori modo in hac vita ad eius
consecutionem; & hinc quia deberet rationabiliter iu-
dicare quod potius conferri deberet ex virtute & ra-
tione degentibus suam vitam, quam vitiōse viuentibus
aut otiose, quamuis aliud lumen non haberet, deberet
virtutibus præcipuam operam dare.

Hinc sequitur si Philosophi agentes de felicitate hu-
ius status ceperint eam in hoc sensu, non esse mirum
quod non potuerint inter se conuenire, nec ad veram
peruenire, quæ nulla erat; admiratione tamen dignum
est quod non aduerterint talem non dari; vnde cum ex
illis nonnulli doctissimi essent & maximo ingenio præ-
diti, existimarem potius eos in alia aliqua acceptione
beatitudinem sumpsisse, vt in secunda forte supra pro-
posita, de qua paulo post.

CONCLUSIO. III.

29. *Habet homo finem vltimum vnum secundum defini-
tionem Boetij pro altera vita acquisibilem.* Hæc est certa
ex fide, quæ præponit nobis resurrectionem mortuo-
rum, & vitam æternam quæ est huiusmodi felicitas
& summum bonum, de cuius natura & conditione,
quia non constat perfecte nisi ex principiis Fidei &
Theologicis, in Theologia per se agitur, quod eius pro-
bationem vltiorem ac cetera ad ipsam spectantia re-
linquo, & hic adiungam quod sentio de felicitate in
hac vita acquisibili, pro quo præmitto, cum, vt antea
docui, non sit vlla talis secundum definitionem Boetij,
si quæ sit, eam debere esse in aliqua alia acceptione, quæ
si statueretur concorditer ab omnibus, facile conueni-
retur in ea assignanda ac probanda. Vt ergo hoc fiat
notandum bona huius vitæ tam interna, quam externa
considerari posse vel quatenus ordinantur ad vitam
æternam quæ vera est felicitas; vel secundum se &
abstrahendo à vitæ æternæ, sicut considerari deberent,
si non daretur, aut non cognosceretur talis vitæ & hoc
potissimum modo considerantur à Philosophis.

Rursus noto, si bona hæc considerentur priori mo-
do; posse capi felicitatem huius vitæ pro principiis
efficacibus ad consecutionem vitæ æternæ, itavt qui
habeat talia dici debeat beatus; & sic quicumque ha-
bens Fidem, Spem & Charitatem, etiam si omnibus aliis
malis afficeretur posset dici beatus, & qui iis careret
miseriæ oppositâ huiusmodi felicitati, etiam si
abundaret reliquis bonis. Posset etiam per beatitudi-
nem intelligi aliquod adiutorium magnum in ordine
ad consecutionem vitæ æternæ, & sic sæpe in scriptura
habetur vsus huius vocabuli, dum dicitur: *Beatus vir
qui timet Dominum. Beatus vir qui suffert tentationem,*
&c.

Rursus posset capi beatitudo & quidem à fortiori
pro perseverantia vique in finem in gratia; nam longe
melius est in ordine ad consecutionem beatitudinis
habere hoc donum, quam cetera omnia sine ipso, se-
cundum autem hæc potest discuti de variis aliis ac-
ceptionibus beatitudinis & gradibus diuersis eius, se-
cundum quos possunt assignari alijs alijs beatiores
ac feliciores, in quo non videtur vt hic possit esse alia
questio quam de mero nomine.

30. Sed quia hæc considerationes bonorum huius vi-
tæ ac beatitudinis sunt Theologicæ, veniamus ad alte-
rum, quæ per se huc spectat.

Circa quam etiam aduerto beatitudinem posse capi
pro perfectione aliqua acquisibili per iohannem homi-
nem cuiuscumque status ac conditionis sit; quamque
prudenter prætere posse, vel pro perfectione quam
non possunt omnes acquirere, aut rationabiliter præ-
tere, licet possint aliqui, & quidem prior conside-
ratio videtur principalior esse, & iuxta illud quod sup-
ponitur communiter, omnes debere rationabiliter ap-
petere sibi & procurare beatitudinem pro viribus, &
in hoc principaliorem eorum industriam versari debe-
re, quod etiam de beatitudine naturalis ordinis, quam
solum considerat scientia naturalis, qua talis præcise,
intelligitur.

Rursus aduerto beatitudinem in utroque sensu pos-
se capi vel pro supremo secundum speciem bono, quod
prætere possit rationabiliter, vel pro tali statu, qui mi-
nime malis vexantibus ac affligentibus sit iobnoxius &
hoc respectu siue ad eandem personam, siue ad diuer-
sas, vel pro statu, qui maiori voluptate gaudeat, abstra-
hendo à natura voluptatis seu delectationis, an scilicet
corporea sit vel spiritalis; & secundum has omnes
considerationes discurrendum erit de beatitudine vt
tollatur questio de nomine & res ipsa examinetur.

CONCLUSIO

CONCLUSIO I.

31. In nullo sensu ex his felicitas collocanda est in solis diuitiis aut honoribus aut dignitatibus aut voluptatibus corporeis, nec in omnibus simul. Hæc est communissima & probatur de diuitiis quia eatenus sunt bona ac appetibilia, quatenus conducere possunt ad alia bona: ergo in aliis potius bonis constitui deberet felicitas, quam in ipsis.

Probatur de honoribus ac dignitatibus quia flagitiosissimi possunt eos habere & consequenter esse felices, quo nihil absurdius; deinde honores, magni præsertim, in quibus solis collocanda esset felicitas, non possunt ab omnibus prætendi rationabiliter, & idem est de dignitatibus: ergo non potest felicitas cuilibet competens in illis statui. Rursus secundum speciem sunt sine dubio inferiores virtutibus & etiam sanitate corporis, unde nemo est qui non mallet esse sanus sine illis, quam cum illis valde infirmus. Deinde ex se non excludunt molestias interiores tam bene, quam sanitas & habitus virtutum, ut est evidens; nec voluptas ex iis præcise concepta potest accedere ad alias voluptates. Ergo in nullo sensu ex prædictis potest consistere in ipsis felicitas naturalis; de qua agimus.

Probatur de voluptatibus corporeis, quia hæc competunt homini quatenus sensitivus est, ut sic autem homo est imperfectior se ipso, quatenus rationalis est; nihil autem absurdius quam felicitatem hominis consistere in perfectione ipsius quoad potentias imperfectiores ac inferiores ipsius. Præterea si ordinate capiuntur, non sunt comparandæ voluptatibus seu delectationibus spiritualibus perceptis ex operationibus spiritualibus intellectus ac voluntatis; nec tam excludunt perturbationes internas passionum; & idem est de illis si inordinate indulgeatur ipsis; & præterea ut sic non sunt rationabiliter appetibiles & causant innumera mala. Probatur de omnibus simul quia flagitiosissimo possent competere, nec sunt conferenda cum habitibus virtuosorumque operationibus.

CONCLUSIO. II.

32. Supremæ beatitudo ac felicitas naturalis, quam secundum rationem naturalem potest quilibet appetere & conari sibi adipisci, cuiusque adeptio est in ipsiusmet potestate, quantum ad id quod naturaliter possumus cognoscere; consistit in illa perfectione qua fit ut quis contentus sit suo statu, sic ut si non possit secundum rectam rationem depellere mala præsentia aut imminencia, aut acquirere bona ulteriora, alias optabilia; velit eo statu contentus esse, nec aliquid operari contra rectam rationem ad eum mutandum, Hæc conclusio, quamvis hoc modo non soleat proponi, est tamen conformis eorum principiis, qui felicitatem in virtute collocant, quæ est communis iam sententia, & semper fuit inter meliores Philosophos communior.

Probatur autem abunde, quia hæc perfectio est communis omni statui hominum cuiuscumque sexus & ætatis ratione compotis quantum ad hoc, quod sit in potestate cuiuscumque (quantum possumus saltem colligere ex ratione naturali, quo sensu loquor) & quod nullus sit, qui non possit ipsam rationabiliter appetere & aspirare ad eius consecutionem; nec vlla alia magis conducit ad honoratam animi quietem; superandas omnis generis passiones inordinatas, ac ferendas æquanimiter omnes adversitates, quibus vita humana expolita est, ut apparet evidens, fertque secum maximam ac ordinatissimam voluptatem, quando integre acquiritur; & maiorem vel minorem iuxta gradum in eo acquisitum; & denique ex se non inclinat nec inducit ad vllum actum inordinatum; nec vllus talis requiritur ad eius consecutionem. Sed nulla alia perfectio potest assignari, in qua potius aut æque felicitas competitibilis omnis conditionis hominibus collocari deberet: ergo.

33. Dices, posset quis statim absque magno labore etiã

in adolescentia acquirere hanc perfectionem; & id etiam non videretur difficile homini non afflicto actualiter malis valde molestantibus & competentibus bonis corporeis gaudenti: sed non est verisimile quod felicitas possit tam facile ac cito acquiri: ergo felicitas in ea non consistit.

Respondeo primo, negando minorem, quia quamvis non possit tam facile ac cito à quocumque acquiri; tamen quod ab aliquibus propter circumstantias particulares possit, non est inconueniens.

Respondeo secundo, conclusionem posse intelligi non de quacumque perfectione, qua quis actu velit suo statu præsentem contentus esse; sed de ea qua velit contentus esse quocumque statu in quo esset; siue afficeretur malis vexatibus, aut careret bonis optabilibus, siue non, & in hoc sensu si intelligeretur, negari deberet maior replicæ, quia reuera non est facile ad eam pervenire in adversitatis statu, nisi antea fuerit procurata, & qui in statu prosperitatis putaret se eam habere, facile posset decipi, ut ex modo, quo se gereret in adversitate, colligi posset.

Dices secundo, Magis appetibile esset, etiam secundum rectam rationem, habere huiusmodi perfectionem simul cum aliis bonis corporis, & carentia malorum affligentium, quam sine illis bonis & cum talibus malis: ergo illa perfectio sola non est suprema felicitas hominis.

Respondeo, quidquid sit de antecedenti, de quo dubitari posset, quia carentia malorum, & simulium bonorum possessio, posset esse occasio hic & nunc saltem aliquibus, decidendi ab illa perfectione; quando autem ita esset, magis appetibilis secundam rationem esset perfectio cum malis & sine bonis, quam sine malis & cum bonis; sed quidquid sit de hoc, distingo consequens: non est suprema felicitas, quam solam omnes omnino possunt appetere & procurare, concedo consequentiã; quam quilibet omnes conditionis possit appetere: nego consequentiã, quia quilibet non potest appetere efficaciter in omni casu bona temporalia, & carentiam malorum: nam aliquando contingit, ut aliquis sit in statu, in quo non possit rationabiliter ea procurare, ut cum est cæcus; aut claudus, aut senex, aut oppressus infirmitatibus incurabilibus, & mille similibus occasionibus.

34. Dices tertio, posset quis pro aliquo tempore habere huiusmodi perfectionem, & postea ab ea decidere & esse miser: sed contra rationem felicitatis est huiusmodi casus: ergo felicitas in ea non consistit.

Respondeo, in hac replica involui aliquid de nomine nam potest sine dubio felicitas capi pro huiusmodi perfectione cum perseverantia in ea usque in finem, & pro ea secundum se, abstrahendo à tali perseverantia, & considerata solum pro tempore quo perseverat. Si autem capiatur priori modo, concessa maiori & minori, distinguendum est consequens: in ea, abstrahendo ab illa perseverantia, concedo consequentiã; involuendo ipsam, nego consequentiã, & dico conclusionem intelligi debere supposita hac acceptione felicitatis de illa perfectione perseverante usque in finem.

Si vero capiatur secundo modo neganda est minor; nam de ratione ipsius est tantum facere felicem quamdiu est; & non est inconueniens quod quis sit felix pro aliquo tempore, & postea miser, sicut potest quis esse miser pro aliquo tempore, & postea felix, in quo non potest esse difficultas alia, nisi de nomine.

CONCLUSIO. III.

35. Nihil acquisibile per ipsum hominem & dependens ab ipsius solius diligentia magis conducit ad hanc perfectionem acquirendam ac ad perseverandum in ea, quam habitus virtutum eadem exercitio acquisiti. Unde si felicitas in actu primo capitur pro illa perfectione, qua dependet ab ipsomet homine, & habet vim inclinativam voluntas ad habendum huiusmodi voluntatem ac perseverandum in ea, collocanda erit in habitibus acquisitis virtutum. Hæc etiam est conformis communissimæ sententiæ collocanti felicitatem in virtutibus.

Probatur primò pars quia certum est habitus virtutum habere vim inclinativam ad illum actum, quo quis velit

D d sua

In quoniam
conficitur
beatitudo
naturalis
huius
virtutis
est
cuius
bet ac
quibilibis

Felicitas
potissima
in habitibus
virtutum
est
collocanda

sua forte esse contentus modo prædicto, & ad temperandas, vel extinguendas passiones, quibus à tali volitione retrahimur; nec aliud bonum viribus nostris acquisibile, & à nobis solis dependens assignari potest, quod magis ad hoc, aut æque conducatur; Hoc autem supposito secunda pars patet ex terminis.

Dices, æque posset quis iudici ad huiusmodi actum si donaretur bonis cōpetentibus, liberaretur malis affligentibus & impediretur per considerationes bonas ab aliorum bonorum ambitione: ergo felicitas non est potius constituenda in habitibus virtutum, quam in hoc.

Respondeo primo, distinguendo consequens: felicitas dependens ab ipso solo homine, nego consequentiam; quia donari talibus bonis, & liberari à malis non est dependens ab ipsismet hominibus, nam quamvis adhiberent summam diligentiam, posset fieri quod grauerentur malis, & non consequerentur bona huiusmodi; felicitas alia aliqua, transeat consequentia, quia de illa non agimus.

Respondeo secundo, negando suppositum antecedentis, hoc est quod quilibet soleat donari talibus bonis & liberari à malis; & quamvis aliquibus illa fors contingat, tamē loquimur hic de felicitate, quā omnis generis ac status homines possunt prætereire; vnde distingui potest consequens; felicitas aliquorū hominū transeat, omnium cuiuscumque status, nego consequentiam.

Respondeo tertio, nullas considerationes aut possessionem vllorum bonorum ac carentiam malorum posse æque continere hominem ab inordinata ambitione aliorum bonorum ac habitus virtutum.

CONCLUSIO. IV.

Quis esset
felicius in
hac vita
felicitate
naturali.

36. Felicius est status eius qui cum prædicta perfectione habet alia bona ordinate desiderabilia, & caret malis, ad quæ arcenda posset ordinate applicare media opportuna, si id esset in sua potestate, quam qui sola illa perfectione gauderet; & quo plura talia bona haberet, & malis careret, eo adhuc felicius esset, non tamen felicitate à seipso totaliter dependente. Hæc debet esse meo iudicio communis & iuxta Philosophum primo Moralium contra Stoicos & plures alios, qui alia bona non putabant spectare vllō modo ad felicitatem, nec mala obesse.

*Probat*ur autem, quia alia bona ordinate volubilia, aut quatenus delectabilia, aut quatenus vtilia, aut quatenus spectantia ad integritatem naturæ humanæ sunt perfectiones conuenientes homini: ergo reddunt ipsum feliciorem quam esset sine illis, deinde dolores & cruciatus per se non sunt bona, sed mala saltem physica: ergo felicius est, illis carere quam affici, si secundum se præcise spectentur, quod si hic & nunc essent media ad perfectionem vllam desiderabilem, ac necessariam, aut magis appetibilem quam est earum carentia, tum earum carentia non esset ordinate appetibilis.

Adde nullum prorsus esse fundamentum oppositæ sententiæ, quod vel speciem probabilitatis habet.

Dixi autem in conclusione: non tamen felicitate à se ipso totaliter dependente, quia non est in manu hominis illa habere cum vult, etiam adhibita quacumque industria; sed pendet eorum consecutio ab aliis causis, vt patet de honoribus, dignitatibus, diuitiis, valetudine, integritate membrorum, nobilitate, bono ingenio ac indole, & similibus.

CONCLUSIO V.

In quo sensu felicius est habere alia bona quam virtutes.

37. Loquendo de felicitate naturali, prout absrahatur ab ordine seu respectu ad vitam futuram & etiam a dependentia quam habet à nostra potestate, maior felicitas est eius, qui bonis ordinate desiderabilibus tam corporis quam fortune, absque malis valde affligentibus gaudet, quam qui virtutibus quibuscumque ordinarie acquisibilibus gaudet & vexatur malis valde affligentibus vt infirmitatibus gravibus, toruoris fame maxima, aut siti, ac similibus, considerato eo tempore quo durant vtræque. Hæc est contra eosdem Stoicos & patet quia, vtrumque per virtutes animum compositum ha-

buerit, non potest fieri quin grauissime sentiat illa mala, aliàs talia non essent; nec esset tam insignis virtus, qua fieret vt quis patienter ea ferat: nec, vt supponitur, absque illis virtutibus cum bonis aliis, & absque malis affligentibus huiusmodi, quis tam grauiter affligitur: ergo huius status pro illo tempore, quo durat, est optabilior etiam secundum rectam rationem, quam illius, apparet enim euidenter ex terminis quod melius est carere malis talibus secundum se consideratis, quam iis affici; nec est probabile quod voluptas orta ex virtutibus, dum sint præsentia talia mala, sit maior quam ipsius, qui talibus malis caret & habet alia bona delectabilia, quidquid dicant speciose magis, quam vere Stoici.

Dixi autem: quod melius est carere talibus malis secundum se consideratis quam iis affici, quia si considerarentur illa mala, vt essent media ad confirmandum hominem in virtute, ex quo fieret, vt pro alio tempore quis liberaretur illis malis; & absque illis vel alia bona acquirere, vel sola voluptate virtutis gauderet, tum esset melius iis pro tempore affici, quam non affici: sed hoc non esset respectiue ad illud tempus, quo afficeretur malis, sed ad aliud tempus quo non afficeretur illis.

Quod si etiam habituatus virtutibus pro patuo tantum tempore deberet gaudere bono virtutis aut solo aut simul cum aliis bonis, & pro longissimo tempore afficeretur malis, profecto melius esset ipsi per totum illud tempus gaudere aliis bonis dictis sine virtutibus, & malis.

38. Vnde infero statum cuiuscumque hominis, etiam plebei, gaudentis per integram vitam bonis dictis absque malis affligentibus, aut aliis perturbationibus internis valde cruciantibus, feliciorem esse statu Philosophi instructi quibuscumque virtutibus ordinarie acquisibilibus, & afflictis dictis malis, per integram, aut maiorem partem vite.

Infero secundo quod cum quis ordinate posset depellere mala præsentia aut imminencia, aut acquirere bona, imprudenter eum facere, si id omittat, etiam si intenderet obfirmare se contra mala, quæ possent accidere & non possent impediri; quia fatius esset, naturaliter loquendo & sine respectu ad vitam æternam, mala præsentia depellere & bonis ordinate gaudere, quam cum tanto detrimento præparare se ad mala, quæ fortassis nunquam acciderent, & id quæ ferenda cum acciderent, posset se præparare æque ac tum faceret cum nollet præsentia mala auertere.

Et hæc de felicitate ac beatitudine, quatenus ratione naturali considerabilis est, absque ordine ad futuram vitam sufficiant, cuius consideratio Christianis creditur vitam æternam parare debet esse vtilitatis, quia huius vitæ felicitatem collocare debent in iis rebus potissimum, quibus acquiritur vita æterna, vt in operibus bonis factis ex gratia, quibus eandem vitam promeremur.



DISPUTATIO II.

DE ACTIBVS HVMANIS VT SIC.



Vt nihil dependens à nostra cooperatione magis conducit ad felicitatem siue naturalem huius vitæ, siue supernaturalem alterius consequendam, quam actus boni, & nihil eius consecutionem magis impedit quam actus mali, ad hanc scientiam spectat sine dubio agere de his actibus; sed quia illi tam inter se quam cum actibus in differentibus conueniunt in ratione actus humani, vt sic, ideo de iis secundum hanc rationem prius agemus, præmissis tamen aliquibus de ratione voluntarij, quæ cōuenit omnibus actibus humanis, & solet ab Authoribus considerari, & de inuoluntario ipsi opposito.

Q V Æ

QVÆSTIO. I.

De voluntario et sic.

2. Communior descriptio voluntarij, de quo hic agitur, est, quod sit id, cuius principium est intra cū cognitione finis, sed quia hæc descriptio patitur nonnulla difficultates examinatas in meo Commentario ad secundum dist. 40. nū. 9. placet clarius ipsum describere.

CONCLVSIO I.

3. *Voluntarium ut sic est actus, quo quis appetit tendit in obiectum propositum per cognitionem suam.* Hæc patet quia hæc descriptio competit omni, quod dicitur voluntarium in sensu, quo hic de eo agimus, & nulli alteri, & est facilis, ac nihil continens superflui: ergo est bona.

Obijcies primo omisso pura libera est quid voluntarium, ut hic agitur de eo, & tamen non conuenit ipsi hæc descriptio; quia non est actus: ergo non est bona.

Respondeo negando minorem & distinguendo eius probationem; non est actus positivus, cum non sit entitas positiva; concedo; non est actus interpretativus, seu potius quid æquivalens actui positivo, quantum ad recedendum libere ab obiecto proposito, seu ad non prosequendum ipsum, nego probationem. Vnde per actum in descriptione positum, si eam velimus accomodare omni voluntario tam positivo, quam negatiuo, debet intelligi actus, vel positivus, vel æquivalens positivo, modo explicato.

Quod si dicatur describi voluntarium positivum tantum, obiecto non valet & negari debet consequentia, quia non est descriptum voluntarium commune omni voluntario quomodocumque, sed voluntario tantum positivo.

Paret autem ex hoc non solum hominibus competere voluntarie agere, sed Deo, Angelis ac etiam Brutis; nec refert quod Bruta non habeant voluntatē, quæ videtur requiri ad voluntarie agere ex etymologia nominis; nam habent voluntatē aliquam, nam talis vocatur ab Augustino 5. Ciuit. c. 9. Prospero de vocatione gentiū c. 2. Scotto in 3. d. 17. & aliis probatis Authoribus appetitus scitius brutorum, vnde negari debet maior replicā.

Varie diuisiones voluntarii.

Porro voluntarium hoc modo descriptum primo diuidi potest in voluntarium positivum, quod formale vocatur, & in negatiuum quod interpretatiuum dicitur, quorum membrorum sensus ex dictis patet.

Secundo voluntarium positivum seu formale diuiditur ad æquatē in perfectum, cuius principium est voluntas rationalis, & quod reperitur in Deo, Angelis & hominibus, & in imperfectum, cuius principium est appetitus sensitivus, quodque reperitur in hominibus & Brutis.

Tertio Voluntarium perfectum seu rationale diuiditur ad æquatē in necessarium, & liberū libertate indifferentiæ, quorum etiam membrorum ratio ex ipsis terminis patet, in quantum eorū cognitio spectat ad hunc locum, & secundum membrum est, quod requiritur ad actum humanum ac moralem, ut postea videbitur.

Dicit autem liberum libertate indifferentiæ, & non liberum absolute, quia Scotista putant voluntarium necessarium posse esse liberum libertate, quam vocant essentialē; nam quamuis concedant Spiritum sanctum produci per voluntatem diuinā Patris ac filij necessario, putant tamen eum produci libere, & quia non possunt dicere, quod producat libere libertate indifferentiæ, quia sic non necessario produceretur, sed simpliciter posset non produci; vocant libertatem, qua dicunt eum produci, essentialē; in quo sane puto non posse esse ipsi cum Thomistis oppositum asserentibus aliam quaestionem, quā de nomine; sed quomodocumque, difficultas illa in Theologia examinari solet, & certum est diuisionem, ut à me proposita est, esse bonam ac adæquatam, nec est in controuersia.

5. *Rursus* diuidi solet voluntariū liberum libertate indifferentiæ in voluntarium directum & indirectū. Directū est, quo quis directe & positivē tendit in aliquod obiectum vel prosequendo vel fugiendo ipsū. Indirectū autem voluntarium est, quo quis prosequitur vel fugit

aliquod obiectum secundum aliquam considerationem solummodo ex eo, quod fugiat vel prosequatur ipsum directe ob aliam rationem. In hoc sensu quando quis appetit obiectum positivē ob delectabilitatem, v.g. cibum, aut comestionem, in quo obiecto cōsiderat inhonestatem, ex eo scilicet quod esset prohibitum, & quādo non appeteret ipsum ob inhonestatem, quā posset desiderare abesse ab ipso, voluntarie directe tenderet in cibū, ut delectabilem, & indirecte tenderet in ipsū ut inhonestū; & hic sensus, qui est facilis, mihi videtur magis proprius sensus voluntarij indirecte quam sequens, qui est tamen apud Theologos satis frequens in vsu, in quo indirecte quis dicitur tendere in obiectū aliquod, quando proponitur ipsi sub ratione appetibili, & vel per param omissionem liberam omittit ipsius prosecutionem, vel positivē prosequitur aliud obiectum actū, quem concomitatur omisso istius obiecti. Sic quando proponitur audiendum sacrum, & voluntas vel per puram omissionem non vult audire, vel positivē vult manere domi, ubi non possit audire sacrum, indirecte dicitur nolle audire sacrum. In quo in re ipsa nulla potest esse difficultas. Sed est tamen in controuersia, an ad hoc ut omisso huiusmodi dicatur libera libertate indifferentiæ, de qua agimus, requiratur præceptum de non omittenda re omissa; verbi gratia an ad hoc quod omisso sacri, quod possit voluntas velle audire, habita absque nolitione directā sacri, vel sine vilo actū, vel cum actū quo directe prosequeretur aliud obiectum, sit ipsi voluntaria voluntarietate libera indifferentiæ, requiratur præcipi ipsi auditionem sacri. Pro cuius controuersia decisione sit.

CONCLVSIO II.

6. *Ut omisso talis sit libera, non requiritur præceptum.* Ita Scotista communiter cum multis aliis contra Thomistas strictiores communiter 1. 2. q. 6.

Ad libertatem omissionis non requiritur præceptum.

Probat breuiter hic, relinquendo fusiorem probationem ad Commentarios meos, dist. 40. nū. 16. quia ex definitione liberi sufficit quod egrediatur à voluntate cum possit cum iisdē prærequisitis non egredi; sed in casu nostro omisso illa, siue pura, siue non pura, egreditur à voluntate, quamuis non esset nec præceptum, nec consilium de re omissa ponenda, tum cum posset non egredi, positus iisdē prærequisitis: ergo esset libera.

Confirmatur, quia si haberet nolitionem directā rei omisse sine præcepto aut consilio de ea ponenda, nolitio illa esset libera secundum Aduersarios: ergo idem dicendum de omissione, de qua agimus. Probat consequentia quia ideo nolitio esset tum libera, quia exiret à voluntate cum posset non exire: ergo si omisso etiā exit, cum posset non exire erit libera.

Obijciunt Aduersarij. Si omisso illa esset libera absq; præcepto, deberet esse aliquid in voluntate in actu secundo, quod non fuit in ipsa in actu primo, ratione cuius diceretur libere exercere suam libertatem: sed non haberet in casu: ergo omisso non esset libera.

Probat minor quia tum nihil habet præter omissionem habuit autem omissionem in actu primo.

Respondeo primo, hoc argumentum probare etiam contra aduersarios, quod omisso non esset libera, quādo esset præceptum, quia tum nihil esset in actu secundo, quod non esset in actu primo magis, quam quando non esset præceptum.

Respondeo secundo, quando omisso esset mediante actu positivo, quo quis directe tenderet in aliud obiectum, negando minorem; quia tū esset actus ille positivus, & omisso sequens, quæ non esset in actu primo; vnde patet hoc argumentum nihil probare de omissione sequente ad talem actum.

Respondeo tertio, loquendo de omissione pura, negando minorem quia in casu, quo non esset præceptum & haberetur omisso, haberetur omisso in actu secundo pro posteriori natura ad ipsam voluntatem ut consideratam in actu primo; in actu autem primo non haberetur omisso pro posteriori natura. De quo plura in Commentario supra, nū. 19.

D d 2. 7. Ex

7. *Ex hac autem conclusione* sequitur quod omnis euentus, qui præuidetur secutus omissionem, siue puram, siue non puram, sit tam liber voluntati, non posito præcepto, quam eo posito, quia prorsus nihil facit ad libertatem ipsius positio præcepti, quamuis faceret ad imputabilitatem; & quia ideo non esset liber non posito præcepto, quia non esset tum fundamentum sufficiens ad interpretandum, quod egrederetur à voluntate, esset autem tale fundamentum, quando adesset præceptum: hoc autem est falsum, quia præuisio ipsius secutus, & indifferentia voluntatis ad ipsum impediendum esset tam sufficiens fundamentum ad id interpretandum quam præceptum.

Sed contra hoc obijcies, ex Vasq. & Cornelio oppositum tenente in Tractatu de Actibus humanis: Euentus sequens ad omissionem non est à voluntate, vt à causante ipsum; nec physice, nec moraliter absq; præcepto: ergo non est liber. Probatur antecedens quia non physice, cum omisso qua mediante sola esset ab ipso non habeat influxum physicum in illum effectum seu euentum; non etiam moraliter quia non esset aliqua causa, ob quam haberet moralem connexionem cum ipso.

Respondeo negando antecedens, esset enim tam physice, aut moraliter tum, quam si esset præceptum. Itaque esset physice ab ipso tanquam à non impediente physice, & esset moraliter ab ipso, quia præuideret euentum futurum, & posset impedire ipsum, sed nollet.

Obijciunt idem secundo, quod sequeretur peccata nostra esse libere & voluntarie à Deo, sed hoc est inconueniens.

Respondeo distinguendo maiorem indirecte & permisiue concedo, nec id est inconueniens, sed certum alio modo & præsertim culpabiliter, nego maiorem, & iam negaui ninorem in sensu, in quo concessa est maior.

QVÆSTIO II.

De inuoluntario ex necessitate, impedimento, coactione & violentia.

8. **V**T melius intelligatur ratio voluntarij solēt agere Authores de inuoluntario, quos placet in hoc sequi.

CONCLUSIO I.

Voluntas potest impediri ab actibus suis tam elicitis quam imperatis & tum omisso illorum actuum esset ipsi inuoluntaria ex impedimento secundum se formaliter, licet posset esse voluntaria obiectiue, vt si haberet volitionem aliam qua esset contenta, quod esset talis omisso. Conclusio hæc est communis.

Probatur prima pars, quia si Deus impediret cognitionem phantasticam & intellectiuam, non posset appetitus sensituius appetere, nec voluntas velle; & si permitteret illas cognitiones & non veller concurrere cum illis potentiis, nō possent elicere suos actus: ergo in utroque casu impedirentur ab actibus suis elicitis. Deinde si quis inuitum teneret in sessione, non posset stare: ergo possent impediri voluntas & appetitus ab actu imperato, qualis est sessio, & idem est de reliquis similibus, in quo non est difficultas.

Probatur secunda pars, quia tum omisso illa sequens ob illud impedimentum non esset ipsi voluntaria formaliter, nec voluntarietate libera, quandoquidem necessitaretur ad ipsam, nec posset eam non habere; nec etiam voluntarietate vt sic, aut voluntarietate necessaria, quandoquidē non egrederetur effectiue ab ipsa voluntate, sed sequeretur ad impedimentum illud, quod non poneretur à voluntate, sed ab alia aliqua causa; ad hoc autē vt esset voluntaria formaliter, deberet ab ipsa voluntate vel directe, vel indirecte procedere effectiue.

Probatur denique tertia pars, quia posset voluntas esse contenta illa omissione, sicut potest quis esse contentus infirmitate, quā nequit deponere; sed tum esset voluntaria obiectiue, hoc est voluntarie volita, sicut obiecta vo-

lita dicuntur voluntaria per hoc ipsum, quod terminant volitionem, quamuis non ponantur per volitionem.

CONCLUSIO II.

9. *Potest voluntas quoad actus imperatos necessitari, cogi, & violentari.* Hæc est etiam communis.

Probatur quia potest quis nolēs impelli ad sedendū, vel standum, vel porrigendum manum, & posset contra suam inclinationem naturalem projici furtum; sed tum: necessitaretur, quia non esset in manu ipsius id impedire, & cogere, quia induceretur ad aliquid, quod esset contra ipsius inclinationem elicitam, quandoquidem vt supponitur, nollet illos actus fieri, quod est cogi iuxta acceptionē, qua plurimi vtuntur; & denique necessitaretur ad aliquid contra inclinationem naturalem, quando projiceretur furtū, quod est violentari, vt hoc significat aliquid à necessitate præcise, & à coactione distinctum.

Addo autem in his casibus, quod magis spectat ad propositum, quando necessitaretur voluntas siue cū coactione, siue cum violentatione, siue quocumque modo ad huiusmodi actus independentē à sua libertate, quod tum actus, ad quos necessitaretur, essent ipsi inuoluntarij inuoluntarietate indifferentiæ; si tamen necessitaretur dependentē à volitione, quam necessario haberet, non essent ipsi inuoluntarij inuoluntarietate vt sic, quia tum essent voluntarij voluntarietate vt sic, in quo non est difficultas.

CONCLUSIO III.

10. *Deus potest necessitare voluntatem ad actus elicitos produciendo illos in voluntate se solo, illa mere passiuē se habente, & tum essent inuoluntarij tam inuoluntarietate vt sic, quam indifferentiā non tamen potest necessitare ad illas voluntate effectiue simul concurrente.* Prima & tertia pars probata est 3. p. Cursus disp. de voluntate quæ hic non placet repetere. *Probatur secunda pars*, quia non procederent à voluntate effectiue: ergo non essent ipsi voluntarij vllō modo.

CONCLUSIO IV.

11. *Non potest voluntas violentari ad actus elicitos, nec cogi etiam.* Probatur, quia vt violentaretur, deberent illi actus esse contra inclinationem naturalem ipsius: sed non sunt, vt patet: ergo nequit violentari. Vt cogere, etiam proprie, vt hic loquimur de coactione, deberet produci in ipsa aliquid contra inclinationem efficacem elicitam ipsius & sic cū haberet nolitionem efficacem faciendi aliquid, deberet necessitari ad volitionem efficacē id faciendi, aut ē contra: & sic haberet simul nolitionem & volitionē efficacem eiusdem, quod supponitur communiter repugnare. Si tamen non repugnaret, posset cogi voluntas ad actus elicitos per diuinam potentiam. Quod si etiam sufficeret ad coactionem, quod quis necessitaretur ad volitionem obiecti, cuius haberet nolitionem inefficacē, cum huiusmodi posset cōpari formaliter cum volitione efficaci, non potest esse dubium quin posset voluntas cogi, modo posset necessitari.

Aduerto autem ad præsens parum referre an voluntas possit violentari, aut cogi, prout hæc dicunt aliquid supra necessitatem; sed totum quod facit ad rem est, an possit necessitari; nam actus ad quos necessitabitur, siue cogatur ad illos aut violententur, siue non, erunt inuoluntarij inuoluntarietate indifferentiæ, quod per se facit ad propositum.

QVÆSTIO III.

De inuoluntario ex metu.

Suppono metum esse agritudinem illam, quæ sentiri solet, quando iudicatur malum aliquod imminere, sed cum omnes quid sit intelligant, non est opus in eo describendo hætere. Distinguitur autem communiter in metum cadentem in virum constantem, & in eum qui non cadit in talem, sed in virum imbecillioris animi; ille est qui causatur à malo, quod prudenter & honeste præferri debet malo alteri, quod ob metum sit; hic vero qui non est talis.

CON

Voluntas potest impediri ab actibus suis elicitis aut imperatis.

Tum omisso voluntas non esset voluntaria formaliter.

Posset esse voluntaria obiectiue.

Voluntas potest cogi, necessitari, & violentari quoad actus imperatos.

Quomodo Deus potest necessitare voluntatem ad actus elicitos.

Nequit voluntas cogi aut violentari ad actus elicitos.

CONCLUSIO I.

12. *Actus quos elicit, aut imperat voluntas ex metu quocunque sunt voluntarij simpliciter, hoc est sufficienter ad hoc ut possint esse peccaminosi, aut boni, licet aliquando sint involuntarij secundum quid.* Hæc est communis & probatur prima pars, quia non obstante metu quocunque, non privante præsertim usu rationis, de quo non loquimur, posset ponere actionem, vel non ponere; hoc autem sufficit ad hoc ut sit voluntarium simpliciter in sensu explicato: ergo.

Probatur secunda pars, quia aliquando actio, quæ procedit ex metu, fit cum magna displicentia facientis & quidem tali ut non esset eam facturum nisi ob metum; hoc autem est quod intelligimus per esse involuntarium secundum quid; Dixi autem, quod actio aliquando sit sic involuntaria, quia non est necessarium, quod fiat ita semper: nec enim esset talis, quando ex se absque metu esset indifferens & non curaret quis eam facere, si proponeretur ipsi. Aduerte autem hanc considerationem involuntarietatis secundum quid parum facere ad propositum, ad quod sufficit cognoscere quod illa actiones sint simpliciter voluntariæ ac liberæ, quod resolutum est in prima parte conclusionis: contra quam.

Obijciat, Ex Philosopho 3. Ethic. 1. nemo sponte, 1. voluntarie suarum rerum iacturam facit: ergo proijciens merces in mare ob metum submersionis non agit voluntarie simpliciter, & consequenter falsa est illa prima pars conclusionis.

Confirmatur: quia suscipiens baptismum ob metum non esset rite baptizatus; nec contrahens Matrimonium ob metum esset rite matrimoniatum: sed huius non est alia causa, quam quod consensus eorum non esset simpliciter liber: ergo.

Respondeo explicando Philosophum, qui vult tantum quod nemo sponte faciat iacturam suorum bonorum nisi ob aliquod aliud bonum; vel quod non faciat iacturam sponte hoc est absque renitentia. Vnde negatur consequentia.

Ad confirmationem Respondeo Baptismum valere, si habeatur consensus internus verus, etiam si metu extorqueretur.

Quod si Matrimonium metu initum cum consensu vero interno alias sufficiente, non valeat in foro interno, in quo cognoscitur ille consensus verus adesse, hoc non erit ob defectum consensus vere liberi; sed ex eo quod ulterius requirantur ad consensum matrimoniale alia circumstantiæ, sicut post Con. Trid. requiritur præsentia Parochi, quarum conditionum una merito posset esse, quod consensus non esset extortus metu saltem gravi & ex natura sua vehementer impellente.

Hinc patet metum non excusare à peccatis factis ob metum, unde ob metum nullum licet mentiri, aut fornicari, aut negare fidem. Fieri tamen posset ut aliqua essent prohibita sine metu, quæ non prohiberentur peccato metu, sic est prohibita omisso auditionis sacri festo, si non sit metus mali magni, quæ non est prohibita, posito tali metu.

QVÆSTIO IV.

De Involuntario ex concupiscentia.

PER concupiscentiam intelligitur affectio illa grata, quæ sentitur ad propositionem boni delectabilis, & habet vim alliciendi voluntatem ad prosecutionem ipsius & ad applicandam ad hoc media, & queritur an actio quæ fit ex antecedenti huiusmodi concupiscentia sit involuntaria.

CONCLUSIO.

13. *Quod fit ex concupiscentia quacunque antecedenti non præcipiente usum rationis sit voluntarie simpliciter, quamvis possit dici aliquando fieri involuntarie secundum quid.* Hæc est communis & patet prima pars, quia nulla talis necessitas impellit voluntatem sic, quin physice possit non agere: ergo quod fit ex illa est voluntarium ac liberum simpliciter. Probatur 2. pars, ex dictis paulo ante de factis ex metu, quia prorsus est eadem ratio aliquando, ut cum quis ex concupiscentia alicuius boni applicat medium aliis displicens, verbi gratia si quis interfici-

cere vellet filium ex concupiscentia honoris vani.

CONCLUSIO II.

14. *Concupiscentia auget voluntarium secundum conceptum voluntarietatis, in quo non involuitur ratio libertatis; minuit vero ipsum secundum conceptum voluntarietatis libere.* Hæc est communis, & patet prima pars, quia quod fit ex concupiscentia fit cum maiori propensione & minori cum renitentia ex natura rei, & in casu, quo non supponerentur habitus diminuentes allicientiam ipsius, loquor autem de eo, quod fit directe & primo ex concupiscentia; nam si loquamur de mediis applicatis ad consecutionem finis desiderati ex concupiscentia, posset fieri quod non auget voluntarium in hoc sensu, magis quam metus, quia ut dixi conclusione præcedenti illa posset applicari cum æquali difficultate ac renitentia voluntatis. Secunda pars patet, quia posita concupiscentia magis determinatur voluntas ad unam partem, & sic minus indifferens ad utramque est, quod est ipsius libertatem minuire.

Hinc patet quando metus dicitur minuire voluntarium & concupiscentiam augere, hoc debere intelligi, non de voluntarietate indifferentiæ, sed de alia; & præterea id debere intelligi quoad illa, quæ directe quis facit ex concupiscentia & metu; non quoad omnia quæ simul ex concupiscentia, quia tam involuntarie applicantur aliqua media ad consecutionem alicuius finis concupiti, quam quis ex metu proijcit merces in mare, sed & hæc etiam considerationes paræ sunt utilitatis ad propositum.

QVÆSTIO V.

De involuntario ex ignorantia.

Triplicem considerat Auctores ignorantiam, antecedentem, concomitantem, & subsequentem. Antecedens est negatio cognitionis, ob quam fit actio, quæ aliis si adesset cognitio non fieret: talem habet, qui interficit hominem, quem putat esse feram, & quem non interficeret, si cognosceret quod esset homo. Concomitans est negatio cognitionis habita dum quis operatur, quæ tamen non est causa ut fiat actio, quia quantum haberetur cognitio, adhuc fieret actio; Talem habet, qui interficit hominem, quem existimat esse feram, & quem tamen interficeret, si cognosceret ipsum esse hominem. Subsequens est, quam quis intendit, quatenus posset eam non haberet, si vellet, & id omisit data opera, meoque iudicio melius vocaretur libera, quia sic ex nomine magis pateret eius natura.

CONCLUSIO I.

15. *Ignorantia antecedens facit, ut actus non sit voluntarius quatenus tendit in rationem ignoratam, & si quis habuit volitionem actualem aut habitualement moraliter manentem in ipso, qua nollet tendere in illam rationem, actus, ut tendit in illam rationem, est involuntarius; si vero non habet talem volitionem, actus non est involuntarius ut tendit in illam.* Hanc puto in re esse communem, & patet prima pars, quæ sine dubio est communis, quia ut sit voluntarius debet esse ex cognitione: non est autem: ergo non est voluntarius. Probatur secunda pars, quia actum esse involuntarium est esse contra inclinationem operantis, est autem talis in casu: ergo. Probatur denique tertia pars, quia tum non est contra inclinationem ut patet.

CONCLUSIO II.

16. *Actus procedens ex ignorantia concomitanti non est voluntarius nec involuntarius: non est tamen peccaminosus, quamvis esset talis, si fieret sine ignorantia.* Probatur prima pars, quia non fit ex cognitione. Probatur secunda pars quia non est contra inclinationem voluntatis quæ supponitur inclinationem habere, vel actualem vel habitualement ad ipsum eliciendum. Probatur denique tertia pars, quia eatenus esset, quatenus procederet à mala inclinatione, sed non procedit: tam enim procederet, si non esset illa, quam si esset, ut patet.

Dd 3 CON

CONCLUSIO III.

Quod sit ex ignorantia subsequenti, seu libere voluntaria est voluntarium in causa, non tamen proxime. Hæc est communis & patet prima pars quia causa ipsius est libera, ergo & illud est libere volitum in causa.

Secunda pars, etiam patet, quia quis proxime non potest determinate se supposita ignorantia ad velle aut non velle. Et hæc de Involuntario sufficiunt.

QVÆSTIO VI.

Quid est actus humanus & moralis & an dentur.

18. *Omissis variis acceptionibus huius vocis humanus* quæ secundum etymologiam nominis dicitur ab homine iuxta quas multiplici sensu accipi potest actus humanus, explicabo ipsum in eo sensu, quo spectat ad propositum, & in eodem sensu explicabo actum moralem, omissis similiter variis acceptionibus eius.

CONCLUSIO. I.

Quid sit actus humanus, ut hic de eo agitur, est actus liber, & propterea ille, qui est liber, humanus dicitur, quia procedit ab homine modo quodam particulari, nempe libertate indifferenti, quo non procedunt, alia actiones nec nec ab ipso, nec ab alijs rebus. Hæc in re est communis & patet prima pars ex communi Authorum sensu qui solos liberos actus vocant humanos in hoc Tractatu, qui sane consensus sufficit pro probatione in re, in qua non potest esse alia quæstio, quam inutilis de nomine.

Probatur secunda pars quia debet esse aliqua ratio ob quam huiusmodi actiones liberæ vocantur humanæ potius quam alia actiones, etiam hominis quæ non vocantur humanæ, ut hic agitur de actibus humanis: sed alia ratio melior assignari nequit quam specificata in conclusione: ergo Probatur minor, quia si aliqua, maxime quia soli homini, præsertim inter creaturas corporeas, competeret eas producere, sed illa non potest esse ratio, quia operationes intellectuales & discursivæ soli homini inter tales creaturas conveniunt, & tamen non dicuntur sic humanæ: ergo.

Obijciens contra primam partem: satis probabile est brutam habere actus liberos & tamen nemo asserit eos habere actus humanos: ergo non bene describitur actus humanus esse ille qui est liber.

Respondetur in sententia communi, iuxta quam actus liberi dicuntur humani, Bruta non habere libertatem; unde iuxta illam sententiam negari deberet maior.

Respondetur secundo, supposito quod Bruta haberent libertatem, intelligi debere conclusionem non de quocunque actu libero, sed de eo qui & esset liber, præterea versatur circa obiectum propositum per rationem: hoc autem supposito distinguendum debet consequens: esse liber quomodocunque, trahatur; esse liber & tendens in obiectum propositum per rationem; nego consequentiam. Propterea autem non addebatur illa particula in descriptione, quia ex suppositione sententiæ communis negatis libertatem Brutis, non erat necessaria vlllo modo, & admissa illa libertate, facile poterat intelligi.

Obijciens secundo, actus animæ separata & Angeli sunt liberi, & respicientes etiam obiectum propositum per rationem: sed non sunt humani: ergo non bene describitur actus humanus.

Probatur minor quia actus humanus, ut patet ex etymologia nominis dicitur ordinem ad hominem; actus autem Angeli etiam liberi, & tendentes in obiectum propositum per rationem, non dicuntur necessario ordinem ad hominem sic, quin possent esse, quamvis homo non esset possibilis: ergo non sunt humani.

Respondetur negando minorem, prout hic agimus de actibus humanis; & ad probationem.

Respondetur distinguendo maiorem; dicitur ordinem ad hominem quantum ad hoc, quod debeat esse actus qui procedit ab eo, cuius est, sicut actus liberi hominis ab ipso procedit, quantum ad libertatem & sequelam rationis, con-

cedo; alium ordinem, nego maiorem & similiter distinguo minorem: actus Angeli non dicunt priorem ordinem, nego minorem; posteriorem, concedo minorem: & nego consequentiam.

Respondetur posset secundo, supponendo quod actus humanus caperetur hic pro eo qui procederet ab homine, negando consequentiam; quia in descriptione supponebatur, quod facile intelligi poterat, actum humanum, qui describebatur, esse actum hominis & ponebatur expresse illud de quo dubitari poterat. Per quod etiam responderi posset aliter ad priorē objectionem negando consequentiam; quia supponebatur, quod præterea esset actus hominis, qualis non esset actus Bruti quantumvis esset liber: quæ responsio est satis facilis.

CONCLUSIO II.

20. *Actus morales hominis sunt actus liberi eius, & dicuntur morales, ut hic agitur de moralitate, quia ex modo, quo procedunt ab homine, habeant conditionem ob quam existimari solent particulari aliqua ratione digni laude, aut vituperio, si cetera adessent ad hoc requisita, quam alij actus hominis non habent.* Hanc etiam in re puto communem, quamvis non soleat sic proponi.

Probatur autem prima pars; quia omnes actus liberi hominis solent vocari morales ut hic agitur de moralitate, & nulli alij actus ipsius sic vocantur: ergo illi actus ipsius sunt dicendi morales.

Probatur secunda pars, quia non potest assignari melior ratio, ob quam dici debeant morales potius quam alij actus, qui non vocantur morales, & quia hæc ratio sufficit.

Dixi autem: si cetera adessent ad hoc requisita: quia actus indifferens liber non existimatur dignus laude & vituperio, & tamen vocatur moralis, quia ex modo quo procedit à potentia, hoc est libero, habet tam bene rationem ob quam sic deberet existimari, quam alij actus; & tamen non existimatur talis, quia deest ipsi tendentia in bonum honestum aut malum inhonestum. Et per hoc patet objectionem, quæ posset proponi contra conclusionem: nempe quod actus indifferens sit moralis & tamen non habeat rationem, ob quam existimetur dignus laude aut vituperio, nec præmio aut pœna.

Respondetur enim quod habeat illam rationem, quantum ad modum quo procedit à potentia; & quod propterea non sit dignus alterutro, quia desunt alia requisita, nempe tendentia in bonum aut malum, ut supra dixi.

Hinc habentur, quod quamvis realiter idem sit actum hominis esse moralem ac esse liberum, tamen sub alia & alia consideratione dicatur liber & dicatur moralis; nam liber dicitur, ut procedit à potentia potente ipsum ponere vel non ponere, positis omnibus per se prærequisitis ad ipsius positionem; dicitur vero moralis, ut dicitur ordinem vel formalem vel fundamentale ad existimationem illam laudis aut vituperii, seu ad ipsam laudem vel vituperium, quod perinde est quantum ad propositum.

CONCLUSIO III.

21. *Dantur actus humani & morales in sensu iam explicato* Hæc est extra controuersiam apud omnes tam bonos Philosophos quam Christianos & probatur, quia homines habent actus liberos: sed illi actus ex dictis sunt humani & morales in sensu explicato: ergo.

Maior, in qua sola est difficultas, probata est abunde à me 3. p. Cursus mei & hic breuiter & sufficienter probatur tum experientia, quæ cuique constat se multos actus elicere, quos posset non elicere positis iisdem omnibus principiis & conditionibus præuiis, quæ ponuntur quando elicit actum; tum etiam quia alias non deberemus reprehendere eos, qui male faciunt tanquam facientes rem indignam sua natura, nec bene operantes moraliter laudare ac præmiare, tanquam qui fecerint rem sua natura dignam,

Dices:

Dices: contra hanc rationem, punimus bestias, quamvis putemus eas non agere libere, quando faciunt quod displicet: ergo ex eo, quod puniamus aut putemus aliquos dignos poenâ, non sequitur quod libere operentur.

Respondeo neminem rationabiliter punire bestiam ob aliquam actionem habitam ex eo, quod iudicet ipsam dignam poenâ ob illam actionem præcise, quasi ita agendo faceret aliquid indignum sua natura; sed punitur rationabiliter tantum, aut in ordine ad hoc, ut ipsamet castigatione permota absterneat deinceps à talibus actionibus, quæ malum aliquod aliis afferunt, aut ut, qui eius curâ habere deberet, inducatur ad habendam curâ eius ne talia committat deinceps; unde in forma.

Respondeo distinguendo antecedens: ex eo, quod putemus illas facere aliquid indignum sua natura, nego; alio modo, concedo; & similiter distinguo consequens; ex eo, quod putemus illos dignos poenâ, tanquam qui fecerunt aliquid indignum sua natura, cum possent id non facere, nego consequentiâ; alio modo concedo consequentiâ. Futuram examinationem huius difficultatis remitto ad locum citatum, ubi etiâ pro satisfactione curiosorum explicavi à quo formaliter habeat actus qui est liber, esse talis, & dico pro satisfactione curiosorum; quia quantum ad utilitatē aliâ omnē sufficeret cognoscere, quod omnes illi actus sunt liberi, qui procedunt à potentia, cum possent non procedere positis iisdem per se prærequisitis; à quocumque demum formaliter habeant illâ denominationem, siue à sua entitate absoluta, siue à denominatione aliquo sequente aut antecedente, siue à denominatione extrinseca desumpta à potentia quæ liberè eos producit.

An bruta habeant libertatem.

22 Quæri hic solet, an Bruta habeant libertatem; sed reuera parum hoc refert ad propositum; nam siue habeant aliquam, siue non, nullus vnquam somniavit, quod haberent libertatem sufficientem ad actum bonum aut malum; quia ad hanc requiritur cognitio boni honesti, quam nemo ipsis vnquam adscripsit, nec ulli iudicium habetur, ex quo illis talem cognitionem aut libertatem competere colligi possit.

De alia autem libertate, quantum ad prosecutionē aut fugam boni delectabilis, aut mali incommodi, de qua solum dubitari potest.

Respondeo breviter cum communiori sententia probabilis esse eam ipsis non competere, quia nec illius etiâ sufficiens aliquod iudicium habemus; omnes. n., quas in illis experimur, operationes, (ex quibus solis à posteriori colligi potest à nobis) sine illa haberi possent, & eodē modo quo nobis constat eas ab ipsis procedere: nam cum aliquando retinent se à prosecutione alicuius boni delectabilis, quod aliâs prosecutionē; aut cum amplectuntur illud, à quo alias fugiebant, id oriri posset absque libertate ex diuersa propositione obiecti, quod vno modo propositum posset necessario determinare ad prosecutionē & alio modo propositum vel non determinare ad vllū actum, vel determinare ad fugam.

DISPUTATIO III.

DE ACTIBVS MORALIBVS

BONIS.

SOLET actus moralis ut sic, de quo præcedenti disputatione, diuidi in actum bonum, malum ac indifferentem: cuius diuisionis sensus ac sufficientia non potest constare, nisi declarando, nō sit actus bonus, & quid malus, & an detur actus indifferens, hoc est, qui neque bonus sit, neque malus.

Itaque prius agendum de actu bono, qualem dari, & e talem esse quemcumque; actum virtutis omnes concedunt; sed nō adeo facile est explicare, quid sit, aut à quo habeat esse bonus formaliter, ut patet ex dictis in meo Commentario in secundum distinct. 40. num. 47. Vnde

huc transferre breuiter placet, quod sufficit ad vtrūque explicandum, omittis variis dicendi modis ibi fuisse examinatis.

QVÆSTIO I.

Quid sit Actus bonus moraliter.

CONCLUSIO I.

2. **A**CTVS bonus moraliter est actus liber habens decentiam quandam ac pulchritudinem seu perfectionē, ob quam apparet quod sit dignum homine ipsum elicere. Probatur quia hæc ratio competit omni actui, qui de facto dicitur bonus moraliter, & non conuenit vlli actui, qui dicitur malus moraliter, aut indifferens; nec enim potest assignari vllus actus bonus, cui non competit; aut non bonus, cui competit: ergo est bona explicatio ipsius.

Quid est actus bonus moraliter.

Dices: non esse vllam rationem, ob quam actus, qui vocantur boni, ut sunt actus virtutum, dicantur habere huiusmodi decentiam potius, quā actus indifferēs, quo quis prosecutionē cibū dulcem ob merā delectabilitatem ipsius, quando non prohibetur eius prosecutione: ergo non bene describitur hoc modo actus bonus.

Respondeo primò, si verum esset antecedens, tunc non esse concedendum suppositum ipsius, nempe quod daretur actus indifferens ex natura rei, quamvis daretur ex opinione probabili.

Respondeo secundò, supponendo quod detur actus indifferens negando antecedens: nā imprimis à posteriori colligitur differentia aliqua ex eo, quod qui dicuntur boni existimentur communiter habere talem decentiam; actus vero, qui sunt indifferentes, non existimentur habere illam & ratio etiam forte à priori est, quod propter propensionem nostram ad bonum delectabile sensus, non videatur per se magni momenti aut decens particulariter hominem, quia homo est, illud appetere cum non sit bonum ipsius quoad partem rationalem, qua discernitur potissimum à bestiis.

CONCLUSIO II.

3. *Ut actus sit bonus formaliter, requiritur ut procedat ex cognitione, non tamen qua cognoscatur actus esse liber; nec qua cognoscatur reflexe, quod cognitio directa, qua proponitur obiectum actus seu honestas sit recta, nec consequenter qua cognoscatur bonitas formalis actus.*

Actus bonus debet procedere ex cognitione.

Probatur prima pars, quia ut sit bonus formaliter debet esse moralis, & ut sit moralis debet esse liber, & consequenter voluntarius; talis autem nequit esse absque cognitione, ut omnes fatentur.

Probatur secunda pars experientia communi, qua constat nos non aduertere, quando elicimus actus bonos aut malos, quod elicimus illos libere, & quia cognoscatur liber, gratis requireretur talis cognitio.

Non tamen quæmen quæcognoscatur liber, actus, nec quod cognitio ex qua procedit sit recta.

Per quod etiam patet tertia pars, quia si non debeat præcognosci libertas, non debet præcognosci bonitas formalis, quæ sine illo cognosci nequit.

CONCLUSIO III.

4. *Ut actus elicitus prosecutionis sit bonus formaliter, debet præcognosci, quod obiectum ipsius sit bonum bonitate obiectina honesta, hoc est bonitate aliqua quæ non est utilis præcise, nec delectabilis præcise, sed distincta ab illis; ut etiam actus fuga sit bonus debet cognosci inhonestas obiecti.*

Ut actus sit bonus debeat cognosci iustitiam sit bonum.

Hæc patet quoad primam partem, quia ut actus bonus habeatur, debet proponi aliqua bonitas inuitans ad ipsum elicendum, sed non sufficit bonitas utilis præcise; nec bonitas delectabilis, quia actus habens obiectum cum tali bonitate posset esse malus: ergo requiritur cognitio alterius bonitatis.

Ut actus sit bonus debet cognosci iustitiam sit bonum.

Probatur secunda pars, quia si non cognoscatur, non est ratio ob quam fuga ipsius sit bona bonitate honesta magis, quam cuiuscumque alterius obiecti fuga; certum autem est multas alias fugas non esse bonas formaliter bonitate honesta, de qua loquimur.

dd 4 CON

CONCLUSIO IV.

5. *Ad bonitatem actus elicitæ prosecutionis non sufficit quod cognoscatur bonitas ipsius obiectiua honesta: nec ad actum bonum fuga sufficit cognoscere malitiam in honestam obiectiua; sed ulterius requiritur quod non videatur aliqua circumstantia mala; & præterea quod ad prosecutionem moveatur ab ipsa bonitate obiectiua, & ad fugam ab inhonestate.* Hæc quoad primam partem patet, quia si videretur adesse circumstantia mala, non deceret naturam rationalem; nec apparet honeste appetibile obiectum quod afficeretur tali circumstantia; & hinc subuentio pauperis ex re aliena non est bona. Probatur quoad secundam partem, quia si moueretur quis ad subueniendum pauperi ob vnam gloriam, subuentio non esset bona; & si quis retraheretur ab occisione hominis quam videret esse inhonestam, ob vanam gloriam, aut vt ex vita ipsius habere posset emolumentum ad male faciendum, non ageret bene.

Ex his habetur quid realiter requiritur vt actus sit bonus nempe quod producat libere ab homine cognoscente bonitatem obiectiua, si sit prosecutionis aut malitiam obiectiua, si sit fuga, absque vlla circumstantia mala, & moto ab ipsa bonitate aut malitia præcognita; & hoc est quod vtile est ac necessarium cognosci ab omnibus, vt bene operentur. Agitari tamen, vt moris est apud speculatiuos, solet alia mihi semper visa curiosa, ac prope dixerim inutilis questio, in quo consistat ratio formalis constitutiva actus inesse boni formaliter, seu à quo formaliter habet esse bonus illa bonitate formali; de quo etiam, ne his ipsis deum, quid ipse sentiam breuiter proponam.

CONCLUSIO V.

6. *Actus qui est bonus, non habet esse talis formaliter à modo aliquo absoluto superaddito, neque à respectu aliquo reali aut rationis sequente.* Hæc est contra quamplurimos Authores, quorum nonnulli tenent aliquam ex negatis in ea partem.

Probatur autem generaliter contra omnes; quia actus ipse, qui est bonus, antecedit omnes modos & respectus sequentes, & vt sic antecedit, est bonus, tum quia non est malus, nec indifferens: nam si esset non sequerentur nec modi, nec respectus illi, sed alij diuersissimi, tum quia gratis & absque fundamento id negaretur.

Confirmatur quoad modum absolutum, quia non est indicium vllum nec experientie, nec rationis à priori aut posteriori, quod detur vllus talis; vnde frustra omnino poneretur & contra commune axioma de non multiplicandis sine necessitate entibus.

Confirmatur secundo quoad respectum rationis, quia talis deberet poni in actu per considerationem aliquam intellectus aut potentie alicuius collatiua; quamuis autem nullam haberet intellectus considerationem per quam poneretur, aut potentia collatiua vllum actum, adhuc actus esset bonus.

Confirmatur tertio quoad respectum realem, quia ille etiam frustra superadderetur, & quamuis dicitur actus bonus habere conformitatem ad rectam rationem aut naturam rationalem aut legem, tamen hoc posset saluari absque respectu aliquo superaddito, quia ipsemet actus elicitus cum circumstantiis omnibus & conditionibus quas habet, quando est bonus, posset dici seipso esse sic conformis.

CONCLUSIO VI.

7. *Actus habet esse bonus formaliter ex suppositione sue libertatis à formalitate illa, à qua habet tendere in obiectum bonum, si sit prosecutionis; vel malum, si sit fuga, propositum per cognitionem, quæ formalitas est intrinseca, actui; vnde si libertas sit etiam intrinseca ipsi; tota ratio formalis est intrinseca ipsi; si vero non sit intrinseca sola bonitas formalis non est ipsi intrinseca; sed partim extrinseca partim intrinseca.* Hæc patet quoad primam partem; quia habet talē formalitatem, & nihil impedit quo minus dicatur esse ratio formalis constitutiva ipsius in esse

boni formaliter, nec aliquid aliud assignari potest à quo habeat formaliter esse bonus.

Probatur secunda pars, quia nihil requiritur vt sit bonus quam vt habeat illam formalitatem & libertatem: ergo si vtrumque sit ipsi intrinsecum, tota formalitas, à qua habet esse bonus, erit ipsi intrinseca.

Probatur denique tertia pars, quia vt sit bonus formaliter, præter illam formalitatem à qua habet tendere in tale obiectum, requiritur libertas, ergo si libertas sit extrinsecum quid ipsi, tota formalitas, à qua habet esse bonus, non erit intrinseca, sed partim extrinseca, nimirum illud, à quo habet esse liber, & partim intrinseca, nimirum illa formalitas, à qua habet tendere in tale obiectum sic propositum.

An autem illud, à quo habet esse liber, sit intrinsecum vel extrinsecum ipsi, patet ex dictis de libertate in disput. de Voluntate.

Dices ille idem physicus actus liber, quo quis vult subuenire pauperi ob gratitudinem, vel indigentiam ipsius, quando non prohibetur, est bonus; & idem ille actus physicus si subuentio esset prohibita, esset malus: ergo supposita etiam libertate, non est intrinseca actui formalitas, à qua habet esse bonus; & consequenter conclusio est falsa.

Respondetur mihi satis probabile videri quod non possit idem actus elicitus esse bonus & malus pro diuerso tempore, quod declaro in eodem exemplo de subuentione pauperis; nam vt ille actus sit bonus, debet quis moueri à bonitate honesta ad ipsum eliciendum: si n. moueretur ex alia ratione mala aut indifferenti, volitio illa non esset bona, sed mala vel indifferens: licet ergo, quando proponitur subuentio absque prohibitione, possit quis videre honestatem illius, & propterea moueri ad eam volendam, & volitio illa esset bona moraliter; tamen quando postea cognosceretur prohibitio, non posset apparere bona, nec consequenter vt sic mouere ad volitionem honestam subueniendi; vnde, si adesset volitio subueniendi cognita prohibitione, non esset illa ipsa volitio subueniendi, quæ erat ante; quia illa haberet pro motiuo honestatem, altera non haberet, sed aliud aliquid, vnde manifestum videtur quod non sit eadem numero aut specie volitio in vtroque casu.

Quia tamen multi, non improbabiler forte, existimant eundem actum elicitum posse transire de bono ad malum & e contra.

Respondetur aliter concedendo antecedens & distinguendo consequens: non est intrinsecum absque connotatione alicuius extrinseci, concedo; cum tali connotatione, nego. Itaque illa tendentia quam habet volitio subueniendi, supposito quod non prohibeatur subuentio, erit bonitas, eo vero non supposito, non erit bonitas; vnde vt habeat denominare actum bonum, debet connotari negatio prohibitionis.

QVÆSTIO II.

Vnde desumitur bonitas specifica actus boni.

8. *Certum est, vt sunt varij actus boni, ita plures ex illis non tantum numero, sed specie etiam inter se distinguuntur: hic ergo quaritur, vnde desumantur suam specificationem; Pro quo aduerto actum bonum dependere à persona quæ elicit ipsum; modo, quo elicitur; obiecto tam terminatio, quam motiuo, circa quod versatur; loco & tempore; in quibus elicitur; sine extrinseco, ad quem ab operante ordinatur, & modis, quibus vitur ad eius prosecutionem, quæ omnia vulgari versu hoc comprehenduntur.*

Quis, quid, ubi, quibus auxiliis, cur, quomodo, quando.

Quo versu per ly quis significatur persona, quæ agit, cuius sane consideratio omnino necessaria est, vt cognoscatur species actionis moralis; nā si subueniens pauperi esset diues & cetera adessent necessaria, subuentio esset bona; sint esset æque pauper ac indigens, alijq; magis prouidere teneretur, non esset bona. Deinde humiliatio in plebeio esset bona, quæ non esset in principe, & satisfactio Principis cæteris parib; esset melior, quā plebei.

Per

Quid
preterea
requiritur
ad actum
bonum.

An illud
sit ipsi in-
trinse-
cum.

Actus nō
habet esse
bonus
formaliter
ab aliquo
modo
absoluto
aut res-
pectu
sequente.

A quibus
dependet
actus boni
nec.

A quo ha-
bet esse
bonus
formaliter

Per quid denotatur obiectum, circa quod versatur operans, quod aliquando est actus imperatus, vt subuentio pauperis, visitatio infirmorum; aliquando non est actus, vt cum quis amat Deum.

Per ubi intelligitur locus, qui etiam est considerandus, quia actio quæ bene fieret in vno loco, posset esse mala in altero.

Per quibus auxiliis significatur conditio mediourum, quibus quis velit aliquid facere, vt si ex bonis propriis vel alienis subueniat pauperi; si interfecerit armis legitimis, aut illegitimis illum, quo cum pugnat.

Per ly *Cur* intelligendus est finis seu motuum, quo quis ducitur ad operandum; quia vero contingit quod motuum operantis sit coniunctum cum obiecto, circa quod versatur, vt cum amat Deum ob suas perfectiones, aut cum subuenit pauperi ex eo, quod subuentio appareat bona; aliquando vero est extrinsecum illi obiecto, vt cum quis subuenit pauperi ob vanam gloriam, aut ad acquirendam gratiam.

Hic per ly *cur* posset vtrumque motuum denotari, & certe vtrumque est considerabile & faciens multum ad mutandas species actionum.

Per ly *Quomodo* significatur modus, quo fit operatio, vt si magis aut minus libere; citius aut tardius.

Denique per ly *Quando* intelligitur tempus, vt si actio fiat die festo aut feriali; de die aut de nocte.

10. *Certum* autem est quod actio, vt sit bona, non debeat habere vllam circumstantiam inficientem; quia alias non esset bona; malum enim ex quocumque defectu; nec minus certum est, quod possit habere bonitatem aliquam ex omnibus his circumstantiis; seu capitibus, nã aliqua actio eo melior fieri potest, quo fit à meliori persona circa excellentius obiectum, decetiori loco, mediis magis proportionatis, finem nobiliorem, citius, ac etiã de die vel de nocte: sed tamen non debet semper sumere bonitatem ex omnibus his capitibus, aliquæ enim sunt actiones, ad quarum bonitatem parum refert, quado eliciuntur, an scilicet de die vel de nocte, vt actus potissimū interni; & sunt alii actus, qui non habent finem extrinsecum, nec indigent mediis distinctis à potentia; vt sunt actus elicti voluntatis, quibus tendit in obiectum propter perfectionem ipsiusmet.

CONCLUSIO I.

11. *Bonitas substantialis actus sumitur ab obiecto in quod tendit.* Probatur, quia bonitas substantialis est illa, sine qua nequit esse, & cum qua sola posset esse bonus sine vlla alia: sed talis est quæ desumitur ab obiecto, in quod tendit actus; nam nisi intelligatur esse bonū tendere in obiectum, non potest actus esse bonus, & si id intelligatur, & quis propterea velit tendere, actus erit bonus: ergo.

Obiicit 1. ab eo sumit bonitatem substantialem, à quo sumit specificationem: at non ab obiecto, sed à fine extrinsecum quandoque sumit specificationem: nam si quis vellet temperate viuere ad conseruandam castitatem, ille actus esset speciei castitatis, non vero Temperantiae.

Respondet negando minorem: nam nisi bonum esset ferri in tale obiectum ob talem finem, actus non participaret bonitatem finis: vnde si quis vellet ob castitatem ieiunare cum id prohiberetur ipsi, non eliceret actum castitatis.

Obiicit secundo, si bonitas substantialis actus desumeretur ab obiecto, omnis actus bonus deberet habere obiectum bonum, sed hoc est falsum, quia nolitio obiecti mali est bona, & tamen ipsum malum, quod est obiectum eius, non est bonum.

Respondet breuiter negando maiorem in sensu proprio: nam soli actus prosecutionis boni debent habere obiectum bonum, actus vero boni habent obiectum malum, & à malo potest desumi ipsorum bonitas, quia ex eo, quod obiectum sit malum, apparet quod fuga ipsius, qua tale est, sit bona.

Verum quidem est, quod omnis actus bonus debet habere obiectum, circa quod bene quis possit habere actum talem, & si hoc esset, obiectum esse bonum posset

quis admittere, quod omnis actus bonus haberet obiectum bonum; sed modus ille loquendi videtur improprius valde, eo tamen admisso concedi deberet maior, & negari minor cum probatione; nam ipsum obiectum malum est bonum in hoc sensu: nam circa ipsum bene potest quis habere actum fugæ.

CONCLUSIO II.

12. *Actus aliquando sumit honestatem distinctam à speciei ab illa quam sumit ex obiecto, à circumstantiis, aliquando non, sed illa ipsa bonitas, quam habet ab obiecto augetur ratione aliquarum circumstantiarum.*

Hæc est communissima. Probatur prima pars, quia nolens furari in loco sacro ob considerationem non solius malitiæ, quæ est in furto, quatenus est contra iustitiam; sed etiam illius, quæ esset ex eo, quod fiat in loco sacro, habet actum bonum bonitate iustitiæ ex obiecto (si tamen quod hic suppono possit habere vnum actum, quo ob vtramque rationem nollet furari) & etiam bonitate Religionis, quæ est distincta speciei ab altera, desumpta à circumstantia loci, in quo esset furandum: sic vt qui vellet furari in tali loco haberet malitias distinctas speciei ab vtroque illo capite: ergo vera est prima pars.

Probatur secunda pars, quia melior esset humiliatio personæ dignioris, quam indignioris ob circumstantiam personæ, non tamen bonitate distincta rationis à bonitate ipsiusmet humilitatis; & qui exerceret actum charitatis tempore incommodo, vt cum plueret, melius faceret ob difficultatem actus ortam ex circumstantia temporis, quam qui alio tempore, quo non esset tanta difficultas, ipsum exerceret, non tamen bonitate distincta speciei: ergo vera est secunda pars.

Hic autem queri posset, quanam circumstantiæ addunt bonitatem specificam distinctam & quanam non.

Respondetur, sicut cognoscitur ex natura obiectorum, quanam influunt bonitates speciei distinctas & quanam non influunt, idè dicendū de circumstantiis, & vniuersaliter quando bonitates spectant ad diuersas virtutes erunt diuersæ speciei.

CONCLUSIO III.

13. *Bonitas circumstantialis, seu orta ex circumstantia actus, si idem actus numero possit esse cum bonitate desumpta ab obiecto absque illa circumstantiali, est accidentalis ipsi realiter; si vero non possit, est ipsi essentialis; vocari tamen potest circumstantialis; & non substantialis, quatenus potest intelligi ille ipse actus esse bonus ex bonitate obiecti, quāuis non intelligatur bonitas illa deriuata ex circumstantiis; nisi in casu quo obiectum appetitur tantum tanquam medium ad finem aliquem bonum, quia tunc nequit intelligi bonitas illa medijs, quin intelligatur bonitas finis.* Hæc etiam in re debet esse communis. Probatur prima pars, quia si potest esse actus absque bonitate desumpta ex circumstantia, hæc sine dubio erit illi accidentalis, quia potest adesse & abesse.

Probatur secunda pars, quia si non potest esse actus sine illa, nihil impedit, quo minus sit de essentia ipsius; & propterea non posset esse absque illa, quia esset de essentia ipsius; neque enim potest esse proprietas eius, quia si esset, fluere ex bonitate obiecti; sed hoc est falsum, quia alius actus posset esse bonus ex bonitate eiusdem obiecti absque bonitate illa circumstantiali. Tertia pars patet ex ipsius explicatione adiuncta.

CONCLUSIO IV.

14. *Vt circumstantia influant bonitatem in actum, debet cognosci ab operante & debet apparere ipsi, quod bonitas aliqua ab ipsis deriuatur in actum.*

Hæc est communis & probatur, quia vt bonitas obiecti influat debet cognosci: ergo & bonitas circumstantiæ; quia non est maior ratio, de vno quā de altero. *Confirmatur*, quia vt circumstantia influat malitiā, malitia debet cognosci, alias qui furaretur in loco sacro, quæ nō cognoscit

Bonitas
substan-
tialis a-
ctus sumi-
tur ab ob-
iecto.

Actus circa
circumstan-
tialis
quando
que sumit
honestatem
diuersæ
speciei
ab ea quæ
habet ab
obiecto.

Aliquan-
do non
sed quan-
doque au-
getur illa
ipsa.

An boni-
tas circū-
stantialis
sit acci-
dentalis
actui.

vt circū-
stantialis
influat
bonitatem
debet
cognosci.

eognosceret inculpabiliter esse talem, committeret sacrilegium, sicut & ille etiam, qui quamvis cognosceret locum esse sacrum, non cognosceret tamen, quod esset peius in ipso quam in quocumque alio loco furari, quod est absurdum: ergo idem dicendum de circumstantia influente bonitatem.

Obiicies circumstantia personæ reddit operationem meliorem: si enim sit grata Deo, verbi gratia, aut filius ipsius adoptivus, operatio bona ipsius erit melior, quam si non esset; sed tamen illa circumstantia non debet cognosci, alias operationes iustorum, qui non cognoscunt pro hoc statu se esse gratos aut filios, non reciperent bonitatem, ex illa circumstantia: ergo ut circumstantia influant bonitatem non debent cognosci.

Et si dicas: hoc esse verum de aliquibus, non vero de omnibus circumstantiis.

Contra, quia non est maior ratio, cur alia circumstantia debeant cognosci, quam illa, si dicas esse rationem; quia alia circumstantia se tenent ex parte obiecti, & propterea ut obiectum debet cognosci, ita & illa circumstantia vere personæ non se tenet ex parte obiecti.

Contra: quia adhuc non est ratio, cur circumstantia tenentes se ex parte obiecti debeant cognosci potius, quam quæ se tenent ex parte personæ, & certum est, quod circumstantia se tenens ex parte personæ, ut influat bonitatem, debeat aliquando cognosci, si enim aliquis qui verè esset princeps, & non cognosceret se esse talem, humiliaret se, non magis humiliatio ipsius ex parte personæ esset bona, quam si non esset reuera princeps, esset autem melior, si cognosceret se principem.

Et si dicas circumstantiam personæ debere cognosci, ut circumstantia tenentes se ex parte obiecti, quando bonitas, quam influit in actum, propterea influitur, quia actus sit libere ab operante propter ordinem illum, quæ dicit ad illam circumstantiam, unde quia bonitas derivata in actum ex eo, quod persona sit grata, non provenit ex eo, quod actus fiat libere ob ordinem, quem dicit ad illam circumstantiam; sed ex eo, quod sit actus personæ, quæ est grata, propterea illa circumstantia non debet cognosci.

Contra: quia non apparet ratio, cur possit circumstantia personæ gratæ influere bonitatem in actum absque eo, quod actus eliciatur libere ob ordinem, quem dicit ad illam circumstantiam potius, quam alia circumstantia.

15. *Respondeo* breviter supponendo, quod actus hominis grati cæteris paribus sit melior, de quo dubitari posset loquendo de bonitate morali, quia quamvis ex eo, quod persona sit gravior, actus etiam sit talis, (magis enim placent actiones hominum, quos magis amamus) & propterea habeat bonitatem maiorem, hoc est maiorem acceptabilitatem, tamen fortassis non est magis bonus in genere virtutis illius, neque enim Pater acceptans potius ad præmiū operationis filii, verbi gratia, eleemosynam factam ab ipso, quam alterius, potest tamen putare, quod magis virtuosè dederit eleemosynam, quam alius, qui cum similibus omnibus circumstantiis dederat eleemosynam, excepta circumstantia filiationis. Sed supponendo tamen quod sit melior cæteris paribus.

Respondeo concedendo maiorem, & minorem obiectionis, & distinguendo consequens: omnes, concedo; aliqua nego, & sic debet intelligi conclusio, cur autem aliqua & quamnam debeant cognosci; & aliqua; ac quænam non debeant, ex ipsarum natura cognoscendum est; nam apparebit ex hoc ipso: & ratio à priori erit, quod hoc est hoc, & illud est illud ut solet dici; à posteriori autem colligendum est ex eo, quod ita appareat.

CONCLUSIO V.

Bonitas de
xiuanda à
circum-
stantiis co-
gnosci debet in-
tendi.

16. *Bonitas* omnis, quæ desumitur ex circumstantiis, quæ debent cognosci, debet intendi directe non minus, quam bonitas desumpta ex obiecto. Hæc est communis & probatur, quia non apparet, quod influat bonitatem nisi intendatur directe, apparet autem si intendatur, & hinc Philosophus 2. Ethicorum 4. ait: ut quis agat recte, oportet ut operetur sciens & eligens propter

ipsa. 1. propter honestatem, quam considerat in obiecto vel actu.

Obiicies: pro Sala & Medina qui putant, quod indirecta ac interpretativa intentio bonitatis sufficit, quæ intentio habetur quamvis aliquis videns bonitatem in actu, ipsum ponit, quamvis directe eam non intendat, ut si quis videret ex largitione publica eleemosynam posse alios moveri ad dandam eleemosynam, nam quamvis directe non vellet quod moverentur, sed propter honestatem eleemosynam tantum moveretur directe, vellet tamen indirecte illam alteram bonitatem.

Obiicies, inquam, pro illis: qui videt malitiam in actione, quamvis non velit illam directe, sed directe tantum velit bonitatem aliquam; quæ est in actione, adhuc male ageret: ergo similiter qui videt bonitatem in actione quamvis eam non intendat, sed aliquid aliud, adhuc bene ageret, supposito saltem quod non adesset aliqua circumstantia mala, & consequenter non debet directe intendi bonitas.

17. *Confirmatur*, quia secundum multos ex iis, qui tenent conclusionem, omisso pura mali est bona, quamvis non directe intendatur bonitas, eo quod tum indirecte intendatur: ergo sufficit indirecta intentio bonitatis ut actus sit bonus.

Respondeo negando consequentiam; quia apparet ex terminis non debere fieri, quod videtur esse malum siue intendatur, siue non; non apparet autem esse bonum facere, quod est bonum nisi intendatur, sed potius apparet, quod non sit bonum, quamvis forte non esset malum id facere, sed indifferens, si nimirum bonitas, quæ intenderetur directe esset indifferens.

Ad confirmationem, nego omissionem illam mali esse bonam, alio modo, quam actus indifferens est bonus, hoc est quatenus non est malus; & qui auctores putant eam, esse bonam aliter, meo iudicio inconsequenter loquuntur dum tenent hanc conclusionem.

QVÆSTIO III.

An idem actus elicitus possit participare diversas specie bonitates à diversis specie motibus.

Hæc quæstio eadem in re est cū alia, qua queritur an eodem actu elicitu possit quis intendere diversos fines, aut diversas specie bonitates obiectivas, ut velle subvenire pauperi, à quo recipit beneficium, ob motuum gratitudinis ac misericordiae, procedit autem ex suppositione, quod non sufficiat indirecta intentio bonitatis; nam si sufficeret, non esset dubium quin actus elicitus posset participare omnes illas bonitates; & præterea supponit, quod actus dicat ordinem intrinsecum ad bonitatem quamcumque, quæ intenditur per actum; de quo postea, nam si non diceret, etiam posset participare omnes illas bonitates.

CONCLUSIO I.

18. *Non potest quis eodem actu intendere duos fines, quo- rum uterque aut nullus sit totalis. Probatur* ex principiis, ex quibus in Philosophia ostensum est non posse effectum eodem 2. An simul duos fines alteruter est totalis.

Obiicies: Medicus qui ob stipendium solum determinat sanare infirmum, potest etiam ulterius moveri ob intercessionem amici, aut aliquam aliam rationem: ergo falsa est conclusio.

Respondeo negando consequentiam, quia quando determinat curare ob solum stipendium; habet actum distinctum ab eo, quem habet, quando non solum ob stipendium, sed etiam ob intercessionem amici vult curare; & licet prioris actus finis totalis esset stipendium; non tamē alterius quo movetur etiam ob intercessionem, & huius actus

Neque quis in-
tere vno
alio duas
bonitates
obiectivas
quorum
qualibet
mouet.
partialiter

actus neuter ex illis est finis adæquatus, sed uterque partialis, si tamen habeat tum vnum actum respicientem vtrumque.

Dices: etiam si non accederet intercessio amici, moueretur totaliter à stipendio: ergo stipendium, etiam ueretur totaliter intercessione; est finis adæquatus.

Respondeo distinguendo antecedens ad eandem volitionem, ad quam mouetur etiam propter intercessionem negatur, ad aliam conceditur, & nego consequentiam.

CONCLUSIO II.

19. *Non potest quis intendere vno actu duas bonitates obiectivas, quarum qualibet esset motuum particulare.* Probatur hæc conclusio contra multos oppositum sentientes, quia ille actus vnus esset distinctæ speciei à quolibet actu, qui respiceret vnum tantum ex illis motiuis, & consequenter deberet causare habitum distinctum ab habitu generato per quemlibet ex illis actibus, verbi gratia, actus, qui esset ob motuum liberalitatis & misericordiae, deberet generare habitum distinctum ab habitu misericordiae & libertatis: sed hoc est inconueniens: ergo inconueniens est dari talem actum.

Probatur minor, primo quia non est à Philosophis facta vlla mentio de tali habitu, nec nomen aliquod ipsi impositum, quod signum magnum est eum ab illis non fuisse cognitum. Secundo & principaliter, quia nulla est necessitas ipsius aut utilitas: nam quidquid posset ipsum præstari, præstaretur æque bene per habitus liberalitatis & misericordiae, quos certum est dari, & qui æque facile possunt acquiri ac ille habitus: faciliteretur enim quis per illos duos habitus ad votendum subuenire pauperi verbi gratia ex illis duobus motiuis, & præterea possent acquiri, quoties acquiri posset, ille habitus, si tum haberentur duo actus, quorum qualibet esset determinatus ad vnum ex illis motiuis, & tam facile possent haberi duo actus simul respicientes illa motiua, quam vnus, qui vtrumque respiceret.

20. *Probatur secundo,* quia posset sine dubio voluntas habere duos actus, quibus feratur in illa plura motiua, cum in hoc nulla sit difficultas: ergo de facto habet duos actus quoties determinatur ab illis duobus motiuis: sed hoc supposito omnino frustraneus ac inutilis est vnus actus qui respiceret vtrumque, & propterea non est concedendus. Probatur prima consequentia, in qua sola est difficultas, quia non potest determinare se voluntas ad duos illos actus alio modo, quam se determinat, quando dicunt aduersarii, quod habet vnicum: ergo tum determinat ad illos duos.

Confirmatur vltius per dicta in Commentario dist. 40. num. 106. & 107.

Obiicit pro aduersariis, constat experientia, quod feramur in duas bonitates simul, & vnicò actu: ergo datur talis actus.

Confirmatur, quia vnicò actu tendimus in bonitatem obiectivam & circumstantialem: ergo & in duas obiectivas.

Respondeo, negando antecedens pro secunda parte, neque enim quantum ad experientiam possumus colligere, quod vno potius feramur, quam duobus; aliàs non posset esse controuersia de hac re; sed id colligi debet per rationem.

Ad Confirmationem etiam nego antecedens propter fundamenta conclusionis, quæ aut æque concludunt conclusionem ac oppositum huius antecedentis; aut si non concludant æque de vtroque; tum negari debet consequentia propter illam disparitatem, ob quam non æque concludunt.

Aduerto autem hic quantum ad utilitatem practica perinde prorsus esse, an vno vel pluribus actibus quis velit illas diuersas bonitates; vnde hæc difficultas est vna ex speculatiuis curiosis.

QUÆSTIO IV.

An actus electionis habeat bonitatem specialem distinctam à bonitate intentionis.

21. *A* Duertendum, perinde esse quantum ad resolutionem huius quæstionis, an actus inten-

tionis distinguatur realiter ab actu electionis, an vero vnus realiter actus sit intentio & electio secundum diuersas considerationes: nam si quando essent distincti realiter actus, electio haberet bonitatem distinctam à bonitate intentionis: ita etiã quamuis esset vnus actus, tamen ille ipse, quatenus electio, haberet bonitatem distinctam ab ea, quam haberet; quatenus intentio est: magis tamen clare appareret res, si essent actus distincti, vnde quia probauimus disp. de voluntate quod sint actus distincti, id hic claritatis causa supponamus. Quia vero non est dubium quin electio mediij conducentis ad bonum honestum, de qua loquimur sit bona & quidem bonitate numero distincta à bonitate intentionis, nam qui habet electionem & intentionem numero & realiter distincta, habet duos actus bonos; propterea sensus controuersia videtur esse, an electio possit habere bonitatem distinctam specie à bonitate intentionis, & an ratione bonitatis utilis suæ ita participet bonitatem, vt vna electio possit esse melior alia ordinata ad eundem finem; si enim alterum ex his fieri potest, vera erit pars affirmatiua huius quæstionis.

CONCLUSIO I.

22. *Electio habet bonitatem specialem à bonitate mediij. Electio ita vt ex duobus mediis conducentibus ad eundem finem, electio vnus possit esse melior quam alterius.* Probatur, quia ex duobus mediis vnus potest esse magis conducentis ad finem quam alterum: sed apparet ex terminis melius esse applicare medium magis conducentis: ergo electio vnus mediij respectu eiusdem finis potest esse melior altera: sed illa maior bonitas non potest desumi à fine, qui idem est: ergo desumitur à bonitate mediij & consequenter electio habet specialem bonitatem distinctam à bonitate intentionis.

CONCLUSIO II.

23. *Si sufficeret indirecta ac interpretatiua intentio bonitatis vt actus participaret illam bonitatem, posset electio habere distinctam specie bonitatem à bonitate finis & intentionis.* Probatur quia obiectum electionis posset ex se habere distinctam bonitatem à bonitate finis: sed si distinctam haberet talem & proponeretur eligenti, in casu conclusionis electio participaret ipsam: ergo.

Probatur maior, quia si quis eligeret dare stipendium medico, à quo recepit beneficium in ordine ad sanandum amicum, in dando stipendio tali medico esset bonitas gratitudinis obiectivæ, quæ bonitas esset diuersæ rationis à bonitate charitatis, aut amicitiae, quæ esset in amore finis, quæ est sanitas amici.

Hinc sequitur, quod si quis posset intendere duas bonitates distinctæ rationis, posset etiam electio participare bonitatem distinctæ rationis à bonitate finis, etiam si ad participandum bonitatem deberet directe intendere quia posset voluntas intendere dare stipendium medico, & ex eo quod recepit ab ipso beneficium, & in ordine ad succurrendum amico, & id faciendo datio pecuniæ medico participaret bonitatem charitatis & gratitudinis; non posset autem, vt patet, participare illas in eo casu, nisi eodem actu posset quis velle vtramque.

CONCLUSIO III.

24. *Absolute loquendo de facto electio potest habere bonitatem distinctam specie à bonitate intentionis.* Probatur, quia si quis intenderet ex gratitudine sanitatem alicuius, & intentio illa haberet bonitatem gratitudinis sicut & obiectum, quod est finis eius, & si idem consideraret, quod actus charitatis esset bonum medium ad obtinendum à Deo sanitatem illam, & propterea eliceret actum charitatis, actus ille esset electio, sed certum est quod haberet bonitatem charitatis quæ est distinctæ rationis à bonitate gratitudinis: ergo conclusio est vera.

Quod autem possit applicari actus charitatis tanquàm medium ad talem finem, in quo solo est difficultas probationis huius, patere videtur tum quia non repugnat, tum quia sicut potest voluntas imperare actum externum, cur non posset internum; tum quia videtur conforme experientia.

QVA

Si sufficiat
ret indire-
ta inten-
tio bonita-
tis posset
electio ha-
bere dis-
tinctam
specie bo-
nitatem à
bonitate
finis.

Et idem di-
cendum si
quis pos-
set simul
intendere
duas bo-
nitates
eodẽ actu.

Potest ele-
ctio habere
distinctam
bonitatem à
bonitate
intentionis.

Sensus
quæstio-
nis.

QVÆSTIO. V.

*An actus imperans participet bonitatem ab imperato
ac è contra.*

Actus
imperans
actum
externum
participat
bonitatem
ab illo &
è contra.

25. **A**CTVS imperans actum externum habentem bonitatem obiectiuam, ut subuentionem pauperis, participat illam bonitatem si intendatur, ut est extra controuersiam, & apparet ex terminis, modo non adsit circumstantia vlla inficiens. Similiter actus externus subuentionis proueniens ab actu tali interno participat bonitatem formalem ab illo, siue eandem quam ipsemet habet, siue diuersam; nam certum est, quod subuentio externa, proueniens ab actu interno bono imperante, sit bona formaliter; & quamuis hinc sequatur, quod actus imperans dependeat à bonitate imperati & è contra; hoc tamen non est inconueniens, nec infert vitiosum circulum aut dependentiam mutuam quoad idem: nam imperans dependet à bonitate obiectiuam actus imperati, à quo eam mutat, & imperatus non accipit bonitatem obiectiuam ab imperante, sed formalem.

Difficultas ergo est de actibus imperatis elicitis, qui scilicet eliciuntur ab ipsamet voluntate, ex imperio tamè alterius actus voluntatis ab ipsa pariter elicit: an participent à se inuicem bonitatem: quod autem possit elici vnius actus voluntatis ex imperio alterius iam docui in fine quaestionis praecedentis: potest vero contingere duobus modis. Primo, si voluntas considerant bonitatem alicuius actus per alium actum reflexum vellet illum elicere, ut si consideraret honestatem particularem, quae est in amore Dei, vellet elicere talem actum reflexum, qui haberet pro obiecto ipsum amorem, qui actus reflexus significatur per hanc propositionem: volo elicere actum charitatis aut actum amoris diuini. Secundo, si consideraret vnum actum elicatum esse medium ad aliquid à se amatum, & propterea vellet ipsum imperare ob illum finem.

CONCLUSIO I.

Actus
imperans
alium
actum
elicatum
bonum
est bonus
illa boni-
tate.

26. **A**ctus imperans alium actum elicatum bonum quacumque bonitate honesta, est bonus bonitate desumpta ab illa bonitate, non tamen semper erit eiusdem speciei cum actu imperato.

*Probat*ur quia actus imperans externum bonum est bonus bonitate desumpta ab illa bonitate: ergo idem est de imperante actum elicatum bonum à paritate rationis.

Confirmatur quia est euident, quod sit bonum velle elicere actum quemcumque bonum.

Non tamè
semper
eiusdem
speciei
cum illo.

*Probat*ur secunda pars, quia si quis imperaret actum charitatis, quia videret ipsum esse medium bonum ad obtinendum à deo gratiam poenitentiae, ille actus imperans esset actus poenitentiae; actus vero imperatus esset actus charitatis.

CONCLUSIO II.

Actus im-
perans
elicatus
non par-
ticipat
bonitatem
formalem
actus im-
perantis.

27. **A**ctus elicatus imperatus non participat bonitatem formalem actus imperantis. Hæc est Valquius disput. 51. c. 5. Conninki de virtutibus disp. 3. dub. 3. contra multos quos citat & sequitur Auerſa q. 20. l. 1.

*Probat*ur primò, quia non est eadem ratio de actu interno imperato & actu externo: ergo conclusio est vera. *Probat*ur cōsequētia, quia propterea negatur ab aduersariis, quia putant esse eandem rationem de utroque. *Probat*ur antecedens, quia actus externus non fit ob aliud motiuum, nec per aliam libertatem à libertate actus imperatis: vnde debet participare illam bonitatem sicut & participat libertatem; sed actus elicatus imperatus habet suum motiuum distinctum à motiuo imperantis & libertatem propriam, secundum quam possit non esse, quamuis esset actus imperans ipsum: ergo non est eadem ratio de ipso ac actu externo imperato.

*Probat*ur secundo, quia eatenus actus elicatus imperatus participaret bonitatem actus imperantis, quatenus aut actus imperans aut obiectus eius moueret vel efficienter,

vel formaliter voluntatem ad productionem eius, aut ipsemet intrinsece diceret ordinem ad illum finem, neque enim alias imaginari potest, cur participaret bonitatem illam: sed ex his capitibus non sequitur, quod eam participet: ergo.

*Probat*ur minor, quia non dependet effectiue ab actu imperante aut obiecto ipsius, nam ipsa voluntas sola cum habitu charitatis est causa adæquata actus charitatis, etiā quando imperatur; nā sufficit, & gratis assereretur aliā causā præterea concurrere effectiue & physice: nō respicit etiā illud motiuū ex natura sua intrinseca, quia sic respicit solū motiuū charitatis, nec potest idem actus ex natura sua physica respicere duo motiua diuersa: rationis vt supra dictū est. Quod autē determinetur, seu potius inclinetur voluntas ex motiuo actus imperantis seu per ipsum actum imperantem ad elicendum actum elicatum imperatum non sufficit; quia posset sic determinari quamuis actus imperans non esset liber, vt si produceretur à solo Deo, hinc autem non esset bonus, nec consequenter actus imperatus, esset bonus bonitate desumpta ab ipso.

Confirmatur, quia si actus elicatus seu internus imperatus participaret bonitatem ab actu imperante, participaret etiam malitiam à malitia imperantis: sed hoc est inconueniens, quia alias infici posset actus charitatis malitia, vt quando imperaretur ex fine gloriæ vanæ, contra communem Theologorum sententiam.

28. *Obijci*es: Actus virtutum moralium sunt meritorij de condigno vitæ æternæ, quando ordinantur ad finem charitatis, vel imperantur per actum charitatis: nec essent sic meritorij nisi à charitate imperarentur: ergo non solum possunt sic ordinari, sed etiam ex eo quod ordinentur, participant bonitatem aliquam, quam alias non haberent, ab actu charitatis imperante; alias non esset ratio, ob quam, quando imperarentur à charitate, essent meritorij, & quando non imperarentur, non essent: & consequenter falsa est conclusio.

*Respond*eo admittendo antecedens, quamuis sit in controuersia inter Theologos in materia de merito, & distinguendo cōsequens: actus externi, concedo; nec hoc est cōtra conclusionē; interni eliciti, nego antecedens.

Quod si actus etiam eliciti essent meritorij; quando imperarentur ex motiuo charitatis, hoc non esset ex eo quod tum haberent maiorem aliquam bonitatem intrinsecam moralem virtutis, quam alias haberent, sed ex eo, quod Deus ordinauit dare ipsis præmium, quando sic ordinarentur.

*Respond*eri posset secundo negando consequentiam pro secunda parte; ratio enim esset alia, quia Deus sic instituit.

QVÆSTIO VI.

An actus externus superaddat bonitatem actui interno.

29. **I**llum est supra quod actus imperatus externus sumat bonitatem suam formalem ab actu imperante ita, vt omnis ille actus externus sit bonus, qui est imperatus per actum bonum internum; & quod actus imperatus sumat suā bonitatem à bonitate obiectiuam actus imperati, ita vt nō possit actus imperatus esse bonus, quin actus imperatus sit bonus: ex quo sequitur quod vterque sit bonus & quidem formaliter, quando producuntur præsertim absque aliqua circumstantia vitiantē. Sed queritur an actus externus addat bonitatem aliquam moralem actui interno, ratione cuius is, qui habet actum internū simul cum externo, sit magis laudabilis ac præmio dignus ex natura rei, quàm si solum haberet ex illis duobus eundem ipsum actum internum cum eadem perfectione ex omni capite præter solum defectū actus externi; & ex duobus, quorum vnus haberet intensissimam voluntatem ædificandi propter honorem Dei templum, & non ædificaret ipsum propter defectum facultatis, alter vero similem omnino; nec magis aut minus perfectam voluntatem haberet, & præterea, quia ædificaret facultas, ædificaret, hic laudabilior esset, & maiori dignus præmio, quàm ille.

CON

CONCLUSIO.

30. *Actus externus superaddit bonitatem actui interno.*

Hæc est Doctoris quodl. 18. a. 3. cum suis omnibus contra Thomistas, quos citat & sequitur Auerſa q. 20. f. 5. & ſolet variis rationibus ſtabiliri, quas quia examinaui in Commentatio meo. diſt. 42. numero 68. & ſeq. nolo iam proponere, contentus eâ ſola, quæ mihi eſt vnicum fundamentum huius conſuſionis.

Actus externus malus, ſuperaddit aliquid malitiæ actui interno: ergo externus bonus ſuperaddet bonitatem: conſequentia eſt certa, quia eſt eadem ratio ſecundum omnes.

*Probat*ur antecedens, quia alias non teneretur quis conſiteri actum externum, verbi gratia, homicidium aut adulterium; ſed ſufficeret conſiteri actum internum, nempe quod habuerit deſiderium efficaciſſimum occidendi aut adulterandi: ſed hoc eſt contra praxim Eccleſiæ Vniuerſæ & illos ipſos Authores, qui tenent oppoſitum conſuſionis: ergo non eſt aſſerendum.

*Probat*ur ſequela, quia ſi non augeat malitiam actus internus, aut non facit vt occidens aut adulterans ſit peior ac vituperabilior ac dignior maiori pœna, quam ſi non occideret, ſed ſolum æque deſideraret occidere, nulla prorsus eſt ratio, ob quam deberet occiſionem aut adulterium conſiteri.

Reſpondet Lorca eſſe rationem, vt ſcilicet ſic exprimatur intenſionem & grauitatem actus interni.

31. *Contra* quia per conſeſſionem actus externi præcile non explicatur intenſio aut grauitas actus interni aliter, quam quatenus ſignificatur, quod fuerit efficax ex ſe ad actum externum, & talis qualis ſufficeret ad eum ponendum ſi facultas eius ponendi eſſet penes elicientem actum internum: ſed huiusmodi intenſio & grauitas poſſet explicari ſufficienter abſque conſeſſione actus externi dicendo quod habuerit deſiderium tã efficaciſſimum quàm ſufficeret ad poſitionem actus, ſi ad eſſet facultas & continuatum tanto tempore, quantum requireretur ad actum externum.

Adde intenſionem & grauitatem actus colligi talem ex actu externo, non eſſe circumſtantias variantes ſpeciem actus, & conſequenter ſecundum aduerſarios non debere illam explicari in conſeſſione: ergo in ordine ad hoc non eſt conſitendum peccatum externum.

32. *Reſpondent* alii rationem eſſe, quia ſæpe ob actum externum reſtitutio aliqua facienda eſt, quam præcipiet Conſeſſarius, niſi pœnitens ipſum conſiteretur: ergo in ordine ad hoc eſt explicandus.

Contra quia ſi ſolum in ordine ad hoc quis teneretur conſiteri peccatum externum, non deberet illud conſiteri quando reſtitutio nõ eſſet facienda, vt ſi iam eſſet facta aut cõſitens haberet firmum proſitum per ſe reſtituendi, aut peccatum eſſet tale, ob quod non deberet fieri vlla reſtitutio, vt eſt peccatum voluntariæ pollutionis: ſed hoc etiam eſt abſurdum & contra praxim Eccleſiæ: ergo

Et hinc patet non valere, quod alii dicunt, conſitendum eſſe peccatum externum in ordine ad inſtructionem aliquam particularem habendam à Conſeſſore; nam poteſt fieri, quod pœnitens ſit talis, vt nulla indigeat, & vt omnis quæ dari poſſet tam bene competeret ob actum internum quam ob externum, ſupponendo quod hic non ſuperadderet malitiam.

Nec magis valet aliorum ratio dicentium explicari debere actum externum ob ſcandalum & cooperationem ad peccatum alterius; quia hinc ſequeretur non debere quem conſiteri peccata externa, quæ ſolus committeret; & quia vel maius eſt peccatum ſcandalizare externe, & dare ocaſionem peccandi aliis, quam velle interne efficaciſſime hoc facere, vel non eſt maius, ſi maius habetur intentum; ſi non; certe nec propter hoc debet quis conſiteri, quod ſcandalizauerit externe, ſed ſufficit dicere, quod deſiderauerit efficaciſſime ſcandalizare, ſeu facere id quod ſcandalizaret.

33. *Alij reſpondent* ideo debere explicari in conſeſſione actum externum, quia facit vnum per ſe peccatum cum interno.

Contra, quia præterquam quod hoc ſit falſum, adhuc vel eo eo, quod facit cum ipſo vnum peccatum, ſequitur quod homo cum ponit actum externum, grauius peccat & habetur intentum; vel non ſequitur, & tunc non eſt prorsus ratio cur debeat explicari, etiam ſi faciat vnum per ſe cum interno, ſicut non debent explicari circumſtantia non aggravantes.

Deinde eatenus faceret vnum per ſe, quatenus eſt obiectum actus interni aut effectus eius, ſed vt ſic poſſet explicari ſufficienter dicendo, quod fuerit efficaciſſime volitus.

Reſpondet Vaſques ratione conſeſſionis actus externi eſſe, quia ab eo deriuatur malitia in internum actum

Contra: quia non magis deriuatur malitia in actum internum ab externo per hoc, quod ponatur in eſſe, quam quod non ponatur, ſed ſolum efficaciſſime deſideretur; alias vera eſſet noſtra conſuſio: ergo ob hoc non debet quis ipſum conſiteri.

Optima omnium Reſponſio eſt, quod propterea tenemur conſiteri peccata externa, quia reuera ſunt peccata & tenemur conſiteri omnia noſtra peccata.

34. *Contra* tamen quia non tenemur conſiteri niſi, quod ſufficit ad explicandum ſpeciem & numerum noſtrorum peccatorum (taceo de circumſtantiis non mutantibus ſpeciem, ſed augmentibus, quia non faciunt ad proſitum) ſed ſi actus externus non addat malitiam interno, conſitendo internos actus cum ſua ſpecie ex circumſtantiis, explicat quis numerum & ſpeciem ſuorum peccatorum abſque conſeſſione actus externi: ergo non debet ipſum conſiteri quamvis ſit peccatum.

Conſirmatur, quia ſi actus externus non ſuperaddat malitiam, nec facit hominem grauiorem peccatorem, quàm ſine ipſo, etiam ſi eſſet peccatum, non eſſet ratio vlla aut cõgruentia, cur ordinaretur conſeſſio ipſius: ergo ſignum eſt, quod quãdoquidem ſit ordinata, dicat malitiã diſtinctã à malitiã actus interni, quod eſt interũ.

Dices: eſſe rationem vt ab eo homines retraherentur, quia patet experientia obligationem conſeſſionis retrahere homines à multis peccatis.

Contra, quia eatenus deberet obligatio conſitendi ad adulterium externum magis retrahere ab adulterio externo, quam obligatio conſitendi deſiderii efficaciſſimi ipſius, vt ſupponitur in hac reſponſione, quatenus ob verecundiam difficilius eſſet ipſi ipſum conſiteri, quàm deſiderium ipſius; ſed non deberet hoc eſſe ipſi difficilius, niſi quatenus ſupponeretur aut apprehenderetur eſſe maior malitia aut turpitudine in eius commiſſione, quam in ſolo deſiderio: ergo niſi ſit, non deberet quis teneri ad eius conſeſſionem ob hunc finem.

Conſirmatur, quia ſi velit Deus retrahere homines ad adulterio verbi gratia, per obligationem conſeſſionis, potius deberet prohibere particulariter ipſummet, ſignificando, quod non ſolum eſſet offenſus deſiderio efficaciſſimo eius, ſed quod ulterius etiam offenderetur ipſomet, ita vt vellet punire magis eum, qui vtrumq; committeret, quam qui ſolummodo efficaciſſime deſideraret committere; hoc enim ſuppoſito, qui adulterium committeret haberet ocaſionem maioris erubecentiæ & conſequenter maiorem difficultatem conſitendi, quàm ſi ſolummodo deſideraret committere ipſum: ergo ſi ſit illa obligatio in ordine ad hunc finem, dicendum eſt, quod Deus hoc modo ſe habuit; ſed ſi ſic, certum eſt quod peccatum extremum ſuperaddat malitiam interno in ſenſu conſuſionis.

Hinc autem probatur cõcluſio aliter: Deus poſſet ita ordinare, vt magis eſſet ipſi acceptabilis actus externus cum interno bono, & magis diſplicens actus externus cum interno malo, quàm ſolus internus eiſdem intenſionis & naturæ quoad cetera, quãvis non eſſet à parte rei ratio ob quã ſic ordinaret niſi ſua voluntas, aut motiua aliqua extrinſeca: ſicut enim prohibuit Adã pomũ vetum, in cuius prohibitione potius, quàm aliorũ fructuum, nulla erat ratio ex natura rei, quæ ſufficeret ad hoc: ita videtur quod Deus poſſet hoc modo ſe habere, ſeu res ordinare: ſed ſi ita fieret, maniſeſtum eſt, quod

E e

pecca

peccatum externum superadderet malitiam interno & actus bonus externus bonitatem actui bono interno in sensu controuerso: ergo potest fieri, quod ita sit: sed si potest fieri, debet dici, quod de facto ita sit, quia alias non deberet præcipi confessio peccatorum externorum ut iam dixi: ergo.

36. *Obiicies primo, Voluntas*, inquit, Apostolus 2. Cor. 8. *prompta est secundum id quod habet accepta, non secundum id, quod non habet*: quo in loco Paulus exhortans ad eleemosynas docet minus dantem cum maior facultas non sit, tantum habere præmii ac meriti quantum, qui dat multum, sed hoc non esset verum, nisi conclusio esset falsa: ergo.

Respondeo negando Paulum docere, quod prætenditur in maiori, sed solum vult, quod nemo obligetur ad faciendum, quod non potest, & quod voluntas prompta ac cupida benefaciendi, seu largiendi eleemosynas seu alia faciendi habebit præmii suum, & non carebit præmio ex eo, quod non ad sit facultas, quæ explicatio est facilis, & iuxta Chrysost. eodem loco: sed inde non sequitur, quod quis simul cum voluntate æq; prompta etiam facit plura opera externa, non magis mereatur.

37. *Obiicies secundo, August. 1. de lib. arb. cap. 3. Si cui etiam*, inquit, *non contingat facultas concubandi cum coniuge aliena, plenum tamen aliquo modo sit, id cum cupere, & si potestas detur facturum esse, non minus reus est, quam si in facto deprehenderetur*. Item in ep. ad Deo gratias: *in voluntate bona meretur bonus bona facta, & in voluntate mala meretur malus mala facta, & in ea meretur ei miseria*.

Respondeo primum locum intelligendum sicut ipsemet August. intelligit alterum similem locum Iacobi secundo. Quicumque totam legem seruauerit, offendat autem in vno, factus est omnium reus, quantum scilicet ad damnationem incurrendam & perdendam gratiam; non quantum ad hoc, quod æque grauiter peccaret ac si omnes leges violaret.

Iuxta hoc explicari posset etiam secundus locus, qui tamen reuera non videtur esse ad propositum vllō modo; nam sensus manifestus est, quod qui habet voluntatem bonam & opera ab ea procedentia, ratione voluntatis bonæ præmiabitur, quatenus scilicet non præmiaretur nisi esset talis voluntas, quamuis illa sola non sufficeret ad tantum præmium; quantum correspondet illi simul cum bono opere externo.

Iuxta, quod explicari possunt reliquæ autoritates

38. *Obiicies tertio, Actus externus non habet distinctam libertatem ab interno*: ergo nec bonitatem, quia hæc fundatur in libertate.

Respondeo negando consequentiam, quia possent duæ bonitates fundari supra eandem libertatem.

Dices non esse maiorem rationem asserendi vnicam libertatem in externo & interno, quam vnicam bonitatem: ergo si vnum admittitur, alterum admitti debet.

Respondeo supposito antecedenti obiectionis, negando antecedens huius replicæ, & ratio disparitatis est defumenda ex fundamentis huius conclusionis & sententiæ asserenti eandem esse libertatem vtriusque actus.

Obiicies quarto, sequeretur quod ex duobus hominibus æque intendentibus mortem alterius & ipsū etiam cum eo animo vulnerantibus, grauius peccaret, qui fortuito vulnerauit vulnere, ex quo secuta est mors: sed hoc videtur absurdum, quia alias verteretur laudi alicui ac vituperio aliquid quod mere esset casuale ac fortuitum ac à seipso totaliter independens.

Respondeo negando sequelam, quia quod vulnus sit lethale ex quo capite solum est grauius physice, non est in potestate ipsius vt suppono: actus autem externus talis aut talis, quoad substantiam est in potestate volentis, & propterea potest esse bonus moraliter aut malus.

DISPUTATIO XXVI. DE ACTV MALO, ET INDIFFERENTI.

QUONIAM quo melius cognoscitur natura actus mali & indifferentis, eo facilius cognosci poterit, quisnam sit actus bonus; talis enim est quicumque moralis, qui non erit malus, nec indifferentis; & quia etiam vterque huiusmodi actus est species actus moralis vt sic; & mali sunt impedimenta beatitudinis, dependentia à nostra libertate, non poterit dubitari, quin agere de illis spectet ad hunc tractatum, coniungo autem vtriusq; tractationem in eadem disputatione, quia vna tantum quaestio proponi solet de actu indifferenti; de quo propterea etiam prius agam, & vt facilius declarari possit natura actus mali.

QVÆSTIO I.

An detur actus indifferens moralis.

1. **C**ertum est, dari posse actum indifferentem etiā internū volūtatis, qui scilicet neq; bonus sit neq; malus ob defectum libertatis; talis enim esset omnis ille, qui à solo Deo produceretur in voluntate, merè passivè se habente, & si qui alii essent, ad quos necessitaretur voluntas: vnde de illis non quaeritur hic, sed de actibus moralibus ac liberis, an scilicet tales dentur, qui nec sint boni nec mali: quam difficultatem examinaui in meo commentario ad dist. 41. n. 6. vnde huc transferam, quæ necessaria sunt breuius, & si poterō clarius.

CONCLUSIO I.

2. *Possunt dari actus morales indifferentes, quoad speciem ac individuum, considerato non solum obiecto, sed omnibus circumstantiis, ex opinione probabili quam eliciens haberet de tali indifferentia*. Hæc est recentiorum communiter contra Medinam, Salam, Montefinum, Lorciam.

*Probat*ur: si actus aliquis apparet probabiliter bonus, quamuis reuera esset malus, bene moraliter eliceretur, & si actus apparet probabiliter malus, qui reuera esset bonus, male eliceretur: ergo si actus apparet Scotistæ verbi gratia, sequenti sententiam probabilem sui doctoris, esse indifferens moraliter ex omni capite, erit actus indifferens: neque enim erit bonus, cum non appareat bonitas; neque malus, cum non appareat malitia.

CONCLUSIO II.

3. *Potest dari actus ex obiecto indifferens cum plenissima deliberatione & aduertentia ex se, & natura sua independenter à recurſu ad sequelam opinionis probabilis*. Hæc est Doctoris supra cum suis & Thomistis etiam, qui propterea concedunt actus quoad speciem posse esse indifferentes, quamuis non possint esse tales quoad individuum; quia si eliciantur in individuo, putant necessario ad futuram aliquam circumstantiam, qua fiant vel bona, vel mala.

*Probat*ur autem: quia obiecta aliquarum actionum possunt esse indifferentia, hoc est nec bona, nec mala, vt tollere fusticam, sputare, comedere aliquid non offendens ob delectationem: ergo & actiones circa illa versatæ erunt indifferentes ex obiecto.

Dices: obiecta illa debere esse aliquo modo bona, quia, vt communiter supponitur ab iis, qui tenent hanc conclusionem, voluntas non potest velle nisi bonum aliqua bonitate: ergo non possunt esse actus vlli indifferentes ex obiecto.

Respondeo distinguendo consequens: absque aliqua bonitate vel malitia, concedo; absque bonitate honesta, aut malitia ipsi opposita, nego consequentiam.

Proba

Probatio autem intendit, quod obiecta aliqua sint ex se considerata secundum rationem aliquam, secundum quam possint appeti aut reici, secundum quam rationem sint indifferentes, quoad bonitatem honestam & malitiam inhonestam ita, ut neutram participant.

Confirmatur, quia quando volumus ambulare ob delectationem aliquam non offendentem, nec prohibitam, non est necesse ut consideremus ambulationem, ut dignam aut indignam naturam rationalem.

4. *Obijcies*: bonum & malum priuative opponuntur: ergo quodlibet obiectum debet esse vel bonum vel malum, & consequenter falsa conclusio.

Respondeo distinguendo antecedens, quantum ad hoc, quod obiectum bonum sit priuatum malitia; & malum bonitate; concedo antecedens; quantum ad hoc, quod quodlibet obiectum secundum quamcumque rationem propositum debeat apparere vel bonum vel malum, nego antecedens & consequentiam.

Obijci etiam solet auctoritas Scoti 2. d. 7. q. 1. num. 11. ob quam Montepilosus putat hanc conclusionem esse contra ipsum. Sed quod fallatur ipse, & quomodo intelligendus sit Scotus patet ex commentario meo num. 9. & quia res est auctoritatis, nolo hic idem repetere.

CONCLUSIO III.

Potest dari actus in indiuiduo, qui neque ex obiecto aut circumstantia ulla habeat esse bonus aut malus moraliter, bonitate honesta aut malitia inhonesta.

Hæc est Doctoris cum suis & aliis pluribus, quos citat & sequuntur Valsq. disp. 52. & Auerla 9. 18. contra Thomistas cōmuniter.

Probat ex S. Hieronymo Epistola ad Augustinum, quæ est inter huius undecima. *Bonum*, inquit, est continentia, malum luxuria, inter circumque ambulare, capitis naribus purgamenta proicere &c. quæ etiam videtur expresse sententia S. Greg. Naz. oratione 3. contra Iulianum.

Probat ratione, quia ut quis operetur bene, debet non solum videre esse aliquam bonitatem ex obiecto aut circumstantiis in actione aut obiecto eius, sed etiam eam intendere directe, ut patet ex dictis; & ut male agat debet videre aliquam malitiam ex obiecto aut circumstantia aliqua & si non videat bonitatem, ac eam intendat, actus non erit bonus, similiter si non videat malitiam, actus non erit malus: sed potest quis hic & nunc operari, quin videat malitiam esse in actu, aut etiam quin videat bonitatem, aut si eam videat, quin eam intendat: ergo operatio tunc erit indifferens in indiuiduo, hoc est nec bona nec mala bonitate aut malitia, de qua loquimur.

Confirmatur specialiter contra Thomistas, quia potest elicere operationem circa obiectum in quo non videt, nec bonitatem nec malitiam, ergo potest etiam operari cum circumstantiis omnibus, in quibus non videt bonitatem aut malitiam, quia reuera non est maior ratio de uno, quam de altero.

6. *Dices* cum Sala, Medina & Lotca, non posse hominem elicere operationem, quæ non sit utilis vel iucunda naturæ: sed hoc sufficit ad honestatem, quando non adest circumstantia mala; & si hæc adest, erit mala: ergo non potest habere operationem in indiuiduo, quæ non sit bona aut mala.

Contra primo, quia si hæc doctrina esset vera, non posset habere actum indifferentem ex obiecto, nam non potest versari circa obiectum, quod non sit vel iucundum vel utile, & consequenter si hoc sufficiat ad honestatem actus necessario erit bonus ex obiecto, si non ad sit circumstantia mala, & si hæc ad sit erit mala: ergo nequit habere actum indifferentem ex obiecto.

Contra secundo, quia bonitas honesta distinguitur à bonitate delectabili & utili: ergo non sufficit bonitas iucunda, aut utilis naturæ præcise, nisi ulterius sit honesta, ac nisi præterea proponatur ac intendatur.

Probat tertio, infirmando fundamentum præcipuum aduersariorum: si aliquid impediret, maxime quia teneremur semper ordinare omnem actionem nostram ad finem alicuius virtutis: si sic autem ordinaretur, & non ad esset circumstantia mala, actio esset bona, & si non ordinaretur sic, aut afficeretur aliqua circumstantia mala, actus

esset malus: sed hoc non impedit: ergo vera est conclusio.

Probat minor, quia quamuis esset talis obligatio, non tamen esset necessarium, quod semper proponeretur, & si non proponatur, non potest obligare, nec actus erit malus ex eo, quod non ordinetur. Adde falsum esse, quod sit talis obligatio, ut latius in Commentario: sed hoc sufficit; & deinde quamuis esset, certe non esset nisi iuris positiui, quod posset non esse absolute: ergo saltem tum hoc fundamentum nihil valet.

7. *Obijcies primo*: Aug. 2. de peccatorum merit. & remiss. c. 18. *Mirum*, inquit, est, si voluntas possit in medio quodam consistere, ut nec bona sit nec mala; aut enim iustum diligimus & bona est, aut iustum non diligimus, & mala est: quis autem dubitet dicere voluntatem non diligentem iustitiam, non modo esse malam, sed pessimam voluntatem? ergo non datur actus in indiuiduo indifferens, quia eum exercendo, nec bona esset nec mala, & per eum voluntas non diligeret iustum & consequenter secundum Augustinum non solum mala; sed pessima esset.

Respondeo Augustinum posse intelligi de voluntate cui proponeretur iustum cum obligatione ipsum persequendi, tunc enim non posset esse in statu medio, sed si prosequeretur ipsum, esset bona; si nolleret, esset mala ac pessima, quia rea culpa mortalis: hoc autem non præiudicat conclusioni, quæ non loquitur in tali casu, sed in eo, quo aut non proponeretur iustum omnino, aut non proponeretur cum obligatione prosequendi, & tunc quamuis voluntas non prosequeretur, non esset nec mala, nec pessima; Quod autem non loquatur Aug. in sensu conclusionis patet manifeste, quia certum est q. voluntas possit esse in statu medio sine actu, quo fieret bona aut pessima; quia quando peccat venialiter, licet non prosequatur iustum, non est pessima voluntas ab illo peccato, ut manifestum est. Posset etiam intelligi de voluntate bona aut mala habitualiter ita, ut velit dicere, quod non possit esse in statu medio quia prosequatur iustum habitualiter aut actualiter, vel non prosequatur iustum altero ex illis modis: sicut non prosequitur, quando est in statu mortalis peccati, nam nunquam est in statu medio inter utrumque; hunc statum, quia semper est aut in statu gratiæ & tunc prosequitur iustum, ad quod tenetur, vel actualiter vel habitualiter, & ipsa consequenter est bona simpliciter, quia est in statu salutis; aut in statu mortalis peccati & tunc non prosequitur iustum, quod tenetur & est mala simpliciter ac pessima.

8. *Obijcies secundo*: De omni verbo otioso reddent homines rationem in die iudicii, Matth. 5. ergo omne verbum otiosum est malum: sed hoc non esset verum si daretur actus indifferens, quia nullus esse posset potius talis, quam quo vellet aliquis loqui aliquod verbum otiosum.

Respondeo primo, negando consequentiam quia debemus etiam in illa die reddere rationem de factis ipsis bonis ut patet ex Symbolo Athanasii. *Ad cuius aduentum omnes homines resurgere habent cum corporibus suis, & reddunt rationem de factis propriis rationem & qui bona egerunt ibunt in vitam æternam; qui vero mala in ignem æternum.*

Respondeo secundo, negando etiam consequentiam, quia non loquitur ibi de omni qualicunque verbo otioso seu non bono, sed de verbo malo quod scilicet mendax est, & calumniam habet, ut exponit Chrys. Theophil. & Arumenius; vel quod infert nocumentum ad finem aliquem friuolum parui momenti aut utilitatis, nam huiusmodi verbum est otiosum cum omni proprietate; non vero verbum indifferens, non ferens nocumentum, sed prolatum ob aliquam innoxiam voluptatem. Unde reuera hic locus Matthæi non est ad propositum.

Hinc sequitur posse dari actus morales indifferentes in ratione meriti, qui scilicet non sint nec meritorij nec demeritorij, quia ad meritum requiritur bonitas, ad demeritum malitia: ergo si detur actus moralis nec bonus nec malus, dabitur actus moralis, qui nec sit meritorius, nec demeritorius. Quod si etiam non possit dari actus indifferens in genere moris, adhuc posset dari actus indifferens in ratione meriti aut demeriti; quia actus bonus peccatoris non est, nec meritorius nec demeritorius: non meritorius quidem de condigno, de quo merito loquor

quia ad hoc meritum requiritur status gratiae; nec demeritorius, quia ad hunc requiritur malitia. Sed hæc consideratio de merito non spectat huc.

QVÆSTIO II.

Quid sit actus moralis malus.

Quid est actus malus. 9. *Supposita declaratione actus boni, & indifferentis* non videtur difficile describere actum malum ut sic, erit enim actus quicumque moralis siue positivus & formalis; siue negatiuus ac interpretatiuus (qualis esset omisso pura mala) qui indecet naturam rationalem. Quinam autem sint huiusmodi, ex natura eorum recte considerata, vel ex terminis vel ex fide, aut discursu aliquo desumendum est, & tales sunt sine dubio omnes actus, quos de facto vocamus vitiosos, & hoc cognoscere est, quod præcipue spectat ad utilitatem practicam, in ordine scilicet ad vitandos actus malos. Sed speculatiui suo more examinare solent, in quoniam consistat ratio formalis actus mali, seu à quo habeat formaliter esse malus, quæ difficultas, quamvis posset proponi de actu malo moraliter, ut sic, comprehendere tam, qui est malus mortaliter, quam qui est malus venialiter; tamen claritatis maioris gratia examinabo ipsū per se de actu malo mortaliter, seu de peccato mortali actuali, & ex resolutione facile erit scire, quid dicendum sit de peccato veniali, ac actu malo ut sic communi utriusque.

Aduerto autem: in quocumque peccato mortali siue commissionis, siue omissionis interuenire actū ipsū siue formalem, siue interpretatiuum, qui dicitur peccatū mortale. Secundo priuationē seu negationē rectitudinis virtuosæ, neque enim est rectus aut virtuosus. Tertio difformitatem ad legem, quæ prohibetur; & ad rectā rationē, quæ proponit, quod non deberet elici; & ad naturā rationālē, cui indecens est elicere ipsum. Quarto libertatem sine qua non esset actus mortalis, nec consequenter malus mortaliter. Quinto meritum pœnæ æternæ sensus & damni. Sexto priuationem gratiæ sanctificantis, ac consequenter amicitiae cum Deo, ac filiationis adoptiuae. Septimo diminutionem habitus, virtutis, si præcessit, præsertim si peccatum sit commissionis, seu actus positivus, & hinc occasionem sumperunt Authores ad varios dicendi modos, quibusdam asserentibus, quod ratio formalis peccati consistat in vno ex iam dictis; aliis, quod in alio; aliis quod non in vno vno, sed in pluribus simul.

CONCLUSIO I.

Ratio for- 10. *Ratio formalis peccati non consistit in negatione* vlla antecedenti actum peccaminosum. Hæc est contra quemdam Modernum, qui excogitauit nouum modum dicendi, asserens rationem formalem peccati consistere in negatione libera omnium impedimentorum actus, inter quæ impedimenta ponit ipsammet non existentiam actus peccaminosi, & quoniam quando est huiusmodi negatio, necessario debet esse actus, propterea illam negationem determinationem liberam voluntatis ad actum malum, & putat actum habere esse malū formaliter ab illa negatione, tanquam à ratione formali.

Probatur primo, quia quamvis daretur huiusmodi negatio antecedens, quæ esset determinatio ad actū malum, non tamen ab ea deberet dici actus esse malus formaliter: ergo Probatur antecedens primo, quia actus bonus non dicitur esse bonus ab vlla determinatione præuia, quæ determinatur voluntas ad ipsum: ergo nec actus malus habet esse formaliter malus ab vlla determinatione anteriori, tanquam à ratione formali.

Probatur secundo idem antecedens, quia in ipso actū est aliqua ratio, ob quam sit malus, distincta ab illa determinatione anteriori, qualiscumque sit: nam aliās ipsa determinatio non esset mala, nec actus consequenter esset ab illa malus; nec est possibile intelligere, cur aut quomodo illa determinatio sit mala, nisi quia intelligitur ipsemet actus esse malus ex alio capite quam ex illa.

11. *Probatur secundo conclusio,* quia si determinatio libera voluntatis ad actum malum consisteret in huiusmodi negatione, & hæc esset malitia actus, etiam determinatio libera ad actum bonum consisteret in negatione, & hæc esset bonitas formalis actus: sed hoc est falsum etiam secundum aduersarium, qui bene negat cum omnibus actum bonum, quatalem, dicere formaliter negationem aut priuationem.

Probatur sequela maioris, quia ideo consisteret determinatio ad actum malum in tali negatione, quia potest haberi & ea posita absque vlla alia actus libere ponitur; & ideo est malitia, quia sine ea actus non esset malus, & ea posita est malus necessario: sed si illa haberi potest, potest etiam haberi negatio omnium impedimentorum actus boni, & ea posita ponetur absque vlla alia determinatione, & actus erit bonus, qualis non erit sine illa.

Dices: disparē esse rationem quia determinatio, quæ est ad malum, est mala, & propterea debet esse negatio; quæ vero est ad bonum est bona, & propterea debet esse positium.

Contra: quia determinatio ad actum positium malū est bona physice, quamvis sit mala moraliter, sicut & ipsemet actus malus: ergo habet sufficientē bonitatem ut sit quid positium & consequenter nulla est disparitas data.

Contra secundo, quia posset esse bona, quamvis esset negatio; nam hoc ipso, quo esset determinatio ad actum bonum, quamvis esset negatio, esset bona, omni modo, quo requiritur, quod sit bona.

Confirmatur hoc: quādo dicis, quod determinatio ad actū bonū sit bona, aut hoc intelligis de bonitate positiua intrinseca, & tū manifeste petis principium, aut loqueris de bonitate, quæ consistet in hoc, quod esset determinata ad bonū, & hæc haberet, quāuis esset negatio.

Probatur tertio conclusio, quia non potest voluntas habere ante odium malum verbi gratia, negationem omnium impedimentorum eius, nisi habeat negationē non existentiae ipsius; nam non existentia odii est maximum impedimentum ipsius, quod & fatetur ipsemet aduersarius, sed illa negatio nequit dari ante odium: ergo.

Probatur minor, quia non potest tolli non existentia odii, nisi per ipsum odium, quia alias daretur pura negatio negationis contra manifestam veritatem & omnes bonos authores.

Respondet Aduersarius omissionem puram amoris boni & odii mali, quam ipse supponit nobiscum possibilem, esse indiuisibilem, eamque tolli non solum per amorem & odium: sed per quemcumque modum affixum amoris & odio, siue priuationem siue negatiuum: sicut mors hominis non solum tollit hominem, sed omnem priuationem ipsi affixam: & sicut non solum lux perfecta, sed minus perfecta ac vmbrosa tollit tenebras; vnde, inquit, negatio existentiae odii non solum tollitur per odium, sed per determinationem ad ipsum, quamvis illa determinatio sit negatio.

Contra: quia licet per determinationem ad odium tolleretur non existentia odii (quod tamen est falsum formaliter loquendo, licet posset admitti in sensu principiativo) tamen impossibile est, quod illa determinatio, per quam tollitur, sit negatio: quia quamvis per negationem subiecti tollatur omnis etiam priuatio posita in ipso, quia omnis talis inuoluit subiectum & nequit esse absque ipso; tamen impossibile est, quod à subiecto existente tollatur vna negatio per alteram.

Confirmatur, quia impossibile est tollere negationem visus nisi per visum, nec Deus ipse potest tollere negationem hominis per aliam negationem: ergo nec potest tolli à voluntate negatio existentiae odii per aliam vllam negationem, per quam non tollitur ipsa voluntas.

Confirmatur secundo, quia non datur negatio non hominis antecedens omne positium, per quam tollatur non homo; nec negatio non albedinis in subiecto, antecedens omne positium, per quam tollatur nō albedo: ergo idē dicendum in proposito. Plures alias rationes proposui in Commentario meo ad dist. 35. secundi num. 24. & sequenda.

Finis

Fundamentum autem vnicum aduersarii, ob quod recurrit ad hunc peregrinum dicendum modum est, quod non possit aliter explicari, in quo consisteret malitia actus peccaminosi: sed ex dicendis patebit hoc esse falsum, & si non posset, certe non bene explicaretur hoc modo; unde potius dicendum esset, quod ignoraretur in quo consisteret, quam doctrina hæc proponeretur, quæ profusus nihil iuvat & est falsa.

CONCLUSIO II.

13. *Ratio formalis peccati non consistit in respectu aliquo rationis aut reali sequente entitatem positivam.* Hæc est communior contra Vasq. disp. 95. c. 9. qui putat respectum esse rationis & Curielem. 1. 2. q. 7. a. b. dub. 1. qui putat eum esse realem.

Probatur prima pars, quia etiâ si nullus esset ens rationis possibile, neq; aliquis consideraret in actu malo esse ullum respectum, qui tunc non est ibi, adhuc actus esset malus: ergo malitia ipsius non habetur à respectu rationis.

Probatur secunda pars, & confirmatur etiam prima, quia est aliquod præuium, ratione cuius actus habet quemcumque respectum sequentem, à quo esset malus, potius quam alios respectus, à quibus non esset malus, sed vel bonus vel indifferens: ergo ab illo potius debet actus dici malus, quam ab ullo respectu sequenti. Huius rationis vis patebit magis per dicenda inferius contra eos, qui ponunt malitiam in negatione aut priuatione.

Fundamentum Aduersariorum huius conclusionis, est simile fundamento proposito contra conclusionem præcedentem & similiter etiam soluitur.

CONCLUSIO III.

14. *Actus peccaminosus non habet esse talis formaliter & per se primo à positivo, & negativo seu priuatio.* Hæc est contra multos Recentiores, quorum aliqui citat pro se S. Thom. q. 7. 1. a. b. 6. & Ferrar. 3. contra Gentes 9.

Probatur autem: ipsemet actus antecederet ad omnem priuationem habet sufficientem rationem, ob quam dicatur per se primo totaliter malus, ut probabo conclusionem sequenti: ergo nec partialiter quidem habet à priuatione vlla sequenti esse malus per se primo, quia quotiescumque habet aliquid rationem constitutiuam suam in aliquo genere, seu secundum quod distinguitur ab omni alio, quod non est talis generis, ante aliam rationem, non potest per se primo constitui in esse tali, nec partialiter quidem, à ratione aliâ posteriori, & hinc homo, quia habet rationalitatem, quæ anterior est risibilitate & constituit ipsum in esse distincto à quocunque alio, quod non est homo, non potest constitui, nec partialiter quidem per risibilitatem in esse hominis.

Obiicit: ipsa priuatio rectitudinis sequens ad actum est mala: ergo actus habet esse malus ab illa: sed habet etiam esse malus ab aliquo antecedenti: ergo ab utroque habet esse malus.

Respondet distinguendo primum consequens: per se primo, nego; secundario concedo consequentiam. Sicut enim homo habet distinguere à quocunque, quod non est homo per risibilitatem, non tamen per se primo, quia sic distinguitur per rationalitatem: ita actus habet esse malus à priuatione, sed non per se primo, quia sic est malus ab illo priori, ob quod sequitur ad ipsum talis priuatio.

15. *Obiicit secundum*, secundum Aristotelem 3. met.

tex. 16. vnum extremum contrariorum habet rationem priuationis respectu alterius extremi: sed actus, quia malus, contrariè opponitur actui bono: ergo habet rationem priuationis respectu ipsius, & consequenter quia malus dicit formaliter priuationem, sed præterea quia malus dicit aliquod positium: ergo quia malus dicit utrumque.

Respondet distinguendo maiorem; quatenus ad ipsum priuatio alterius sequitur, concedo maiorem; quatenus priuatio deberet esse de ratione constitutiva ipsius, negatur: & similiter concessa minori distinguo consequens: per se primo, nego; per se secundo, seu consequenti, transiit; & concessa etiam subsum pro, distinguo vltimum consequens: ita ut utrumque per se primo dicat, nego; ita ut vnum dicat per se primo, & alterum per

se secundo seu secundario, concedo consequentiam.

CONCLUSIO IV.

16. *Ratio formalis, quæ per se primo constituitur actus malus, non est priuatio sola aut negatio vlla sequens actum.* Nec à priuatione sola.

Hæc est iuxta eos Authores qui tenent oppositum præcedentium conclusionum contra Thomistas ac Scotistas communiter quos sequuntur Suar. Bell. Salas, Molin.

Probatur primo: quia actus bonus non habet esse bonus per se primo ab aliquo sequente entitatem ut supra docui: ergo neque malus habet per se primo esse malus ab ullo sequente entitatem suam.

Confirmatur quia si actus bonus haberet esse talis formaliter ab aliquo sequente, maxime à respectu aliquo conformitatis ad naturam vel legem vel rationem: sed si haberet à tali respectu esse bonus, actus malus debere haberet esse talis à respectu diffinitivis & consequenter non esset talis à priuatione aut negatione vlla.

Confirmatur secunda, quemadmodum sequitur ad actum malum priuatio rectitudinis seu conformitatis: ita sequitur ad bonum priuatio diffinitivis: ergo si ab vlla priuatione sequente actus malus habet esse talis, idem dicendum de actu bono; aut si hic, non obstante quod sequatur ad ipsum talis priuatio, non habet tamē per se primo esse bonum ab illo, idē dicendum de actu malo.

Probatur secundo, quia ipsemet actus ad quem sequitur illa priuatio est malus moraliter antecederet ad illam priuationem: ergo non constituitur malus per se primo, per ipsam priuationem.

Probatur antecedens; habet aliquid, ob quod necessario sequitur illa priuatio, ante ipsam priuationem; sed ab illo habet esse malus: ergo.

Probatur minor, quia ab illo habet esse distinctus ab actu bono & indifferenti, & etiam ab actu morali ut sic: neque enim ad illos sequitur necessario talis priuatio: sed illa ratio actus, à qua habet ab illis distingui est ratio mala seu malitia: ergo.

Probatur eadem minor secundo, quia est contra rationem tale quid elicere ad quod videretur sequi talis priuatio, & nemo prudens est, qui non putet esse reprehensione ac peccata dignum eum, qui illud vellet elicere, hoc autem est esse malum morale, nisi velimus ludere verbis.

Dices: hanc probationem virgere bene, quod illa ratio prior sit malitia fundamētalis, non vero formalis. Contra quia gratissime dicitur, quod non sit malitia formalis.

Confirmatur quia propterea actus esset malus fundamētalis tantum, & non formaliter absque priuatione, quia posset esse absque priuatione, & tunc non esset formaliter malus, ut si produceretur necessario: ergo si sit aliquid antecedens priuationem, ad quod necessario sequitur, seu quod non possit esse de potentia absoluta sine priuatione, actus, ut afficitur illo, erit malus formaliter, & non tantum materialiter aut fundamētaliter: sed est aliquid prius, nepe quod actus producat libere circa obiectum propositum, ut indecens, aut prohibitum.

17. *Probatur conclusio tertio*, ideo potissimum statuitur malitia peccati in priuatione, ut saluetur melius, quomodo Deus non sit causa peccati; sed non melius saluatur: ergo non debet asseri.

Probatur minor, quia quamuis malitia esset priuatio, Deus esset causa ipsius tam bene, quam creatura; quia tam bene concurrat ad actum positium, ad quod necessario sequitur; & eatenus creatura est causa priuationis, quatenus causat actum positium, & quamuis non concurrat alio modo ad priuationem, quam causando actum positium, tamē non potest negati, quin sit causa ipsius: ergo cum Deus concurrat ad positium, & priuatio necessario ad ipsum sequitur, non tollitur, quin sit causa peccati, etiam si peccatum dicatur consistere in priuatione.

Dices: non propterea creatura esse causam priuationis, quia concurrat quomodocumque, sed quia concurrat determinato aliquo modo, quo non concurrat Deus.

Contra, quia eodem modo posset saluari, quod Deus non esset causa peccati, quamuis consisteret in positio, dicendo quod alio modo ad illud positium concurreret homo, quam Deus.

Probaturs quatio, quia aut illa priuatio, in qua consistet malitia, subiectaretur in actu, aut in potentia: sed neutrum dici potest: ergo. Probaturs minor quoad primam partem; nempe quod non subiectetur in actu, quia nec actus peccaminosus odij verbi gratia Dei, nec ullus, quo quis liberè prosequitur obiectum prohibitum propositum sufficienter, etiam de potentia absoluta, est bonus: ergo nequit habere priuationem bonitatis, quia priuatio est carentia formæ in subiecto apto habere formam: per hoc enim distinguitur à negatione, quæ non est priuatio.

18. *Respondent aduersarij* actum malum secundum rationem suam specificam esse quidem incapacem rectitudinis ac bonitatis; cuius tamen est capax secundum rationem genericam actus moralis ut sic, & hoc sufficere ut dicatur priuatus rectitudine debita sibi inesse: sicut ut talpa dicatur cæca, hoc est priuata visu, non requiritur quod habere possit visum secundum rationem specificam, sed sufficit quod habere possit illum secundum rationem genericam.

Contra primò, quia non potest dici proprie quod Brutum sit priuatum rationalitate, licet possit habere rationalitatem quoad rationem genericam, ex eo quod non possit eam habere quoad rationem specificam: ergo si actus odij Dei nequeat habere rectitudinem secundum rationem specificam, quamvis possit eam habere secundum rationem genericam, non poterit dici priuatus rectitudine. Nec verum est quod talpa dici possit priuata visu; & quamvis dicatur cæca, per hoc tamen non intelligitur priuatio visus, sed vel locutio erit impropria, sicut est illa qua vocamus nuces cæcas, quarum nucleus est absumptus humiditate aut infectus; vel ly cæcitas non tantum significat priuationem, sed etiam negationem.

Quod confirmo quia Catulus non dicitur priuatus visu ante nonum diem; quamvis non solū secundum rationem genericam debeatur ipsi visus, etiam ante nonum diem; sed etiam secundum rationem specificam debeatur ipsi post nonum diem, cuius non est alia ratio, quam quod non debeatur ipsi secundum rationem specificam connaturaliter ante nonum diem: ergo si secundum rationem specificam non debetur talpæ vllō modo visus, non potest dici priuata visu, quamvis deberetur ipsi secundum rationem genericam animalis.

Contra secundò, quia falsum est quod rectitudo debeatur actui malo secundum rationem genericam: ergo responsio non valet. Probaturs antecedit quia ratio generica actus mali est ratio cōmunis ipsi & actui bono ac indifferenti; huic autem non debetur rectitudo, alias actus indifferentis esset malus, quia haberet priuationem rectitudinis debitam in esse secundum rationem genericam.

19. *Probaturs eadem minor principalis* quoad secundam partem, nempe quod illa priuatio, à qua dicitur actus malus, non subiectetur in potentia, i. quidem quia falsū est quod potentia, quando peccat, habeat priuationem rectitudinis quæ deberet inesse ipsi, magis quam quando agit indifferentē: neque enim deberet habere rectitudinem, nisi quatenus tum deberet elicere actum bonum ex suppositione, quod vllum eliceret; sed si deberet hoc facere, non posset elicere actum indifferentem absque peccato & sic non esset indifferentis.

Probaturs eadem pars minoris secundò quia si actus esset malus à priuatione subiectata in potentia, vel hoc esset quia subiectaretur in potentia habere talem priuationem, & hoc non, quia alias omnis actus, liber præsertim, elicitur à potentia habente talem priuationem esset malus, quo nihil absurdius; vel quia esset causa, cur potentia haberet talem negationem, & hoc etiam non, quia ex hoc non deberet dici formaliter malus, sed causaliter; sicut sol ex eo, quod causat calorem, non dicitur formaliter calidus, sed causaliter vel virtualiter, & præterea si actus aliquis haberet virtutem causatiuam talis priuationis in potentia, deberet esse malus ex se, quia illa virtus est mala seu sufficiens malitia moralis, nam ab ea haberet distingui ab actu bono & indifferenti, qui non habent talem virtutem, alias eam causarent.

20. *Probaturs quintò* quia reuera illa rectitudo, cuius priuationem aut negationem quis habet, cum peccat, & à qua sola posset actus esse malus, si ab vlla priuatione esset malus, nō est rectitudo actualis virtutis oppositæ, quia illa non deberet habere, alias non posset elicere actum indifferentem, quamvis actus indifferentis esset possibilis; sed consistit in re quacumque excludente peccatū, siue illa res sit recta rectitudine virtutis oppositæ, siue non; solam enim hanc tenetur habere, quoties peccat, quia tenetur ponere impedimentum peccati, & quodcumque impedimentū eius potest dici rectitudo potentia quia conferuat ipsam absque curuitate peccati. Hoc supposito sic argumentor: Peccatum consistit formaliter in illo quod immediate & directe opponitur rectitudini per ipsum exclusæ & quod directe excluderetur per illā rectitudinem si adesset: sed ipsemet actus positivus, loquor claritatis causa de peccato commissionis) est qui excluditur per illam rectitudinem immediate: ergo ipsemet est malus ex ratione sua positua. Probaturs minor quia illa rectitudo posset esse omisso pura ex suppositione quod hæc sit possibilis, sed illa directe & immediate excludit actum positivum, ut & hic illam: quod si excludatur per actum virtutis aut indifferentem, etiam illi immediate opponitur actui positivo, qui cum illis stare nequit ob impossibilitatem formalem.

21. *Probaturs sexto*: Actus peccaminosus non dicit priuationem aut negationem sequentem se rectitudinis debitæ in esse aut sibi, aut præsentia: ergo malitia ipsius non consistit in tali negatione aut priuatione. Probaturs antecedit quia non dicit negationem aut priuationem omissionis puræ, sicut nec albedo dicit negationem negationis albedinis, nec visus visus negationem cæcitat: sed omisso illa est rectitudo tam debita inesse potentia, quam vlla alia & cuius negationem tam bene deberet dicere actus malus quam cuiuscumque alterius, si esset malus à negatione aut priuatione.

Confirmatur quia etiam si non esset possibilis vlla rectitudo, per quam expelleretur occisio mala, præter puram omissionem, adhuc occisio esset mala: sed non esset mala per negationem aut priuationem omissionis sequentem, quia non habet talem: nam ipsamet ex sua entitate absoluta est opposita tali omissioni & consequenter mala. Plures alias rationes vide in Commentario, quamvis hæc abundè videantur sufficere.

22. *Obijcies primò*, varias PP. autoritates, quibus significatur peccatum esse nihil & non esse aliquid positivum, sed priuationem, ex quibus pauca sufficit proponere: S. Basil. homil. 9. *Malum*, inquit, *boni priuatio est*. Naz. orat. 9. comparat malum tenebris & videtur vocare ipsum boni priuationem, sicut tenebræ lucis absentiam, & orat. 40. *Crede*, inquit, *nullam mali esse essentiam*. Aug. 11. Ciuit. *Mali nulla natura est, sed amissio boni, mali nomen accepit*. Item tract. 1. in Ioan. in illa verba: *sine ipso factum est nihil habet: Peccatum non per ipsum factum est, quia peccatum nihil est, & nihil fiunt homines cum peccant*.

Confirmatur quia ex hoc ipso concludunt PP. Deum, non esse Authorem peccati, & peccatum non habere causam efficientem, sed deficientem, quia peccatum est nihil. Ut patet ex Aug. 12. Ciuit. 7. *Nemo ergo efficiens causam mala voluntatis querat: nec enim est efficiens, sed deficiens, quia nec illa effectio est, sed defectio: deficere namque ab eo; quod summe est, ad illud quod minus est, hoc est incipere habere malam voluntatem*.

23. *Respondetur* SS. PP. pro maiori parte dum agunt de peccato, agere contra Manichæos, qui putabāt peccatum esse aliquam substantiam vel naturam, & non accidens naturæ seu substantiæ deficientis verbi gratia voluntatis non conformantis se suo Authori, ut colligere est ex Aug. lib. 2. de Moribus Manichæorum, ubi toto libro contendit peccatum non esse substantiam, quia alias non contrariaretur substantiæ hominis.

Vnde quando asserunt peccatum esse nihil, aut non esse aliquid, vel intelligunt quod non sit aliqua res, quæ sit natura vel substantia, non vero quod non sit actus positivus

Quo sensu peccatum est nihil.

positiuus, qui sit accidens, ut insinuat ipsemet Augustinus de perfectione Iustitiæ ratiocinatione. 4. ubi ait, peccatum esse actum non rem, & Author Hypognoſticon inter eiusdem Aug. opera lib. 1. *opera vero eius mala, quæ vitia dicuntur, actus sunt, non res.*

Vel per hoc volunt quod peccatum sit priuatio & deficientia à bono, non quod formaliter & intrinsece dicat talem priuationem, sed quod eam necessario annexa habeat; vel quod auerrat nos à summo bono, & trahat ad summam miseriam, nec propterea ullam veram utilitatem habeat magis, quam si omnino nihil esset. Quod confirmatur ex loco citato. Aug. in Iohannem, ubi sicut dicit peccatum esse nihil; ita etiam dicit homines nihil esse & fieri per peccatum, quod intelligi nequit sic, ut homines non sint aliquid positiuum, etiam cum peccant; sed quod cum per peccatum auertantur à Deo, quasi nihil reputandi sint, in comparatione scilicet ad illud quod essent, si non peccassent. Quo etiam sensu Paulus. 1. Cor. 13. dicit se, si fidē habeat ita, ut montes transferat, charitatē autē non habeat, nihil esse & nihil sibi prodesse, & tamen tum haberet aliquid positiuū, & quidem bonū ac vtile, nempe fidē, & ipsemet esset quid positiuū. 24. Confirmatur ulterius quia SS. PP. loquuntur de peccato sine adiunctione ly formaliter aut æquivalētis termini; sed peccatum, ut sic, non tantum dicit priuationem, sed actum positiuum: ergo sancti non excludunt à peccato rationem actus positivi, & certe quamuis paries albus, formaliter ut albus, dicat albedinem, & sit accidens, non vero substantia; tamen simpliciter absque addito possit dici, quod paries albus esset albedo, aut accidens; aut quod non esset substantia, aut saltem non diceret substantiam: ergo idem dicendum de peccato seu actu peccaminoso.

Ad Confirmationem obiectionis fateor me nunquam intellexisse quomodo ex eo præcisē, quod peccatum esset formaliter negatio aut priuatio, sequeretur quod Deus non esset causa eius, aut non concurreret ad ipsum; quia certum est quod Deus sit causa multarum aliarum negationum & quidem totalis, nam ipse solus posset facere hominem cæcum, ab ipso solo provenit negatio alterius mundi qui possibilis est: ergo non ex hoc præcisē quod peccatum sit priuatio, aut negatio, colligi potest quod Deus nō sit causa eius, aut non concurrat ad ipsū.

Itaque dico Patres tantum velle, quod Deus non sit causa peccati, quia peccatum est nihil, hoc est aliquid, quod demeritorie & male auertit à summo bono, & summe indeceret Deum concurrere ad ipsum alio modo, quam postea ostendam debere admitti, quod cōcurrat.

25. *Obiicies secundo*, Malum, ut sic, commune malo naturali & morali dicit formaliter aliquid negatiuū; aliā non includeretur in malo naturali, quod formaliter tantum dicit negationem: ergo malum morale formaliter tantum dicit aliquam negationem aut priuationem.

Respondet primò, negando suppositum obiectionis, nempe quod malum naturale dicat tantum negationem; nam certe dolor ac tristitia sensibilis positua est malū naturale animalis & non tantum ob priuationem boni, quam habent annexam, sed ob ipsam posituam disconuenientiam; & esset malum homini, habere tres manus & tamen tertia manus non esset negatio.

Respondet secundo, supposito quod malum naturale dicat formaliter negationem, negando quod malum morale ut sic conueniat, vniuocē in ratione mali ut sic cum malo naturali.

Obiicies tertio, Peccatum omissionis non dicit formaliter aliquid positiuum: ergo nec commissionis, quia vniuocantur in ratione mali ut sic.

Respondet eodem modo peccatum omissionis puræ, de qua habet difficultatem obiectio, non dicere priuationem sequentem à qua sit mala, sicut id verum est de actu, sed ipsamet habita libere, cum non deberet haberi, est peccaminosa, antecedenter ad quodcumque sequens nego autem consequentiam, quia non vniuocantur in ratione peccati formaliter: sicut nec vniuocantur in ratione peccati materialiter accepti.

Obiicies denique Scotum, qui dist. 35. Secundi videtur docere expresse, quod peccatum formaliter dicat priuationem rectitudinis, & quod in illa ratio formalis ipsius consistat.

Respondet ipsum posse intelligi in sensu arguitiuo, quatenus scilicet ex tali priuatione potest à posteriori colligi, quod actus ea affectus sit malus. Posset etiam intelligi in sensu, in quo Aristoteles dicit vnum contrariū esse priuationem alterius, quia habet annexam talem; & perinde excludit alterum per se, ac si esset priuatio ipsius. Quo etiam sensu possunt explicari PP. dum aiunt peccatum esse priuationem. Ulteriore confirmatio nem huius explicationis videre licet in Commentario eiusdem loci, nu. 61. Ex his habetur quod peccatum non habeat esse tale ab aliquo absoluto sequente, contra quod etiam facit, quod gratis & absque fundamento villo fingatur dari aliquid absolutum sequens actum peccaminosum, & quod quacunque ratione posset defendi illud esse per se malum, posset idem defendi de ipsomet actu absoluto, ad quem dicitur sequi.

CONCLUSIO VLTIMA.

27. *Actus malus habet esse talis formaliter ab eo à quo habet rendere libere in obiectum*, quod proponitur ut prohibitum aut indecens, siue omittendo quod deberet facere, siue faciendo quod non deberet facere & hoc habet ex natura sua intrinseca positua, supposita libertate & propositione obiecti sub illa ratione. Hæc mihi videtur sententia vera Caietani, quam suo tempore multos tenuisse fatetur Vasques, & mihi constat nunc plurimos eam cæteris præferre iam impugnatis.

Probat autem sufficienter, quia non potest explicari melius, à quo habeat esse malus formaliter; & quia apparet ex terminis, quod tendentia libera in obiectum quod cognoscitur à tendente esse prohibitum sit mala, & quia certū est quod actus ex natura sua intrinseca habeat sic tendere, ex suppositione quod libere producat.

Cōfirmatur quia si non haberet ex natura sua intrinseca esse malus, maxime quia haberet esse talis per denominationem extrinsecam, desumptam à natura rationali vel lege, vel ratione prohibente: sed non haberet esse malus à tali denominatione per se primo, tum quia nihil impedit quo minus à se ipso dicatur malus supposita libertate & cognitione prohibitionis; tanquam conditione sine qua non; tum quia propterea natura possit tribuere talem denominationē actui, qui est malus, potius, quam aliis, quia ex se habet aliquam rationē, quam non habent alij actus, & propterea etiam lex vel ratio prohibet ipsum: sed illa ratio particularis potest sufficere ad malitiam eius seu ad constituendū ipsū formaliter malū.

Sed quidquid sit de hoc, illud videtur certum quod actus habeat esse malus ex hoc quod producat libere circa obiectum quod est prohibitum & cognoscitur esse tale, & quod hanc rationem non habeat ab vilo posteriori se ipso, nec ab vilo priori; siue id habeat ex cognitione prohibitionis & libertate tanquam ex conditionibus sine quibus non; siue tanquam à ratione formalis; siue ab illis simul & illa tendentia, quam habet in obiectum tale: nam quodcumque horum dicitur parū facit ad rem; & quantum ad me attinet, existimo quod possit dici esse formaliter malus ex libertate sua in actu secundo & tendentia in obiectū prohibitum propositum ut tale; vnde si libertas actus sit denominatio extrinseca, malitia actus potest dici esse partim extrinseca, & partim intrinseca; extrinseca quidem, quatenus dicit libertatem; intrinseca vero, quatenus dicit illam tendentiam, si vero libertas in actu secundo sit intrinseca actui, tunc tota malitia potest dici esse intrinseca ipsi.

28. *Obiicies*: Totus actus liber physicus, quo voluntas tendit in obiectum cognitum ut prohibitum seu discōueniens, potest esse à parte rei sine eo, quod sit malus: ergo ab aliquo alio habet esse malus, quam à tendentia libera in obiectum cognitum ut prohibitum.

Probat autem antecedes, quia si quis vellet comedere in die ieiunij sine cognitione prohibitionis, illa volitio nō esset mala.

mala, quæ tamen ipsa esset mala, posita illa cognitio-
ne.

Respondeo negando consequentiam, quia quamvis possit esse absque malitia, quando scilicet non tenderet in obiectum cognitum, ut prohibitum, tamen non sequitur quin sit mala à tendentia illa ex suppositione quod cognoscatur prohibitio.

Confirmatur hoc quia non ab alia formalitate habet volitio comedendi tendere in comestionem, quando cognoscitur esse prohibita, quam ab illa, à qua habent tēdere in illam quando non cognoscitur esse prohibita; & tamen non tendit in illam ut prohibita est, nisi quando cognoscitur ut prohibita: ergo quamvis volitio non sit mala quando non tendit in comestionem prohibitam, sit mala, quando tendit, non necessario ab alia formalitate habebit esse mala, quam ab illa ipsa, quam posset habere sine eo, quod esset mala; sed potius sequitur, quod illa ipsa formalitas, à qua habet esse mala, ut denominet ipsam malam, dependeat ab aliqua conditione sine qua non, nempe à cognitione prohibitionis obiecti.

Itaque eadem ipsa formalitas intrinseca actus, à qua habet tendere in tale obiectum potest esse malitia, si habeatur cognitio prohibitionis, & non esse malitia, si non habeatur talis cognitio: quod si propter hoc vellet quis dicere quod ipsa cognitio denominaret etiam partialiter malam; parum referret id concedere.

Obijci posset ulterius quod sequeretur Deū esse causam peccati, sed suprà dixi non magis id sequi, quam si consisteret in priuatio, aut respectu sequente; & postea ostēdam, quomodo Deus non sit causa eius modo vilo ipsum indecente.

QVÆSTIO III.

Quomodo peccatum opponitur naturæ & virtuti.

29. *C* Errum videri debet quod peccatum voluntatis internum, de quo præcipue hic agimus, non opponatur naturæ, quatenus esset incompatible cum ipsa natura, aut vlla parte substantiali, vel vilo accidente physico conseruatiua ipsius; unde si opponatur, hoc erit quatenus erit contra inclinationem aliquam ipsius, seu quatenus natura abhorreret ab illo.

CONCLUSIO I.

Peccatum non est contra inclinationem potentie actiue quæ habet naturam; nec contra inclinationem ipsius ad bonum delectabile aut vtile; sed bene contra inclinationem ipsius ad bonum honestum & in hoc sensu opponitur tantum naturæ & est ipsi disconueniens. Hæc est in re communis.

*Probat*ur prima pars, quia producit libere & spontaneè à voluntate: ergo non est contra inclinationem potentie actiue naturæ.

*Probat*ur secunda pars, quia actus peccaminosus quandoque est delectabilis, & quandoque vtilis naturæ ac voluntati.

*Dicit*ur priuat voluntatem bono delectabili ac vtiliori, ut gratia ac beatitudine: ergo est contra inclinationem ipsius ad bonum delectabile ac vtile.

Respondeo negando consequentiam, quia sicut forma imperfectior substantialis non est contra inclinationem materiæ, quamvis priuet ipsam formam perfectiori, quia ad ipsam etiam imperfectiorem habet inclinationem: ita directe in proposito dicendum.

*Probat*ur denique tertia pars, quia non est bonum honestum, sed malum oppositum illi: ergo est contra inclinationem ipsius ad bonum honestum.

30. *Obijci*es contra secundam partem non est inclinatio in voluntate aut vlla potentia hominis, quæ rationalis est, ad malum inhonestum, quod est contra iudicium rectæ rationis: ergo peccatum non est iuxta inclinationem hominis ad bonum delectabile.

Respondeo negando antecedens, vel ipsum distinguendo: quatenus inhonestum, concedo; specificatiue, nego antecedens.

Itaque non est sensus conclusionis quod peccatum

Est contra inclinationem eius ad bonum honestum.

quatenus inhonestum sit delectabile; sed quod ille ipse actus, qui est peccaminosus, non obstante quod sit peccaminosus, sit delectabilis voluntatis, & sane nisi esset non haberet vllam difficultatem in eo fugiendo.

CONCLUSIO II.

31. *Actus peccaminosus habet physicam oppositionem contrariam cum actu virtutis tam naturalis quam supernaturalis contrario modo tendente in idem obiectum materiale, verbi gratia velle efficaciter occidere proximum habet oppositionem physicam cum nolitione physica efficaci ipsam interficiendi, sine hac volitio sit actus charitatis naturalis aut supernaturalis, sine actus iustitiæ, sine obedientie; non tamen magis particularem habet necessariam contrarietatem cum actu vilo virtutis tali, quam cum actibus aliarum virtutum, aut etiam actibus indifferentibus, ac malis.* Probatur prima pars, quia certum est non posse quem simul & semel velle & nolle efficaciter & simpliciter idem materiale obiectum, ut interficere & non interficere: ergo volitio & nolitio talis habent oppositionem; non autem priuatiuam aut contradictoriam, cum vtrumque extremum sit quid posituum; nec relatiuam cum neutrum extremum sit relatio: ergo contrariam.

Quod autem habeat oppositionem, cuiuscunque naturæ sit nolitio aut volitio, siue scilicet sint naturalis, aut supernaturalis, huius, vel illius vitij vel virtutis patet quia oppositio eorum est ex ratione nolitionis ac volitionis efficacis ut sic: ergo quamdiu manet illa ratio, erit oppositio, non obstante quacunque alia ratione: & hinc patet secunda pars, quia si quis vellet interficere hominem contra iustitiam, illa volitio haberet oppositionem non solum cum nolitione interficiendi orta ex affectu iustitiæ, sed cuiuscunque alterius; & etiam cum ea, quæ esset indifferens aut haberet finem aliquem malum: nec potest ostendi quod magis opponatur volitio illa occidendi cum nolitione ex affectu iustitiæ, quam cum quacunque alia.

Posset tamen hoc non obstante dici quod nolitio interficiendi hominem in qua consideraretur esse disconuenientia iniustitiæ haberet aliquam particularem oppositionem cum nolitione interficiendi orta ex ipsamet disconuenientia iniustitiæ, aut ex conuenientia iustitiæ, non quod magis excluderent se inuicem quam possent excludi per alios actus, sed quod respiciant obiectum propositum secundum eandem rationem inhonesti.

CONCLUSIO III.

32. *Habitus inclinans ad actum vitiosum opponitur physice oppositione contraria habitui naturali inclinanti ad actum quemcumque oppositum ipsi, non tamen habitui supernaturali.* Hæc videtur communis & *Probat*ur prima pars, quia experientia constat quod eliciens multos actus intemperantiæ minus reddatur facilis ad actus temperantiæ, ad quos habebat habitum temperantiæ, quam ante erat: ergo diminuebatur in illo habitus temperantiæ; sed non per actus intemperantiæ immediate: ergo per habitum iis acquisitum: sed per illum non diminuebatur, nisi haberet cum illo oppositionem; aliam autem habere non potuit quam contrariam: ergo.

*Probat*ur secunda pars, quia habitus supernaturalis non dat inclinationem nec producit physice per actus & probabiliter creatur: ergo non habet physicam contrarietatem cum vilo alio habitu.

*Obijci*es contra primam partem, pro aliquibus Scottis, secundum Doctorem 1. d. 17. vnus & idem habitus potest nunc esse virtutis, nunc vitij: ergo non opponitur physice habitus virtutis habitui vitij.

*Probat*ur antecedens, quia habitus temperantiæ acquisitus per actus vitiosos, quibus scilicet vellet quis temperate viuere ob vanam gloriam, esset habitus vitiosus: sed idem ipse esset habitus virtuosus, quando quis vellet temperate viuere ex honestate temperantiæ.

Respondetur quidquid sit de antecedenti, de quo postea, negando consequentiam; quia quamvis idem habitus

Actus aliquis peccaminosus opponitur actui virtutis tam naturalis quam supernaturalis.

Non tamen maiorem quam cumaliquo actu malo aut indifferente.

Habitus vitiosus contrarie opponitur habitui naturali inclinanti ad actum oppositum.

Non tamen habet contrarietatem cum vilo supernaturali.

habitus posset inclinare nunc ad actum virtutis & nunc ad vitium, quod sufficit ad veritatem antecedentis, tamen non potest idem habitus inclinare ad volitionem & ad nolitionem ipsi oppositam, & hoc intenditur in conclusione.

38. *Dices* potest idem habitus inclinare ad volitionem & nolitionem eiusdem obiecti: ergo nulla responsio

Probatur antecedens: quia si quis ex errore putaret mediocritatem temperantiae consistere in comedendis decem vnciis cibi, & propterea comederet decem vncias frequenter, acquireret habitum temperantiae inclinantem ad volendum comedere tot vncias; quod si postea cognosceret errorem, & videret mediocritatem temperantiae consistere in octo vnciis, idem ille habitus inclinatet ipsum ad nolendum comedere decem vncias.

Respondeo distinguendo antecedens, manente propositione eiusdem rationis, ob quam mouetur voluntas ad prosecutionem mediante habitu, negatur; non manente, transeat, itaque habitus temperantiae, qui inclinavit ad volendum decem vncias, quamdiu putabatur honestum eas comedere, ob mediocritatem temperantiae, quæ in illis putabatur consistere, non poterat inclinare ad nolendum illas comedere, & diminuere omnem habitum, qui ad illam nolitionem inclinabat; sed mutata illa opinione, poterat bene inclinare ad illam nolitionem, quia illa erat cõformis volitioni, quæ tum apparebat temperata, & ad quam propterea habitus temperantiae inclinabat; nec hoc est contra conclusionem, quæ vult tantum quod habitus inclinans ad actum vitiosum, volendi verbi gratia, diminuat habitum inclinantem ad oppositum actum, manente eadem ratione motiua eiusdem actus: contra hoc autem non facit illud exemplum de habitu eodem inclinante ad prosecutionem & fugam eiusdem obiecti mutata ratione formalis obiecti, ob quam inclinabat ad vnum actum,

QVÆSTIO IV.

De distinctione peccatorum.

Peccata
opposita
rectitudi-
nibus di-
ueris spe-
ciei sunt
diuersæ
speciei.

39. *Certum videtur* ea peccata esse distinctæ speciei, quæ priuant rectitudinibus distinctæ speciei sic, ut qui consideraret omissionem alicuius peccati esse honestam honestate, temperantiae verbi gratia, & committeret tamē peccatum illud, peccaret peccato distinctæ speciei à peccato, in cuius omissione nō consideraret honestatem temperantiae, sed alterius virtutis, ut iustitiæ, aut religionis; quod si in omissione consideraret duas honestates, temperantiae verbi gratia, & iustitiæ, peccatum participaret duas malitias intemperantiae & malitiæ & viraque exprimens esset in confessione.

Dices ommissio actus indifferentis posset esse honesta, ut si quis ipsum ommitteret ex charitate ad finem scilicet subueniendi infirmo: ergo ex eo quod ommissio peccati esset honesta, ipsum peccatum non deberet esse inhonestum inhonestate opposita.

Respondeo ex eo quod esset honesta ex alio capite quam quatenus opposita peccato, concedo: ex eo quod esset honesta quatenus opponitur peccato, nego consequentiam.

Certum vltius videtur quod, quamvis distinctio peccatorum possit colligi ex oppositione, quam haberet cum rectitudinibus aut virtutibus distinctis; tamen obligatio non committendi peccati non oriatur semper ex obligatione exercenda virtutis oppositæ; nec malitia ipsius arguatur ex eo, quod habeat oppositionem exclusiuam actus virtuosus oppositi.

Pater prima pars, quia posset fieri quod non obligaretur quis ad temperate, verbi gratia, viuendum, quando tamen obligaretur ad non viuendum intemperate; & hinc præcepta affirmatiua de virtutibus dicuntur obligare semper, sed non pro semper; præcepta vero negatiua, quibus prohibentur vitia, semper & pro semper obligant.

Probatur secunda pars, quia actus indifferens excludere posset actum virtutis, & tamen non haberet malitiā; & præterea actus malus venialiter, v.g. intemperantia le-

uis, excludit actum temperantiae; & tamen non est obligatio sub mortali ad ipsum vitandum, aliā non esset levis: ergo non potest nec quanta sit malitia peccati, nec quod vllō modo habeat malitiam colligi præcise ex oppositione, quam habet cum virtute.

40. *Et si quærat* unde ergo colligi possit malitia actus, qui dicitur peccatum, aut prohibitio eius sub mortali.

Respondeo id colligi vel ex natura ipsiusmet, vel ex eo quod sic prohibeatur à superiori potente sic prohibere.

Quod si appareat grauitas ac malitia peccatorum ex natura sua, facile ex iisdem apparebit diuersitas eorum specifica, sicut apparet diuersitas specifica albedinis & nigredinis illis, qui eas percipiunt.

Sed quando malitia actuum constat ex eo quod prohibeantur à superiori, tunc neque ex præceptis, neque ex ipsis actibus potest colligi distinctio specifica eorum; nō quidem ex ratione præcepti præcise, quia actus diuersi prohiberi possent vnicō præcepto & quia diuersi etiā præceptis possent prohiberi diuersi actus, qui tamē sint eiusdem malitiæ in specie; nam si Deus prohiberet vno præcepto saltationem, & alio ambulationem sine vllō motiua ex parte actuum, vterque actus esset malus malitia inobedientiae tantum; non etiam ex diuersitate specifica actuum quoad naturam physicam, quia talem haberent saltatio & comestio, quæ tamen possent tantum esse eiusdem speciei moralis inobedientiae.

Hinc docetur cõmuniter quod non ex diuersis præceptis præcise sumatur distinctio peccatorum; sed ex fine & motiua intrinseco virtutis, cuius gratia præceptum fit; quare cum finis præcepti de ieiunando Quadragesima sit aut mortificatio carnis, aut poenitentia pro peccatis aut exercitium obedientiae, & hic sit diuersus à fine præcepti de obseruanda die Dominica, qui est cultus exhibendus Deo; infertur transgressionem ieiunij esse diuersæ speciei à violatione festi.

41. *Contra* quam doctrinam tamen occurrit primo, quod non consistit ex præceptis, quod Deus intendat illos fines; quandoquidem posset illa ferre ex eodem motiua obedientiae.

Occurrit secundo quod quamvis auditio sacri spectet ad religionem per se & ieiunium ad temperantiam (de quo tamen dubitari posset loquendo de ieiunio quadragesimali, sine quo quis posset esse perfectissime temperatus) tamen non ita spectant ad illas virtutes, ut esset inhonestas vlla in non audiendo sacro, aut ieiunando quadragesimam, seculo præcepto: ergo inhonestas, quæ est in illis peccatis, supposito præcepto, non est contra illas virtutes.

Confirmatur quia Deus non intendit obligare, dum præcipit auditionem missæ aut ieiunium, ad cultum religionis, aut temperantiae, vel vllius virtutis: ergo non potest ex fine istorum præceptorum colligi, quod inhonestas transgressionis sit distinctæ speciei pro distinctione istarum virtutum.

Probatur antecedens quia alias, qui male venialiter, aut etiam mortaliter ieiunaret Quadragesimā non obseruaret præceptum de ieiunio illo contra omnes.

Propter hac, & alia plura in meo Commentario videnda existimo quod omnia peccata, quæ sunt peccata, quia prohibita à Deo per legem posituam, & aliā non essent peccata, sint eiusdem speciei nempe inobedientiae & irreuerentiae quæ concomitantur inobedientiam.

Hoc tamen non obstante fieri potest, ut quis non solū peccet contra obedientiam, dū facit aliquid contra ipsā; sed etiam contra aliam virtutem, contra quā alias non peccaret faciendo illud; nā si quis ommitteret cultū exhibere Deo in die festo peccaret non solū contra obedientiam debitam Deo præcipienti talē cultū eo die, sed contra charitatē quia verisimile est charitatē obligare ad cultū amoris Deo præstandū, supposita illa bona occasione, quæ per tale præceptū de abstinentia ab operibus feruilibus offertur: illa tamen obligatio, non prouenit directe ab illo præcepto de obseruatione festi, sed indirecte

Unde
colligi-
tur mali-
tia actus
pecca-
minosi
aut pro-
hibitio
eius sub
peccato.

Omnia
peccata,
quæ talia
sunt præ-
cise ex eo
quod pro-
hibita à
Deo præ-
cepto
positiuo,
sunt
eiusdem
speciei
moralis.

Obligatio
viuendi
peccati
non ori-
tur sem-
per ex obli-
gatione ad
virtutem
oppositā.

indirecte quatenus præcipit aliquid quod dat occasionem magnam exercendæ charitatis; & hoc supposito ipsa charitas per se obligat. His suppositis sit.

CONCLUSIO I.

42. Omnia peccata quæ specie distinguuntur habent oppositionem particularem cum diuersis virtutibus aut rectitudinibus tam actualibus quam habitualibus. Hæc videri posset esse contra communem sententiam.

Probatur quia si non, maxime quia peccatum prodigalitatis & Auaritiæ opponeretur eidem tantum rectitudinibus, nempe liberalitati, & consequenter non opponeretur diuersis speciebus rectitudinibus: sed hoc est falsum, quia nolle prodigere propter turpitudinem specialem, quæ est in prodigendo, est actus rectus distinctæ rationis ab actu recto quo quis nolle auarè aliquid facere propter turpitudinem avaritiæ; sed prodigalitas, opponitur specialiter primo actui; avaritia vero secundo: ergo peccata actualia prodigalitatis & Auaritiæ habent oppositionem particularem cum actibus bonis distinctæ speciei.

Hinc autem sequitur quod habitus prodigalitatis opponatur habitui bono alicui, cui non tam specialiter opponitur habitus Auaritiæ; nam opponitur specialius habitui inclinanti ad illum actum bonum, quo quis ob turpitudinem prodigalitatis non vult prodigere, & ille habitus est distinctæ rationis ab habitu, quo quis inclinaretur per se ad nolendum auare agere propter turpitudinem avaritiæ.

Dices non esse alium habitum inclinantem ad illos actus quam liberalitatis qui est vnus: ergo conclusio est falsa quoad habitum.

Contra quia si quis acquireret habitum nolendi prodigere propter turpitudinem prodigalitatis non propterea esset facilis ad erogandum quantum sufficeret ad liberalitatem: ergo non est idem habitus simplex liberalitatis, quo inclinatur ad non prodigendum & ad non auare faciendum.

Quia tamen communiter supponitur quod sola liberalitas habitualis opponatur tam prodigalitati quam Auaritiæ habituali, existimo dicendum ut saluetur illa doctrina, liberalitatem adæquate acceptam, quatenus inclinatur ad dandum quod honestum est & ad non excedendum, nec deficienti, non esse vnum simplicem habitum, sed integratum, ad minus, ex duobus habitibus distinctæ rationis, quorum vnus inclinatur ad dandum, quod honestum est, & hic fortassis sufficienter inclinatur ad non auare retinendum; alius vero inclinatur ad non dandum ultra.

CONCLUSIO II.

43. Diuersitas specifica obiecti materialis non sufficit ad distinctionem specificam peccatorum, nisi quando præterea apparet diuersa indecentia. Hæc est communis & patet, quia alias furtum ouis, esset diuersæ speciei à furto panni, aut pecuniæ pretij æquivalentis, quod est absurdum. Quod autem sufficiat diuersa specie indecentia, qualis apparet inter furtum & ebrietatem, patet ex terminis.

CONCLUSIO III.

44. Diuersitas præceptorum orta ex eo, quod superiores præcipientes, sint notabiliter differentes in superioritate, videtur sufficere ad diuersitatem specificam transgressionum inducendam; quia si quis nolle obedire, Deo, omnino videretur peius, etiam quoad speciem, quam si non obediret Principi terreno, quia talis est præcise, quandoquidem propter primam appareat Deum posse punire poenā aternā; non tamen propter secundam præcise, nisi quatenus ipsemet etiam præcipit talibus obediendi: quæ autem transgressionem sic se habent, ut vna mereatur poenā aternā sensus & damni, altera vero non omnino videntur esse diuersæ speciei in genere moris.

Confirmatur quia furtum veniale distinguitur specie à furto graui mortali, & hoc quia vnum meretur poenā aternā, alterum non: ergo quandoquidem contraire Deo inducat reatum poenæ aternæ, & contraire superiori terreno, quia tali præcise non inducat talem reatum, distinguuntur specie.

Ex alia tamen parte videri posset non sufficere hanc diuersitatem poenæ; quia non videtur esse alterius ratio,

nis, quam qualis esset inter lineam finitam & infinitam, quæ non est specifica.

QVÆSTIO V.

De grauitate peccatorum.

45. Errum est quodlibet peccatum mortale de facto esse tam grauem offensam Dei, ut inducat priuationem amicitie cum Deo & filiationis adoptiue & destinationem ad aternam poenā, si ante mortem non remittatur: ut colligitur ex omnibus scripturæ & Patrum locis, ex quibus constat morientes in statu cuiuscunque peccati mortalis excludi à beatitudine & damnari in infernum iuxta illud: Matth. 25. *Itē maledicti in ignem aeternum &c.* Et Symboli Athanasij. *Et qui bona egerunt, ibunt in vitam aeternam, qui vero mala in ignem aeternum.* Controuertitur autem, an ex natura sua hæc grauitas competat omnibus peccatis, quibus de facto illud conuenit: circa quod sit

CONCLUSIO I.

46. Nulla peccata quantumvis graua commissa contra legem naturæ, aut positivam humanam, quæ talia sunt præcise, quæ non respiciunt ipsam Deum, sunt ex se tam graua. Probatur quia in huiusmodi peccatis, ut sic consideratis, non apparet vlla ratio, ex qua colligi possit tanta eorum grauitas; & videtur quod poenā aliqua temporalis siue in hac vita, siue post mortem solubilis possit ipsis correspondere sufficienter, tum quoad ipsammet grauitatem propriam, tum ad retrahendos homines ab eis committendis.

Confirmatur quia valde difficile est assignare, cur ipsis peccatis Theologicis hoc est contra Deum factis, possit correspondere talis poenā, & ratio, quæ adduci potest, non currit de his peccatis aliis: ergo non debet dici, quod respondeat illis.

Dices sequeretur quod non essent mortalia: sed hoc esset absurdum.

Respondeo hanc esse quæstionem de nomine: si enim mortalia essent, quibus talis poenā corresponderet ex natura sua, id esset concedendum; si autem talia dicerentur, quæ habent ex se tantam grauitatem, ut ad ea impedienda Deus moueri possit ad infligendam talem poenā committentibus ipsa, aut ad prohibenda illa sub tali poenā, negatur.

CONCLUSIO II.

47. Per hoc præcise quod Deus prohiberet aliquid, non apparet quod transgressio sit tam grauis, ut mereatur poenā aternā damni & sensus. Hæc videtur esse contra eos, qui putant quodlibet peccatum contra Deum esse infinitæ grauitatis, quia sit contra personam infinitæ dignitatis, & crescit offensa iuxta dignitatem personæ offensæ; sed quamuis ego ipse essem in ea sententia, adhuc tenerem hanc conclusionem, quia illa infinita grauitas posset puniri sufficienter per poenā aternā damni & sine vlla poenā, vel per temporalem poenā sensus. Quidquid autem sit de hoc.

Probatur conclusio in principiis nostris: Peccatum commissum contra Deum non est infinitæ grauitatis nec intensiue, nec extensiue: ergo potest sufficienter puniri poenā aliqua finita.

Probatur secundo, nullum opus bonum ex natura sua seclusa ordinatione Dei meretur vitam aternam: ergo neque peccatum ex eo, quod prohibitum præcise à Deo absque ordinatione speciali meretur poenā aternā sensus & damni.

Confirmatur quia peccatum veniale est offensa Dei & tamen non meretur talem poenā: ergo nec mortale ex eo, quod sit offensa Dei præcise.

Dices: disparatem esse rationem; quia offensa venialis est leuis, mortalis vero grauis.

Contra quia vel intelligis hoc de graui tantæ grauitate ut debeatur ei talis poenā, & petis principium; vel de alia grauitate, & illa non sufficit, quia vnum peccatum veniale potest esse grauius altero.

CON

Peccata specie diuersa habent oppositionem particularem cum diuersis virtutibus.

Diuersitas specifica obiecti materialis non sufficit ad distinctionem specificam peccatorum, nisi quando præterea apparet diuersa indecentia.

Diuersitas præceptorum orta ex eo, quod superiores præcipientes, sint notabiliter differentes in superioritate.

Nec ex hoc præcise quod prohibetur à Deo.

CONCLUSIO. III.

Do factio peccata mortalia merentur huiusmodi penam, quia sub tali prohibentur cum conditione vite æternæ conferenda non peccantibus, & supposita hac lege iustissime sic puniuntur. Hæc patet quia alia melior ratio assignari nequit; & quia apparet ex terminis, quando proponitur præmium æternum operibus bonis non merentibus ipsam ex sua natura, posset etiam penam æternam proponi malis operibus, & si proponitur, iuste eam infligi negligentibus acquirere tantum boni ob consolationem aliquam temporalem parvi proflus aut nullius momenti, si compararetur aut ad illud præmium, aut ad penam æternam propterea incurrendam.

CONCLUSIO IV.

Omnia peccata non sunt paria, nec connexa. Hæc est de fide quoad primam partem ex Ioannis 19. Propterea qui me tradidit tibi, maius peccatum habet, & Ierem. 7. Peius operati sunt quam Patres eorum.

Patet etiam ratione, quia evidens est, quod interficere hominem sit maius peccatum, quam alia bona ab ipso auferre, & quod blasphemare aut contemnere Deum sit gravius quam interficere hominem: & sicut datur inæqualitas perfectionis inter virtutes ac opera bona, idem dicendum de vitiis & operibus malis.

Nec connexa. Probatur secunda pars, quia evidens est, qui peccant contra vnum præceptum, non peccare contra alterum, neque enim qui non ieiunat, abstinet à facto audiendo, aut è contra.

Obiicit pro Stoicis, qui putantur tenere oppositum primæ partis: Peccatum est transgressio, non secus ac si quis terminum lineæ præfixum transiliret: sed hoc consistit in indiuisibili, & consequenter sicut ad transeundum lineam non refert quod quis multum vel parum transiliat, sic ad transgressionem præcepti non refert quod quis multum aut parum transgrediatur.

In hoc ludicro Stoicorum fundamento soluendo mirum est, quam laborent authores: sed Responderetur breuiter licet per quodlibet peccatum transgressio fiat præceptis, tam si vnum præceptum sit principaliter alio præcepto, vt certe est de facto, transgressionem ipsius esse grauiorem transgressionem alterius: sicut si maius esse detrimentum in transfusione vnius lineæ quam alterius, vt ita loquar, peius esset transilire vnam quam alteram, in quo proflus nulla est difficultas.

Obiicit contra secundam partem illud Iacob. 2. Quicumque offenderit in vno, factus est omnium reus: ergo peccata sunt connexa; aliàs peccando contra vnum præceptum non esset quis reus omnium præceptorum.

Respondeo explicando Iacobum. Quantum ad hoc quod perdat vitam æternam, & æternum damnabitur, concedo; quantum ad hoc, quod vere transgrediatur omnia præcepta, si transgrediatur vnum, negatur.

CONCLUSIO V.

Transgressiones omnes sunt eiusdem rationis specificæ, quia tales præcise, possunt tamen habere inæqualitatem intra eandem speciem. Hæc quomodo ad primam partem videtur contra communem sententiam; Probatur quia in illis non videtur esse alia malitia quam inobedientia & irreuerentia, & illa omnino apparet esse eiusdem rationis specificæ in omnibus absque alia differentia quam maioritatis aut minoritatis, quæ non arguit distinctionem specificam; nec potest denique ostendi ex quo capite distinguantur speciei.

Dices id colligi posse ex eo quod superiores magis aut minus intenderent obligare.

Contra quia ex hoc non colligeretur nisi maioritas & minoritas intra eandem speciem.

Dices secundo, id colligi posse ex eo quod vnum prohiberent ex motiuo iustitiæ, & alterum ex motiuo alterius virtutis, verbi gratia Temperantiæ.

Contra quia quamuis hoc modo prohiberent, nisi tamen res prohibita esset contra illas virtutes ex se, transgressionem non possent esse contra illas virtutes & consequenter ex hoc capite non essent distinctæ speciei; quod si res prohibita essent contra illas virtutes, tunc transgressionem essent quidem diuersæ speciei, sed non quatenus contra præcepta superiorum, sed quatenus contra illas virtutes, vnde haberent duplicem malitiam, vnam quatenus sunt contra illas virtutes; & alteram quatenus sunt contra obedientiam.

Secunda pars probatur quia sicut quis tenetur obedire superiori: ita quo magis præcipitur, eo magis tenetur obedire, & si non obediat, magis peccabit, quam si non obediret cum minus præciperetur; quæ tamen differentia non est specifica, sed talis qualis est inter furtum minus & maius.

Colligitur autem quod minus aut magis prohibeantur actiones aliquæ vel ex ipsis legibus, vt cum significaret legislator talem suam voluntatem; vel etiam ex natura actionis, quæ si maioris sit momenti, censeri potest eam magis præcipi aut prohiberi. Quod dixi de transgressionibus legum posituarum humanarum, respectu tenendum & de transgressionibus legum diuinarum posituarum.

CONCLUSIO VI.

51. Quod est peccatum ex eo, quod habeat specialem aliam quam oppositionem cum virtute perfectiori, est maioris grauitatis specifica quam quod est peccatum, quia opponitur alteri virtuti imperfectiori: non potest tamen vniuersaliter colligi, quod vnum peccatum sit grauius alio, quia opponitur nobiliori virtuti. Prima pars est communis & probatur, quia si non sit aliqua ratio particularis, apparet ex terminis quod opponitur maiori bono, & propterea est peccatum, esse grauioris malitiæ.

Dices omisso amoris Dei, quando præcipitur, ideo est mala, quia excludit bonum amoris; & tamen non est tam mala quam blasphemiam, quæ opponitur Religioni, quamuis hæc sit imperfectior virtus quam est charitas, cui opponitur illa omisso: ergo.

Respondeo negando consequentiam, quia non propterea præcise blasphemiam est peccatum, quia opponitur Religioni, sed propter posituam disconuenientiam quam habet ex se, propter quam certe appareret mala, quamuis non esset possibilis, aut bonus cultus Dei, vnde & de facto prohibetur, quando non præcipitur cultus, quia illa semper & pro semper prohibetur, hic non percipitur semper & pro semper; omisso vero ideo præcise est mala quia excludit amorem, vnde non est mala nisi quando præcipitur amor.

Secunda pars, videtur contra communem sententiam, sed probatur ex dicto exemplo de blasphemiam, quæ grauius est peccatum quam omisso amoris peccaminosa, quamuis hæc particulariter opponatur perfectiori virtuti.

Rursus interficere hominem est grauius peccatum quam non audire sacrum die festo, licet opponatur imperfectiori virtuti, nempe iustitiæ, quæ est imperfectior quam Religio, cui opponi supponitur non audire sacram.

Præterea prodigalitas est per se maius aut minus vitium quam auaritia & tamen opponuntur eidem virtuti, vt supponitur communiter.

Confirmatur quia non potest suffici inter colligi quod aliquid sit peccatum ex eo præcise quod opponatur virtuti: ergo nec quod sit grauius peccatum ex eo quod opponatur perfectiori virtuti.

Probatur antecedens quia qui nollit amare Deum cum non teneretur, haberet actum oppositum actui charitatis & tamen non esset peccatum.

52. Dices Scotum lib. 2. dist. 35. expresse asserere quod illud peccatum sit grauius ex genere quod opponitur rectitudini meliori: ergo hæc pars conclusionis est contra ipsum.

RESPON

Respondeo Scotum intelligendum iuxta primam partem conclusionis, nempe quando peccatum habet esse peccatum præcise ex eo, quod excludat bonitatem virtutis; posset etiam intelligi de virtute meliori non secundum se, sed operanti hic & nunc, qualis est illa, ad quam tenetur magis: huiusmodi enim, licet secundum se esset imperfectior, esset tamen melior operanti; unde nego consequentiam.

Quod si queratur, quando peccata sunt diuersæ speciei, & non ex eo quod excludant perfectiorem virtutem, quomodo cognosci posset quodnam sit grauius.

Respondeo id colligi posse, sicut colligitur de ipsis virtutibus quænam sit altera perfectior, nempe vel ex eo quod id appareat ex terminis, sicut apparet quod amare Deum sit perfectius, quam amare creaturam; vel ex eo quod id concludatur aliquo discursu certo aut probabili; nec meo iudicio facilius est id cognoscere de virtutibus, quàm de vitiis seu peccatis; unde videri posset frustraneum ut id cognoscatur de his, recurrere ad illas.

53. Ut veroparticularior de hac re notitia habeatur, aduertant Doctores ex peccatis extremis virtuti mediæ oppositis, si illa virtus cohibeat hominem ab aliquo excessu, ut facit liberalitas ac humilitas, illud esse grauius quod excedit mediū virtutis: unde grauius peccat excedens in comedendo, quàm deficiens à comedendo quantum medium requirit. Quando vero virtus impellit hominem ad agendum, ut facit fortitudo, peccatum est grauius, quod cohibet à medio, quàm quod excedit ipsum, & propterea timor maius peccatum reputatur quàm audacia, cæteris tamen paribus.

Contra tamen hanc doctrinā est quod male videatur supponi dari tales virtutes, quarum quædam impellant & quædam cohibeant: nam omnes tales videntur æque impellere ad medium & æque cohibere ab excessu.

Responderi tamen potest quod quamuis hoc verū sit, tamen illa dicuntur impellere, quorum actus principalis est positivus, ut est fortitudo, cuius actus principalis est aggredi pericula, & liberalitas, cuius actus principalis est dare quod potest honestè dari; illæ vero dicuntur cohibere, quarū principalior actus est non facere aliquid, ut est temperantia in cibo ac potu, cuius præcipuus actus est non excedere in cibo aut potu; & humilitas, cuius præcipuus actus est non appetere honores inhonestè: hoc autē supposito potest dari ratio cur vitia impellentia supra medium virtutis hoc modo impellētis, & vitia retardantia à medio virtutis cohibētis sint peiora; quia habent minorem convenientiā cum virtute; certū est enim audaciam habere maiorem similitudinem cum fortitudine, quoad actum principalem huius, quàm timorem; & prodigalitatem cum liberalitate quàm auaritiam.

Similiter vitium retardans ab honoribus acceptandis, & à comedendo quantum debet comedi, habet maiorem proportionem cum humilitate & temperantia, quàm superbia aut intemperantia.

54. Aduerte tamen quod quemadmodū, ut dixi in Logica, inter omnes species naturales diuersas, fortassis nō datur semper inæqualitas perfectionis: ita etiam nō datur inter omnes species morales diuersas aut virtutū, aut vitiōrū, & licet etiā detur, nō esse facile discernere quæ virtus perfectior sit, aut quod vitium imperfectius; nec etiā in hoc indagādo nimis anxie hærendū videtur, nā quamuis in confessione peccatorum species explicandæ sint, & videri posset necessariū Confessori scire quænam sint grauiora peccata, ut conformiter ad hoc iniungat penitentiam maiorem vel minorem; tamen non videtur in praxi obseruari ita punctualiter huiusmodi proportio in penitentia, quin aliquādo minoribus maior penitentia imponatur & minor maioribus; nā videtur abunde sufficere, ut sufficiens cuiusque iniungatur, & quæ magis proportionata est ad cauendum ab ulteriori lapsu; quod si etiam requireretur talis proportio, certe non debet intelligi nisi quādo manifesta est inæqualitas grauitatis.

Fortē etiam ita se res habet quandoque saltem, ut vna virtus, & idem proportionaliter dicendum de vitiō, sit altera perfectior secundum vnam rationem, &

imperfectior secundum alteram.

QVÆSTIO VI.

An difficultas operis & motuum seu finis operantis auget vel minuat peccatum.

CONCLUSIO I.

55. Difficultas operis, siue proueniens ex natura operis, siue ex conditione operantis, ex eo scilicet quod ob habitum virtutis oppositæ magis auertatur ab actu malo, auget malitiam actus. Hæc est Scoti dist. 21. 21. q. 2. a. 2. Probatur quia maior difficultas arguit maiorem contrarietatem voluntatis, & quia sicut, qui in exercitio virtutis plus laborat, cæteris paribus plus meretur: ita qui magis laborat in malo faciendū, plus demeretur & consequenter magis peccat cæteris paribus.

Confirmatur quia quo magis tentatur quis, eo minus peccat; ergo quo minus tentatur, eo magis peccat: sed quo actus malus est difficilius, eo minus tentatur: ergo eo magis peccat.

Confirmatur secundo contra quemdam Scotistam, qui putat eo grauius esse peccatum, quo opus est difficilius ex natura operis, non tamen ex conditione operantis; quia est eadem propterea ratio de vtroque:

Obijcies hinc sequeretur, quod melius esset peccatibus non habere habitus virtutum; quod videtur absurdum.

Respondetur negando sequelam, quamuis enim quantum ad elictionem illius actus esset ipsi forte melius non habere illos habitus; tamen absolute est ipsi longe melius, quia per illos retardatur ab actu malo, & adiuvatur ad actus bonos, & hoc est ipsi sine dubio melius, quàm iis carere.

CONCLUSIO II.

56. Motuum extrinsecum, seu finis operantis, cum est malus, auget malitiam actus, quandoque in eodem genere, cum finis est eiusdem speciei, ut si quis peccaret cum serua in ordine ad peccandum cum Domina: quandoque in diuerso, ut si esset diuersæ speciei, ut cum quis furatur ad adulterandum. Hæc est communis & patet quia malitia finis adiuncta malitiæ, quam haberet actus ex obiecto, auget sine dubio malitiam eius, quod augmentum est eiusdem speciei, cuius est malitia finis, quæ, ut ex exemplis propositis patet, aliquando est eiusdem speciei, aliquando diuersæ.

Obijcies: sequeretur quod quo peius esset motiū extrinsecum, eo peior esset actus: sed hoc est falsum: ergo.

Probatur minor primo, quia qui interficit hominem ob vnum aureum peius facit, quàm si interficeret ob mille, & tamen motiū ipse esset minoris malitiæ.

Probatur secundo, quia quod fortius quis impellitur eo minus peccat; sed quando finis extrinsecus est peior aliquando fortius tentatur, ut patet in exemplo proposito: nam interficiens ob mille aureos fortius tentatur, quàm si interficeret ob vnum.

Respondeo negādo sequelā, quia licet finis malus auget malitiā actus, tamē fieri potest ut finis peior argueret minorem malitiā quàm minus malus, ex eo scilicet quod minus malus argueret in operante minorem curā malitiæ substantialis, quam peior, ut patet in eodem exemplo; minus enim sine dubio curat malitiā substantialē interfectionis, qui interficit ob vnum aureū, quam qui interficeret ob mille, & non interficeret ob vnum, ut est euident. Aliter respondi in Commentario; sed hæc responsio videtur mihi facilius, & ea supposita nō est respondendum ad duas probationes minoris.

QVÆSTIO VII.

Utrum nocuum sequens actum malum auget eius malitiam.

CONCLUSIO I.

57. Nocuum sequens actum malum, quando cognoscitur aut timetur effectus, peccatum, quando cognoscitur aut timetur probabiliter secuturum, siue sequatur, siue nō, & siue sit causa per se, siue per accidens, auget malitiam peccati. Hæc est communis & probatur prima pars, quia malum est ponere libere causam mali, ut talē: sed peccat in casu conclusionis præter malitiā peccati secundū se, ponit causam mali: ergo magis peccat, maior patet ex terminis, & probatur vltimè, quia alias qui exploderet bombardā ad

Ex peccatis extrinsecis non is quodnam grauius.

Difficultas operis proueniens ex natura operis, siue ex conditione operantis, ex eo scilicet quod ob habitum virtutis oppositæ magis auertatur ab actu malo, auget malitiam actus.

Motiū extrinsecum, seu finis operantis, cum est malus, auget malitiam actus, quandoque in eodem genere, cum finis est eiusdem speciei, ut si quis peccaret cum serua in ordine ad peccandum cum Domina: quandoque in diuerso, ut si esset diuersæ speciei, ut cum quis furatur ad adulterandum.

Nocuum sequens actum malum, quando cognoscitur aut timetur effectus, peccatum, quando cognoscitur aut timetur probabiliter secuturum, siue sequatur, siue nō, & siue sit causa per se, siue per accidens, auget malitiam peccati.

ad interficiendum autem, cum sciret probabiliter hominem inde interficiendum, non peccaret: quod est, absurdissimum, loquitur autem conclusio de nocumento, quod non posset directe intendi absque peccato, alia enim nocumenta non faciunt ad rem.

Probaturs secunda pars quia prorsus perinde est quod aut quomodo sequatur quantum ad presens, modo tamen quod sit securum non dependeat à libera voluntate eius, cui fit; quod addo quia si sic, non semper tenebitur quis ad ipsum vitandum seu ad non faciendum id, ad quod sequitur illud nocumentum, quamvis alias sequeretur; quia ille tunc non censetur causa, cui moraliter possit imputare detrimentum ille cui fit, sed sibi ipsi potius debet ipsum imputare cum non obstante actione inferentis nocumentum, potuerit impedire ne sequeretur, ut supponitur: neque enim applicans causam aut formaliter aut virtualiter intendit illud detrimentum, non quidem formaliter, ut supponitur, nec virtualiter, quia non obstante actione sua, scilicet effectum posse non sequi, nec securum, nisi alter libere determinaret se, unde potius actio ipsius est conditio siue qua non, quam causa.

58. *Et hinc sequitur* quod mulier ornans se iuxta suum statum & egrediens ad sua negotia pertractanda, aut ad iustam recreationem, saltem vtilem, quamvis possit timere alios ex prava dispositione peccandi inde ansam capturos, non peccet; & idem est dicendum de mercatore exponente suas merces emptioni, etiam male usuris; de locante aedes meretricibus, usurariis, Cauponariis, de seruo præparante hero cibos, quibus scit eum usurum tempore prohibito; de fabricante arma, quibus milites utantur in bello iniusto & similibus. Et quidem quantum ad non peccandum propter nocumentum hoc modo securum, perinde est an actio, ad quam sequitur sit peccaminosa, an non, quidquid dicant aliqui Auctores, quia ut participet maliciam ex nocumento; consideratur præcise quatenus causa est, perinde autem actio mala aut bona est causa huiusmodi nocumenti.

Dices contra hæc: tenemur ex charitate præferre malum spirituale proximi bono temporali nostro: ergo ob bonum temporale non debemus concurrere ad malum spirituale proximi; & consequenter falsa est doctrina hic tradita.

Respondet distinguendo antecedens: quando non dependet à libertate ipsius proximi illud vitare, transeat; quando sic, negatur vniuersaliter loquendo, quidquid sit de aliquo casu particulari, de quo ex natura ipsius facile iudicari poterit, an sit excipiedus ab hac doctrina, nec ne.

Aduerto autem breuiter ut actus participet maliciam ex damno sequenti, non debere directe intendi ipsum damnum, sed sufficere quod ponatur causa, ex qua videtur securum: vel quod non adhibeatur debita diligentia ad illud cauendum; quod si ponatur causa, ex qua videtur securum, dicitur quis virtualiter illud velle; si vero non adhibeatur debita diligentia, dicitur interpretatiue ipsum velle, & hoc quidem vltimum spectat ad nomen. Reliquum patet ex terminis.

QVÆSTIO VIII.

Utrum aggrauetur peccatum ex circumstantia personæ offendentis & offensæ.

CONCLUSIO I.

Peccatum aggrauatur ex dignitate personæ offensæ. 59. *A*ggrauatur peccatum ex dignitate personæ offensæ, est communis, & probatur quia quo dignior est persona, eo strictius tenemur eam reuereri, ceteris paribus, & famam ac reputationem ipsius non lædere, ut patet ex terminis, & hinc aliqui inferunt, sed male, ut ostenditur aliàs, peccata mortalia omnia esse infinita grauitatis, quia offenditur iis Deus, qui est infinita dignitatis.

Dixi autem: *ceteris paribus*, & sic etiã intelligenda est conclusio, quia aliæ circumstantiæ possunt id impedire: nam si quis interficeret peccatorem, cum non deberet, grauius peccaret quam si interficeret iustum, quia circumstantia damni mortis æternæ peccatoris præualeret circumstantiæ dignitatis iusti: & similiter iniuriās Patrem grauius peccat, quam iniuriās alium eo digniorem, quia obligatio filii erga Patrem, & maior coniunctio ipsius cum

illo præualeret circumstantiæ dignitatis alterius.

CONCLUSIO II.

60. *Gravitas peccati crescit ex dignitate personæ peccantis cognita ceteris paribus.* Hæc etiam est communis & probatur quia ex illa dignitate oritur obligatio maior ad non reddendum se peccato indignum, nec reddendi se ingratum ei, à quo recepit dignitatem. Nec restringenda est hæc conclusio, ut facit D. Thomas, ad peccata ex deliberatione, quasi non comprehenderet etiam peccata ex surreptione, modo surreptio non sit talis, ut excludat cognitionem omnem dignitatis personæ; quia est eadem ratio de omnibus: Dixi autem in conclusione, *ex dignitate cognita*, quia sicut non peccaret villo modo nisi cognosceret maliciam; ita non potest augeri malicia nisi cognoscat quod augeatur; non potest autem cognosci quod augeatur ex dignitate personæ peccantis, nisi cognoscatur dignitas eius.

QVÆSTIO IX.

De peccatis venialibus.

*A*go de his non solum, ut melius intelligatur quænam peccata sint mortalia; sed etiam quia ipsamet sunt aliquod impedimentum beatitudinis, etiam naturalis. Per peccatum mortale autem intelligo illud, quod priuat hominem gratia sanctificante, & iure omni ad vitam æternam, redditque ipsum obnoxium penis æternis. Per veniale vero illud, quod non facit hoc.

CONCLUSIO I.

61. *Dantur peccata mortalia præscindendo à conditione personæ, hoc est, siue persona illud committens sit fidelis, siue infidelis: siue iusta siue iniusta, reprobata vel prædestinata.* Hæc est communis & certa ex principiis fidei contra Viclefismum, qui sola reprobatorum peccata existimauit mortalia; & contra Lutherum, Melancthonem, Ruceram, qui nulla peccata fidelium putauerunt esse peccata mortalia præter infidelitatem. Probaturs *Rom. 1.* Vbi enumeratis aliquibus peccatis adiungit Apostolus: *Qui talia agunt, regnum Dei non possidebunt*: ergo illa peccata à quacumque persona fiunt, sunt mortalia, sed ex illis aliqua fiunt à non reprobis, & aliqua non sunt infidelitas: ergo idem colligitur manifeste ex 1. Cor. 6. ad Gal. 3. ad Ephes. 5. 1. Ioan. 3. Matt. 18. & 25.

Confirmatur quia David erat fidelis & prædestinatus: sed interficiendo Uriam, & concupiscendo uxorem eius, peccauit alio peccato quam infidelitatis; unde & cum ipse dixisset, magna sine dubio cordis compunctione & penitentia: *Peccati. Nathan respondit Dominus quoque transiit peccatum tuum*, ludicrum autem esset dicere quod tum non peccauit nisi venialiter, sed non liber hæreret in re clara.

CONCLUSIO II.

62. *Dantur peccata venialia.* Hæc est etiam communis, & patet ex 1. Ioannis 3. *Si dixerimus quod peccatum non habemus, ipsi nos seducimus & veritas in nobis non est.* Certum enim videtur, quod non loquatur de peccatis mortalibus, absit enim quod ipse & alii iusti, cum quibus ibi loquitur, non possent absque mendacio dicere quod non habuerint peccata mortalia.

Confirmatur ex S. August. in illud Ioannis 13. *Qui lotus est, non indiget nisi, ut pedes lauet*, ubi dicit: *quoniam qui iam à peccatis mortalibus mundatus est, tantum indiget detergere puluerem venialium peccatorum adhaerentem pedibus.*

Confirmatur secundo, ex Concilio Mileuit. c. 6. 7. & 8. damnante negantes peccata in iustis: sed certum est quod non habeant mortalia: ergo dantur venialia. Verba Concilii sunt: *Si quis dixerit in iustis non esse peccata, & istos vere non dicere: Dimitte nobis debita nostra; aut dicere hoc pro alienis peccatis, non pro suis, anathema sit*, & hoc ipsum docet Concilium Tridentinum, ait enim sess. 6. c. 2. *Licet in hac mortali vita quantumvis sancti & iusti in leuia saltem & quotidiana, qua etiam venialia dicuntur, peccata cadant non propterea desinant esse iusti.* Non probat hanc conclusionem ratione naturali; quia hæc non attingit perfecte differentiam horum peccatorum secundum quod mortalia excludunt à vita æterna, & adducunt penas æternas.

Quæ obiciunt hæretici intelligenda sunt de mortalibus.

Dices Christus Mat. 5. ait: Qui soluerit unum de mandatis minimis minimus vocabitur in regno celorum, ergo quæcunque transgressio mandatorum est mortalis; & consequenter non dantur peccata venialia.

Respondeo negando secundam consequentiam, quia peccatum veniale non est transgressio ullius mandati: & si quæras cur ergo dicit esse mandatum aliquod minimum.

Respondeo, id dici ob humilitatem, & quia parui æstimabantur à sapientibus huius mundi.

Obicies præterea: si daretur aliquod peccatum veniale maxime mendacium officiosum aut iocosum: sed hoc non videtur esse veniale: ergo probatur minor, quia illa malicia non videtur venialis, quæ non posset committi propter maximum bonum, ut verbi gratia, propter conuersionem integræ nationis ad fidem, aut liberationem totius mundi à damnatione æterna: sed huiusmodi est mendacium: alias posset aliquando absque peccato committi contra omnes Theologos: ergo.

Respondeo negando minorem cum maiori probationis: quia non ex gravitate sua particulari supra alia peccata hoc habet, sed ex necessaria coniunctione malitiæ cum ipso, seu ex inseparabilitate eius ab ipso: nam hoc ipso quod necessario habet maliciam, quamvis venialem, non potest licite committi, quia alias non necessario haberet malitiam, & quod hinc non debeat esse necessarium haberet malitiam, & quod hinc non debeat esse censendum mortalis malitiæ patet; quia si Deus prohiberet alicui sub pœna temporali furari obolum; etiamsi conuerti posset totus mundus, non liceret id facere & tamen non esset maliciæ mortalis: ergo idem dicendum in proposito.

CONCLUSIO III.

63. *Nulla peccata venialia sunt talia ex natura sua, quin possint prohiberi sub pœna peccati mortalis & reddi mortalia, unde quod sic non prohibeantur oritur ex bonitate & misericordia Dei.* Hæc est conformis sententiæ Rossensis, Gersonis, Almaini, quæ communiter ab Authoribus reicitur, quamvis hanc neminem credo posse negare.

Nulla venialia sunt quæ non possent prohiberi sub mortali.

Probatur prima pars primo quia posset à Deo sic prohiberi, actio, quæ alias esset bona, aut indifferens ex natura sua, ut patet in prohibitione pomi vetiti, cuius comestio, nisi sic prohiberetur, posset esse tam bona, quam quæcumque alia comestio aut actio: ergo à fortiori potest quodcumque quod est ex natura sua alias peccatum veniale, prohibere sub mortali.

Confirmatur quia inter aliqua peccata, quæ sunt mortalia de facto, & alia, quæ non sunt, non est talis differentia seclusa prohibitione, ob quam illa possit sub mortali prohiberi & hæc non: ergo cum illa sint sic prohibita, hæc prohiberi possunt. Probatur antecedens quia certe non est talis differentia inter furtum assis, aut cuiuscunque quantitatis maximæ, quod non est mortale, & furtum scuti aut cuiuscunque quantitatis minimæ, quod est mortale, ut patet ex terminis.

Dei misericordia ascribendum quod quæ sunt venialia non sunt mortalia.

Hinc patet secunda pars, quia cum simus tam fragiles & procliuvi ad cadendum in defectus illos leues, omnino magnæ Dei misericordiæ ac bonitati ascribendum, est quod non obligauerit sub mortali ad illos vitandos. Vide plura in Commentario.

64. *Obicies*: non constat nobis de ordinatione particulari Dei, quæ voluit illa peccata, quæ de facto habentur pro venialibus, prohibere sub pœna tantum temporali, & alia sub æterna: ergo non habent venialia & mortalia esse talia ex ordinatione diuina, sed potius ex natura.

Confirmatur quia sæpe ex arbitrio prudentis viri colligitur aliquid esse veniale tantum peccatum aut mortale, de quo aliàs dubitaretur: sed hoc arbitrium non fundatur in cognitione aliqua, quæ haberetur de ordinatione diuina sed in natura rei: ergo ex natura rei sunt talia, aliàs arbitrium esset malum & non esset consequenter amplectendum.

Respondeo negando antecedens: nam ex quocumque capite constat aliqua esse mortalia & alia venialia, constat de proportionata ad hoc ordinatione diuina, & certe aliàs constare non posset illa esse mortalia aut venialia.

Iuxta quod nego etiam minorem Confirmationis: nam si esset aliud fundamentum ex natura rei præter ordinationem diuinam, maxime maior aut minor gravitas malitiæ, quam haberent aliqua peccata ex natura sua: sed hæc non sufficeret, quia tam inter ipsa mortalia, quam inter venialia datur maior ac minor gravitas, tam intra eandem speciem, quam in diuersa specie.

65. *Obicies secundo* quemadmodum est grauis aliqua iniuria ex natura rei, quæ tollit amicitiam cum Deo, & priuat iure ad beatitudinem: ita potest dari aliqua leuior quæ hoc non facit: sed hæc erit venialis ex natura sua & illa mortalis: ergo.

Respondeo primo quamuis totum concederetur, nihil haberi inde contra conclusionem, quia non sequeretur quin illa ipsa, quæ ex se essent venialia, posset prohiberi à Deo sub mortali.

Respondeo secundo distinguendo consequens: ergo dantur aliqua, quæ ex natura sua sunt mortalia & aliqua leuia, concedo consequentiam; ergo omnia quæ sunt de facto mortalia & quæ sunt venialia sunt talia ex natura sua: nego consequentiam. Itaque quamuis aliqua peccata mortalia ex natura sua sint talia, nimirum odiū Dei, aut blasphemia, quæ directe sunt contra ipsū Deū & alia non sunt, nimirum quæ non sunt directe ex natura rei contra Deum; tamen quod homicidium, aut furtum graue, aut fornicatio sunt peccata mortalia; furtum vero leue & mendacium sunt venialia, non habetur ex natura rei sine prohibitione aliqua particulari.

66. *Obicies tertio* ex Vasque: Volitio Dei est suam & propria essentia, quæ non dicitur magis aut minus diligere res; neque vnā odio habere, & aliam diligere ex eo, quod ipsa in se diuerso modo se habeat, sed ex diuersitate rerum, unde si res est in se magni momenti & ad eam referatur essentia per modum odij, non poterit non magno odio erga eam ferri: si parui paruo: ergo dantur aliqua peccata mortalia ex natura sua, nimirum illa, quæ Deus magno prosequitur odio; aliqua venialia, nempe ea, erga quæ paruum odium gerit: nam aliàs Deus æqualiter ea odio haberet.

Respondeo negando quod Deus, quamuis volitio ipsius sit sua essentia, in quocumque sensu hoc verum esse possit, non possit eandem rem ita disponere ut magno odio, vel paruo eam prosequi possit, pro ut de ea ordinauerit; nam certe comestionem pomi vetiti de facto ita disposuit, ut magno odio eam prosecutus sit, quam tamen sic disponere potuisset, ut vel paruo vel nullo eam odio prosequeretur, imo sic ut omnino placeret, sicut placeret comestio aliorum Paradisi fructuum. Quod si non posset res magno vel paruo odio prosequi nisi iuxta magnitudinem malitiæ, quam haberent ex natura sua, profecto nunquam possemus colligere quod omnia, quæ dicuntur mortalia, habent tantam maliciam ut Deusea magno odio prosequeretur, & alia, quæ sunt venialia, paruo.

67. *Et si quæras*, unde constet quænam peccata ordinauerit Deus sub pœna peccati mortalis, quænam sub venialibus; aut unde constat talis ordinatio Dei, ex qua hoc dependet: nam quod ad furtum attinet, videtur vniuersaliter æque prohibuisse in Decalogo omne furtum, unde si ex natura rei non sit differentia inter furtum ad hoc sufficiens, aut omnia erunt mortalia, aut omnia venialia, quorum vtrumque est absurdum, & idē dicendum de mendacio & plurius similibus. Ego candide fateor hanc difficultatem superare meas vires, neque enim, ut dixi, inuenio ex natura rei inter ea, quæ sunt peccata mortalia & venialia, loquēdo præsertim de illis, quæ non sunt immediate contra Deū, tantū discrimē, ut aliqua possint dici esse mortalia, alia venialia. Dico tamē illa esse reputanda mortalia, quæ constat esse prohibita sub

Quænam peccata mortalia, quænam venialia.

sub pœna æterna, vel ex scriptura vel ex traditione; & illa venialia, quæ conitatur non esse sic prohibita; nec habere æqualem gravitatem cum sic prohibitis; ad quod iuvat multum communis virorum doctorum ac bonorum confirmatio, quæ fundari possit in traditione à tempore latæ legis ad nos transmissa, aut in revelationibus particularibus voluntatis Dei aliquibus fide dignis communicatis. Ad id etiam conducit cognoscere defectus ordinarios & quotidianos, qui in ipsos iustos cadere solent, nam illi veniales erunt & tales iudicari possunt probabiliter, quæ non videntur esse grauioris malitiæ; nisi constet de opposito.

CONCLUSIO. IV.

Supposita 68. *Supposita prohibitione & ordinatione, quæ de facto ordinatio est, peccata venialia sunt talia ex natura sua ita, ut non possint esse peccata venialia, sed Deus propter illa punire pœna æterna sensus, aut damni, aut subtractione gratiæ sanctificantis.* Hæc est iuxta communem sententiam, & credo eam non negari ab Authoribus citatis pro præcedenti conclusione, quod si ita sit, non erit vlla controuersia realis inter eos & Doctores communiter, quamuis in verbis dissentire videantur.

Probat quia aliis non essent venialia, sed mortalia: huiusmodi enim appellamus, quæ digna sunt ex se tali pœna, quamuis sic non punirentur actu.

Obiicit, Sanctus Basilus, in regulis minoribus ad interrogationem 293, dicit: *Primum quidem illud scire conuenit differentiam hanc maiorum ac minorum peccatorum nunquam in nouo testamento reperiri: si quidem una est & eadem sententia aduersus qualibet peccata, cum Dominus dixerit: Qui facit peccatum seruus est peccati.*

Respondeo ex hoc loco colligendum, si ut sonat, intelligitur, quod non darentur vlla venialia, neque quidem ex misericordia Dei; quia videtur significare quod non sit vsus vlla tali misericordia. Itaque intelligendus est Basilus loqui de mortalibus: loquebatur enim contra aliquos, qui existimabant aliqua peccata mortalia, ut pote aliis leuiora, non esse plectenda pœna æterna aut non requirere magnam poenitentiam; Vnde negatur consequentia.

Obiicit secundo Chrysostomum hom. 40. de leuib. peccatis dicere non esse leuius peccatum furari duos obolos, quam magnam auri quantitatem.

Respondeo cum loqui de furante duos obolos cum animo furandi plura. Cæteri Patres, qui dicunt nulla peccata esse leuia, intendunt tantum non esse leuia, hoc est contemnenda, sed valde cauenda, quia iuxta scripturam *qui modica spernit paulatim decidet*.

Quæres: an peccatum veniale sit contra præceptum: an vero contra consilium.

69. Respondeo quæstionem esse de nomine, & si intelligatur per præceptum id, quod inducit obligationem pœnæ æternæ, non erit contra præceptum: si vero intelligatur quod inducit aliquam pœnæ obligationem, erit contra præceptum: similiter si per consilium intelligatur suasio non inducens obligationem, non erit tantum contra consilium, quia est aliqua obligatio nõ peccandi venialiter, si vero intelligatur ordinatio inducens aliquam obligationem; sed non pœnæ æternæ: erit contra consilium. Parum autem refert quid dicatur.

70. Quæres secundo an conueniant vniuoce in ratione peccati; ut sic: & an distinguantur specie.

Respondeo quoad primam partem affirmatiue, quia ratio peccati, ut sic, saluatur in eo quod non deest naturam rationalem, hoc autem conuenit vtrique peccato: ergo solet tamen quandoque per peccatum simpliciter prolutum intelligi mortale, & si sic caperetur, peccatum ut sic non esset vniuoce vtrique; sed hoc est de nomine & paræ utilitatis.

Respondeo etiam affirmatiue pro secunda parte, quia quod est inductiuum pœnæ æternæ ex natura suæ malitiæ videtur habere distinctæ speciei malitiam ab illo, quod non habet maliciam inductiuam talis pœnæ, sed

hoc etiam parum omnino refert, & est curiosum magis quam vtile.

71. Quæres tertio. An potuerit esse peccatum veniale in statu Innocentiæ.

Respondeo quod sic & quidem ante vllum peccatum mortale, quia libertas sufficiens ad primò peccandum mortaliter, sufficeret ad peccandum venialiter; nec aliquid prorsus impedit: nec etiam si committeretur excluderet Innocentiæ statum quoad cætera, præter negationem istius maculæ & pœnæ quam propterea soluere deberet: sicut nec excludit de facto charitate habitualement. In quo quamuis à Thomistis negetur, nulla prorsus est difficultas.

72. Quæres vltimo An pœna æterna debeat peccato veniali per accidens ex cõiunctione cū mortali, hoc est ex suppositione, quod non deleatur, antequam quis moriatur in peccato mortali. Vtilitas resoluendi hoc quæsitum, quod alias videri posset ex classe curiosarum inutilium, consistit in hoc quod si vera sit pars affirmatiua, eò magis retrahi debeant homines à peccando venialiter, & si peccauerint ad satisfaciendum pro illis in hac vita ne vel per accidens, casu quo morerentur in mortali, punirentur ob ipsum pœna æterna, sed ad hoc etiam sufficere deberet quod illa pars probabiliter teneatur à doctoribus grauib; & præterea qui nõ curat abstinere à mortalibus aut iis contractis se liberare per poenitentiam, quamuis sciant grauissimam pœnā illis deberi, parum moueri debet per considerationem pœnæ pro veniali in æternū soluendæ, quæ parui momenti est in cõsideratione ad pœnā debitā cuiusq; mortali: sed vt cūque.

Respondeo negatiue cum Scoto in 4. d. 2. l. 9. 1. quia nulla est ratio, ob quam sic puniri deberet, nisi quia coniungeretur cum peccato mortali; seu ex eo quod procedat à peccatore: sed neque ex eo quod cõiungatur cum mortali; neque ex eo quod procedat à peccatore, debet sic puniri: quia per hæc non crescit veniale in maliciā, nec mortale, aut per se, aut per accidens, & quia est vltimè pœna temporaria sufficienter proportionata ad maliciam quamcumque venialem, nulla prorsus est ratio, cur per accidens puniretur pœna æterna; & quamuis ipsum veniale maneret semper in inferno, tamen non inde sequitur quod soluta pœna temporaria ipsi proportionata, deberet vltimè puniri, & multo minus probabile apparet, quod aliqui ex aduersariis dicunt, si deleteretur in hac vita, non absoluta pœna tēporaria deberet puniri pœna æterna per accidens in casu quæsit.

Dices si non deleteretur peccatum, continuaretur mortaliter, ergo deberet semper puniri.

Respondeo negando consequentiam, quia sicut peccata damnatorum, quæ faciunt de nouo in inferno, aut illa, quæ continuant physice non puniuntur: ita multo minus deberent puniri peccata venialia quatenus continuarentur non solum mortaliter, sed etiam physice.

73. Obiicit illud vulgare: *In Inferno nulla est redemptio*, sed hoc esset falsum, si finiretur ibi pœna peccati venialis; ergo non finitur.

Respondeo explicando maiorem: nulla est redemptio ab ipso inferno aut ab vllò peccato; aut ab vlla etiam pœna, quæ debet persolui in inferno sic; quin tota, quanta est, persolui debeat, cōcedo maiore, & sic sine dubio intelligi debet ille locus. Nulla est redemptio, hoc est nulla est cessatio pœnæ vllius semel inflictæ nego maiore.

Obiicit secundo quamdiu est peccatum, tamdiu debet puniri: sed peccata venialia, hic non condonata, manent semper in inferno; ergo semper puniuntur.

Respondeo negando maiorem, si semel est persoluta debita ipsi pœna.

Obiicit tertio debet puniri peccatum, donec fiat satisfactio requisita pro ipso, sed damnati non possunt satisfacere; ergo peccata venialia ipsorum debent semper puniri.

Respondeo distinguendo maiorem: donec fiat satisfactio, consistens in aliqua retractatione ipsius, aut opere aliquo bono, ob quod condonaretur, nego maiore, donec fiat satisfactio cōsistens in persolutione debita

pœna, quæ per solutio est per se totius illius pœnae & vocatur à Theologis satisfactio proprius, quam satisfactio, quod tamen spectat ad quæstionem de nomine, concedo maiorem, & nego quod talis non possit fieri à damnatis respectu venialem.

Obiicies sequeretur nos posse orare pro damnatis, vt liberarentur à pœnis debitis venialibus peccatis: sed hoc est falsum: ergo.

Respondeo supposita minori, de qua parum refert quid dicatur, negando sequelam, quia Deus statuit eos non liberare ab illa pœna, donec tota persolvatur, vt constat ex eo, quod alias posset quis orare pro liberatione ab illa, quod supponitur falsum in minori.

QVÆSTIO X.

An & quomodo Deus sit causa peccati.

74. *Q*uamvis hæc quæstio videri posset potius remittenda ad Theologiam; tamen quia sepius proponi solet inter ipsos seculares, præsertim qui versantur inter hæreticos, placuit in eorum gratiam quid ipse sentiam ea de re proponere. Sensus autem verus quæstionis huius est, an Deus ita se habeat respectu peccati, vt vel necessitet voluntatem, aut impellat vel incitet eam moraliter ad ipsum; seu concurrat cum ea ad ipsum concursu aliquo speciali simili proportionally concursui quem præbet ad actus bonos, ratione cuius dici potest quod sit causa per se & specialis peccati, sicut dicitur actuum bonorum. Vnde in hoc ipso sensu resoluta ac definita est hæc controuersia à Tridentino inferius citando.

CONCLUSIO I.

Deus non est causa peccati. Hæc est communissima omnium Catholicorum contra aliquos hæreticos. Probatum primo ex infinitis scripturæ locis, quæ quia obuia sunt sufficit proponere duo ex Psal. 5. *Non Deus volens iniquitatem tuam.* & ex Sap. 14. *Odio sunt Deo impius & impietas eius.* Sed si ipse vellet peccata, vt deberet velle; si esset causa per se eorum, vt est actuum bonorum; aut si per se necessitaret, aut impelleret ad illa, hæc loca essent falsa: ergo non est talis causa.

Respondent hæretici Deum non velle peccata voluntate manifestata in scriptura, quia per talem prohibet & non vult illa; sed per aliam secretam.

Contra primo si secreta est; vnde cognoscitur ab aduersariis?

Contra secundo quia sic nollet & vellet idem simpliciter, quo nihil absurdius.

Confirmatur quia vel vult illa simpliciter ita, vt simpliciter sit causa illorum, sicut actus boni, vel non vult, si non vult, ergo vera conclusio, si vult, ergo non potest dici simpliciter quod nolit illa, & sic scriptura id dicens falsa est.

Confirmatur secundo non potest dici quod nō sit causa actus boni, aut quod odio habeat illum; quia reuera constat quod sit causa eius, & quod placeat ipsi: ergo quandoquidem constat quod non velit peccatum, & quod displiceat ipsi, non potest dici quod sit causa eius aut quod non habeat ipsum odio.

Probatum secundo ex Arauf. cap. 23. *Aliquis esse prædestinatus ad malum diuina voluntate non credimus; & si est, qui ita credit, in eum cum omni detestatione anathema dicimus & clarius ex Trid. Sess. 6. c. 6. si quis dixerit mala opera ita et bona Deum operari, non tantum permisisse sed proprie & per se; ita vt non minus proprium sit Deo proditio Iudæ, quam vocatio Pauli, anathema sit.*

Probatum tertio ex PP. Chrys. hom. 8. in ep. 2. ad Tym. *Hoc solum scito, quod Deus omnia prouidet, quod liberi arbitrii conditi sumus; quod alia quidem operatur; alia vero permittit, quod nihil mali vult fieri;* Augustino in responsione ad articulos sibi falsos impositos. *Detestanda est, & abominanda opinio, qua Deum cuiusque male voluntatis & male actionis credit autorem.*

75. *P*robatur hæc conclusio ratione aduerto id videri aliquibus factu, facile, se teneretur sententia Durandi negantis immediatum concursum Dei cum causis secundis ad ipsorum effectus. Sed præterquam quod illa

Sententia Durandi non iuuat ad hoc.

communiter ab ipsis Catholicis reiiciatur, certe nihil mihi videretur afferre facilitatis: nam si non concurrat immediate ad actum peccaminosum, & propterea non est causa ipsius, non erit etiam causa actus boni, quia non concurrat ad ipsum etiam immediate, hoc autem est absurdum; nam ex fide admitti debet Deum esse alio modo causam boni, quo non est mali.

Dices quamuis non concurrat immediate ad actum bonum, cum tamen dici causam ipsius, quia dat gratiam ad ipsum & suadet ac inuitat ad ipsum.

Contra si hoc sufficit vt dicatur ipsius eo modo, quo negatur esse causa peccati, quamuis concurreret immediate ad vtrumque, quia tamen non præstat gratiam ad malum, nec inuitat ad ipsum: sed potius prohibet & retrahit ab ipso, cum tamen præstat gratiam ad bonum & inuitat ad ipsum, posset dici causa actus boni alio modo quam mali, & posset ipsi particulariter ascribi quod hic & nunc producat actus bonus, non vero actus malus ergo nihil iuuat negare concursum immediatum.

Probatum ergo conclusio quia Deus nullo concursu concurrat ad peccandum nisi concursu causæ vniuersalis necessarii requisito ex subordinatione causæ secundæ ad primam, & præterea non præstat auxilium aliquod ad ipsum; & prohibet ipsum etiam sub maxima pœna, loquendo de mortali: sed ad actum bonum præter cōcursum generalem præstat gratiam, & ipsum vel præcipit, vel suadet: ergo non est ita causa peccati, sicut est causa actus boni vt est euidentius; nec etiam est villo modo dicenda causa per se illius, cui particulariter ascribi debet quod fiat peccatum quando committitur, quia vt esset talis causa, deberet alio modo quam concursu generali ad ipsum concurrere.

Confirmatur quia eatenus esset causa per se, cui imputari deberet peccatum in sensu villo, in quo de hac re posset esse controuersia, vel quia necessitaret ad ipsum, vel determinaret moraliter ad ipsum per aliquam qualitatem intrinsecam aut per inuitationem aliquam suasionis aut iussionis aut consilii: neque enim explicari potest quod alio modo esset causa ipsius in sensu aliquo, in quo posset esse controuersia, & ipsimet hæretici ad probandum oppositum conclusionis conantur probare quod aliquo ex his modis cōcurrat ad peccatum, & propterea inferunt eum esse causam peccati, quod sane signum est hunc esse sensum controuersie: sed nullo ex his modis concurrat, non quidem necessitando ad ipsum, quia sic non esset peccatum quia non produceretur libere; nec præstando aliquam qualitatem intrinsecam præuiam, quæ conduceret ad eius productionem, quia nec ratione, nec experientia, nec autoritate constat, quod talis præstatur, vnde absurdissime fingeretur absque vlla necessitate; nec etiam suadendo aut præcipiendo, tum quia non constat villo modo quod suadeat aut præcipiat ipsum, & si cōstaret, inde sequeretur quod non esset peccatum, quia certe peccatum esse non potest facere quodcunque præcipit aut suadet Deus, tum quia constat potius ex tota scriptura quod prohibeat ac dissuadeat ipsum.

77. *Confirmatur secundo* quia ex duabus causis concurrentibus ad aliquem effectum, illa est causa per se, cui debeat ascribi productio effectus, à qua prouenit determinatio alterius causæ ad effectum: sed à voluntate creata, cum qua concurrat Deus, prouenit quod fiat peccatum: ergo voluntati create adscribi debet.

Dices non posse Deum determinari à voluntate creata ad concurrendum, nisi ex eo quod ipsamet voluntas ex se exiget concursum Dei; & hoc non, quia ex se vt cōsideratur in actu primo est indifferens ad peccandum & non peccandum, quandoquidem sit causa libera & cōsequenter non magis exigit concursum ad peccandum, quam ad non peccandum, vel quatenus prior esset concursus ipsius quæ Dei, & hoc non, quia ex essentiali subordinatione ipsius ad causam primam implicat quod possit intelligi habere concursum sine concursu Dei: ergo non potest determinare Deum ad concurrendum; &

hoc

hoc maxime locum habet in sententia communiore, asserente ipsi summet concursum voluntatis esse concursum Dei.

Respondeo negando antecedens, quia potius determinat Deum ad concurrendum, quia Deus ex infinita sua scientia scit quod voluntas in circumstantiis illis, in quibus peccat, esse determinatura se ad peccandum, si esset causa totalis actus, & non dependeret essentialiter à concursu Dei; hinc enim Deus, ut author vniuersalis, debet præstare concursum suum illi, sine quo non potest peccare, nisi velit facere miraculum, quod non debet facere, quandoquidem velit permittere peccatum propter bona illa motiua, ob quæ de facto voluit permittere ipsum, nam non permitteret ipsum, si miraculose denegaret illum concursum.

Dices hinc sequeretur quod Deus haberet scientiam mediam, quam Scotista communiter negant, nam illa scientia, qua cognoscit quod voluntas esset operatura hoc vel illo modo in talibus circumstantiis, si posset agere sine concursu Dei, est scientia media.

Respondeo si illa sit scientia media, concedendo scientiam mediam dari, quidquid dicant quicumque Scotista, de quo tamen suo loco de scientia Dei agendum. Hoc totum abunde confirmabitur solutione obiectionum, in quibus consistit fundamentum oppositæ sententiæ.

78. *Obiicies primo* Deus ordinat, præcipit, ac suadet peccata; ergo est causa moraliter inuitans ad illa committenda, & falsa sunt, quæ dixi inter probandum conclusionem. Probatur consequens Genes. 45. Vbi Iosephus suis fratribus, à quibus peccaminose venditus est *Non vestro*, inquit, *consilio, sed Dei voluntate huc missus sum*. ergo peccatum illud fratrium Dei ordinatione factum est Idem 2. Reg. 16. *Dominus præcepit Semei, ut malediceret David*, quæ tamen maledictio erat peccaminosa. Item 3. Reg. ultimo ait Dominus: *Quis decipiet Achab*; & infra subiungitur: *egressus autem spiritus scilicet coram Domino & ait: ego decipiam illum*. Cui Dominus dixit: *Decipies & praualebis; egredere & fac ira*; sed illa deceptio erat peccaminosa. Denique Ioan. 13. Christus dixit Iudæ volenti ipsum tradere. *Quod facis fac cuius*; ergo Deus consulit, præcipit ac inuitat ad peccandum.

Respondeo primo omnibus esse explicanda hæc loca, quia cum certum sit ex infinitis aliis locis, quod prohibeat peccata ac dissuadeat illa, nec possit præcipere & prohibere idem simul, aut suadere ac dissuadere, certum est hæc loca alio modo intelligenda, quam ut velint Deum præcipere aut suadere peccatum. Quod si etiam constaret eum præcipere aut suadere actiones illas, de quibus in his locis sit mentio, tum tenendum consequenter esset, quod non essent peccaminosæ: nam, ut dixi, non est peccatum facere, quod præcipit aut suadet Deus, sed potius ommissio ipsius esset peccaminosa, & consequenter ex eo quod præcepit aut suadet Deus illas actiones, non sequitur quod præcepit aut suadet peccatum.

Respondeo secundo ad singula in particulari. Ad primum negari debet consequentia, quia non dicitur peccatum venditionis factum voluntate diuina, sed quod ipse fuerit missus in Ægyptum Dei voluntate permittentis venditionem in ordine ad hoc; aut eam supponentis, & tanti boni inde postea occasionem fumentis. Posset etiam responderi aliter distinguendo antecedens, & iuxta distinctionem explicando scripturam: Dei voluntate permittentis venditionem, concedo, ordinantis postremæ, aut suadentis illam fratribus, nego antecedens, & similiter distinguo consequens; nec est vilius qui negat Deum velle peccata, quatenus permittit ea fieri, si enim non permisisset, certe non fierent, quis enim voluntati eius resistere posset?

79. *Ad secundum Respondeo* vel illam maledictionem Semei non fuisse peccaminosam, & sic, quamuis præcepit ipsam Deus in penam maiorem David, non esset contra conclusionem, vel si fuit peccaminosa, non præcepit eam Deus alio modo, quam permittendo ipsam,

ut colligitur ex eo, quod aliàs, ut dixi, non esset peccaminosa; & quod non poterat David cognoscere fuisse aliud præceptum Dei, quam huiusmodi permissiuum; & si sciret fuisse aliud proprie dictum, certe non ordinaret moriens Salomoni punire Semei propter ipsam.

Similiter Respondeo ad tertium locum, vel deceptionem illam non fuisse peccaminosam, quia sæpe bene decipitur quis, ut in stratagematibus militaribus ordinariæ fit, & sic locus ille non esset ad propositam; vel si peccaminosa fuit, iussio Dei non erat inuitans ad peccandum, cum ex ipsismet verbis constet determinatum fuisse spiritum ante ad deceptionem; sed per eam significauit tantum se deceptionem non fuisse impediturum, ac si diceret: iam quod determinaueris decipere Achab, ego non inpediam te.

Ad quartum denique locum, Respondeo non suasisse, Christum prodicionem, sed accelerationem eius; in qua, supposito quod iam erat determinatus Iudas ad eum tradendum, nihil erat mali, sed potius multum boni, quia sic fieret opportuno tempore.

80. *Obiicies secundo* Deus concurrat ad omnem entitatem positiuam peccati concursu immediato, sine quo non posset creatura ipsum committere: ergo est causa per se physica illius entitatis & consequenter causa moralis omnis deformitatis, quam habet, siue illa deformitas sit aliquid sequens actum positiuum, siue non.

Hæc est præcipua difficultas, quæ à ratione opponi potest contra conclusionem, & ob quam Durandus negauit concursum immediatum Dei ad effectus causarum secundarum, & alii Authores communiter dicunt rationem formalem peccati non esse aliquid positiuum sed priuationem aliquam sequentem.

Sed quod ad Durandum attinet sufficit iam, quod sententia ipsius à Catholicis tenentibus conclusionem putetur falsa, & quod possit satisfieri obiectioni non recurrendo ad ipsam. Vnde ille frustra recurrit ad illam sententiæ in ordine ad defendendum quod Deus non esset author peccati; licet fortassis ex alio capite sententia ipsius, quæ est multorum aliorum veterum, proferri debeat.

Quod vero spectat ad alios Authores, impugnari possunt, quia si Deus sit causa per se, cui attribui potest æque, ac voluntari creatæ omnis entitas positiuæ actus, ut ipsi fatentur, eodem modo erit causa per se, cui omnis priuatio ac negatio sequens adscribi debet: nam voluntas non est causa priuationis, nisi quatenus ponit entitatem illam positiuam in circumstantiis illis, in quibus necessario sequitur illa priuatio: ergo si Deus tum æque per se ponit vllam entitatem, erit æque per se causa priuationis ac negationis sequentis.

Confirmatur quia est causa per se relationis conformitatis, quam dicit actus bonus, quia est causa per se entitatis absolutæ, ad quam sequitur: ergo erit causa per se priuationis ac deformitatis, quam dicit actus malus, si sit causa per se entitatis positiuæ.

Dices disparem esse rationem, quia non dedecet ipsum esse causam per se conformitatis sequentis entitatem actus boni; dedecet vero eum esse causam per se diffinitatis; & quando duæ causæ concurrunt ad aliquem effectum, imperfectio effectus debet adscribi causæ imperfectiori, ut patet in ambulatione curuæ, quæ tribuitur tibie: curuæ non virtuti ambulationis.

Contra: sic posset dici quod, quantumuis malicia peccati esset positiuæ & ad eum simul cum voluntate immediate concurreret Deus, non esset tamen causa per se ipsius, quia dedeceret ipsum esse causæ ipsius, & quia imperfectio illa deberet ascribi potius voluntati imperfectæ, quæ Deo perfectissimo & incapaci imperfectio- nis vilius: Ex quo meo iudicio patet, quod frustra recurritur ad sententiæ communem constituentem malitiam in priuatione aut negatione in ordine ad defendendum quomodo Deus non sit causa peccati. Ut autem hoc magis clare adhuc appareat, placet proponere responsiones eorum Authorum aliorum præcipuorum, & ostendere, quod vel non satisfaciunt, vel æque satisfacerent, si peccatum non consisteret in priuatio.

81. *S. Bonaventura* 2. d. 37. a. 2. q. 2. ait Deum propterea non esse causam peccati materialiter, seu quoad rationem materiale eius, non formalem, quia malicia priuatiua sequens peccatum per accidens coniungitur cum actu positiuo.

Contra quia inde sequeretur æque bene quod voluntas creata non esset causa malitiæ formaliter, quod est absurdum: secundò sequeretur quod Deus non esset causa actus boni formaliter, quia tam per accidens coniungitur bonitas cum actu bono, quam malicia cum malo: tertio falsum est quod malicia per accidens coniungatur cum actu malo in circumsstantiis, in quibus elicitur, & est malus, quia Deus ipse iis suppositis non potest impedire quin, si fiat actus positiuus, sit malus.

Gabriel & Occamus dicunt Deum non causare formale peccati, licet causet materiale, quia non subest legi, nec tenetur ponere restitutionem oppositam.

Contra primo quia hæc ratio non ostendit quod non peccet cauendo ipsum. Secundò quia sic etiam posset dici non esse causa, quamuis formale peccati esset quid positiuum.

Molina in concordia 1. p. q. 14. a. 13. *Dis.* 3. 1. respondet rationem cur Deus non sit causa peccati esse, quia concursus, quo concurrat ad ipsum est indifferens & determinatur à voluntate. Sed præterquam quod falsum sit concursum Dei esse indifferentem, adhuc hæc ratio æque valeret, si diceretur peccatum consistere in positiuo.

82. Multi alij respondent Deum non esse causam peccati, quia hoc non habet causam efficientem, sed deficientem. Sed præterquam quod hæc etiam ratio æque sufficeret si poneretur peccatum in positiuo; adhuc contra est, quod inde sequeretur voluntatem creatam non esse causam efficientem, quod videtur absurdum; & præterea, queritur cur voluntas sit deficiens causa, dum causat materiale ad quod sequitur priuatio, & Deus non sit talis causa?

Alii aiunt rationem esse quia non concurrat nisi contemperando se causæ secundæ, sed hoc etiam posset dici, si formale peccati esset positiuum quid. Per quæ facile paret ad reliquas rationes, quæ dari possunt.

Vera Responsio.

Respondeo ergo directe negando consequentiam, quia non concurrat nisi per modum causæ vniuersalis, & determinatur à voluntate ad sic concurrendum, quatenus videt illam, si se sola absque dependentia à concursu Dei agere posset, producturam illum actum.

Dices Deus non concurrat ad ignem producendum nisi concursu vniuersali, & tamen dicitur causa ignis: ergo similiter erit causa peccati non obstante hac ratione.

Respondeo negando antecedens, loquendo de causa per se in sensu hic controuerso, cui scilicet specialiter attribui debet quod fiat effectus ob aliam rationem quæ ex eo quod sit causa vniuersalis.

Respondeo secundo, quamuis antecedens esset verum negando consequentiam, quia quamuis concurrat ad peccatum concursu vniuersali sicut ad ignem; tamen vltius prohibet voluntate ipsum committere & exhortationibus ac minis multis eam retrahit ab ipso, quod non facit respectu ignis; vnde quia per modum causæ particulatis impedit peccati productionem, quauis per modum causæ vniuersalis concurrat ad ipsum; potius debet dici non esse causa per se cui debeat ascribi, quam esse.

Dices est causa per se actus boni, cui attribui debet productio eius; sed tamen non concurrat ad illum nisi concursu vniuersali.

Respondeo negando minorem, quia præterea concurrat ad ipsum, quatenus dat gratiam in ordine ad ipsū eliciendum, & inuitat præcepto, consilio aut præmio ad eius productionem.

QVÆSTIO XI.

De diuisione peccatorum in cogitationis, verbi & operis.
83. *S. Hieronymus*, diuisit peccata in cogitationis, Verbi & operis, & hinc forte desumpta est formula illa apposita in Confessione generali, qua sacerdotes vtuntur in Missa, Clerici in officio diuino & Christiani communiter, dum confitentur. *Quia peccauimus nimis cogitatione, Verbo, & opere.*

Diuisio peccatorum in cogitationis, verbi, & operis

Cuius diuisionis vt sufficientia constet, nihil aliud requiritur, quam explicare membra diuidentia, ostendere quodlibet ex illis esse peccatum, & denique probare adæquationem.

Circa primum, non est difficultas quin per peccatum verbi intelligatur illud quod verbo committitur vt cum quis Verbo blasphematur, mentitur, iniuriatur aut detrahit; per peccatum vero operis id, quod committitur opere, vt cum quis interficit, aut inebriatur; per peccatum denique cogitationis, aut peccatum commissum consideratione aliqua vel cogitatione intellectus; aut desiderio vel actu aliquo voluntatis; nam non dubito quin cogitatio significet huiusmodi actum quandoque, cum enim dicimus, cogitauimus facere tale, vel tale quid, certe non significamus solum considerationem aliquam intellectualem talis rei faciendæ, sed propositum etiā aliquod voluntatis. Quod autem peccati possit & Verbo & opere dependenter tamen ab actu voluntatis imperantis verbum aut opus peccaminosum, non est dubium; & æque certum est posse peccari & consideratione aliqua intellectus, vt postea magis declarabitur, & multo magis actibus voluntatis, qui si non essent peccaminosi, nullum omnino committeretur peccatum aut operis, aut considerationis.

84. *Hoc autem supposito*, si per cogitationem intelligatur actus intellectus, hæc diuisio non erit adæquata peccati vt sic, quia non comprehendit peccata solius voluntatis; sed erit adæquatissima peccatorum exteriorum imperatorum à voluntate, supposito quod non detur omisso pura; neque enim vllū assignari potest tale peccatum, quod non sit aut intellectus, aut alterius facultatis ab intellectu, & si sit intellectus erit peccatum cogitationis in hoc sensu; si vero sit alterius facultatis aut erit oris, verbo commissum, & erit peccatum verbi; aut erit oris & non commissum verbo, vel alterius alicuius facultatis & erit operis quia per opus intelligitur quodcumque aliud factum, quod non est verbum, aut actus intellectus: ergo diuisio sic intellecta erit adæquata.

Sed si detur omisso pura, (nisi hæc etiam reputetur factum, quatenus æquiualens est facto, quo quis transgredietur præceptum aut consilium, vt bene reputari posset iuxta modum satis consuetum quo vocatur actus interpretatiuus) diuisio non erit adæquata; quia non comprehendit tales omissiones peccaminosas. Si vero reputetur pro facto, adhuc erit adæquata, quia illas etiam comprehendit sub peccato operis; in quo non potest esse vlla realis difficultas, de nominali aut parū est curandum.

86. *At si* per cogitationem non solum intelligatur actus intellectus, sed etiam voluntatis, diuisio comprehendit omnia peccata, intelligendo cætera membra: vt iam explicata sunt.

Alio etiam modo posset explicari diuisio sic vt sensus sit quod nullum sit peccatum, quod non sit aut cogitatio, aut verbum, aut opus, aut circa cogitationem verbum aut opus, & in hoc sensu erit satis bona, quia comprehendit omnia omnino peccata: neque enim vllū assignari potest, quod non sit aliquod ex his tribus in hoc sensu, etiam intelligendo per cogitationem actum intellectus; quia nullus est actus voluntatis peccaminosus, qui non est circa actum intellectus, verbum aut opus vel immediatè, vel mediatè; & dico mediata, vt comprehendatur actus voluntatis reflexus, quo vellet se velle; si dentur tales actus, quia primum velle directum, ac non reflexum, circa quod sunt actus alij reflexi, erit circa actum intellectus, aut circa Verbum, aut circa opus, & etiam omissiones omnes male erunt circa talia. Sed

Sed circa hæc nō est immorandum; magis vtile erit examinare, quomodo actus intellectus sint peccata, circa quod suppono tanquam indubitatum, quod non possint esse talia, nisi quatenus dependent à voluntate; & quod possint sic dependere patet experientia, quæ constat quod voluntas possit diuertere intellectum à consideratione quacumque, aut saltem possit conari hoc facere; vnde si cogitatio habet malitiam aliquam obiectiuam, voluntas peccabit, si non diuerterit aut diuertere conetur, & ipsa cogitatio censetur libera, & consequenter mala formaliter eo modo, quo actus imperati possunt esse mali formaliter, ex eo scilicet quod habent malitiam obiectiuam, & quod præterea sint liberi. Vnde difficultas tantum est in cognoscendo, quænam cogitationes intellectus sunt malæ.

87. Circa quod Dico primo. Nullam cognitionem esse malam ex se, nisi quatenus ordinatur ad malum finem, aut est impedimentum operationis, quæ deberet fieri, aut habet annexam delectationem illicitam, aut inducit ad actum aliquem illicitum faciendum; & ratio est quia secundum se præcise considerata est perfectionis, & cōpetit ipsi Deo cognoscere quæcumque objecta, etiam pessima & peccaminosa, sicut & omnem modum, quo fieri possit peccatum quodcumque; ne est vllum præceptum positivum, quo prohibetur vlla cognitio ratione sui præcise.

Confirmatur, quia si cognitio vlla aut cognitatio intellectus esset peccaminosa ex se, maxime cogitationes rerum venerarum; sed hæ præponuntur discenda in Medicina & Theologia Morali: ergo non sunt prohibita ex se. Dixi autem: *Nisi quatenus*, &c. quia in omnibus illis occasionebus cogitatio possit esse peccaminosa: quod si delectatio annexa cogitationi non sit peccaminosa nec ipsa cogitatio ex hoc capite potest esse peccaminosa, vt est evidens.

88. Dico secundo, nulla delectatio, se tenens ex parte intellectus, aut voluntatis, concepta de re quavis licita est peccaminosa ex se, nisi quatenus induceret ad peccatum aliquod distinctum, & consequenter nulla cogitatio ob connexionem cum tali delectatione est peccaminosa.

Hæc patet, Quia videtur ex terminis notum posse quem gaudere intellectualiter & delectari de quocumque opere licito, nec assignari potest ex quo capite, id esset prohibitum aut malum.

Dico tertio, Nulla delectatio ex parte intellectus, etiam concepta de objecto aut actu illicito, est ex se mala, nisi quatenus induceret ad actum aliquem peccaminosum.

Probat, Quia cogitare de talibus non est malum, vt supra dixi: ergo nec delectatio intellectus concepta de illis potest esse peccaminosa, probatur consequentia, quia vel delectatio intellectus est indistincta ab actu cogitationis vel certe habet necessariam cōnexionem cum illo: ergo si cogitatio non sit mala ex se, nec delectatio illa mala erit.

Confirmatur, quia non potest ostendi ex quo capite esset mala ex se magis, quam cogitatio.

89. Dico quarto, Nulla delectatio voluntatis de objecto illicito est mala ex se, nisi quatenus ipsamet actus voluntatis cum quo connectitur est malus.

Probat, Quia delectatio voluntatis de objecto illicito aut identificatur actui, quo versatur circa illud obiectum, aut antecedit, aut consequitur ipsum, si identificatur ipsi non potest esse mala, nisi actus sit malus, si sequitur, certe eatenus potest esse mala, quatenus actus, ad quem sequitur, est malus, & absurdum videtur quod ad actum bonum sequeretur tanquā passio subsequens delectatio mala. Si antecedit, malitia ipsius deberet consistere in hoc quod traheret ad actum; sed si actus non esset malus, non posset habere talem malitiam.

Confirmatur, Quia non potest ostendi ex quo capite esset mala, si ipsamet actus non sit malus.

90. Dico quinto, Complacentia quæcumque libera voluntatis de objecto illicito, facta vel faciendo, habet annexam volitionem, qua quis veller illud esse factum,

aut cuperet illud fieri est mala, siue illud opus sit illicitum iure Diuino, siue humano.

Hæc probatur, Quia ex terminis patet talem volitionem esse malum.

Confirmatur: Quia si identificatur actui, vt actus est malus, ipsa debet esse mala realiter; si antecedit, habet vim attractiuam ad actum illum, aliàs non haberet necessariam connexionem cū illo, & hoc ipsum maleficat illum. Si sequitur tanquā passio, tum vel erit formaliter mala, vel saltem ex ea colligi potest quod habens ipsam peccat, quia non est absque tali volitione, aut desiderio, & hoc sufficit ad intentum assertionis.

Dico sexto, Posse quem licite velle facere opus quodcumque & quocumque iure illicitum, cum conditione quod non esset illicitum, & si cum tali velle coniungatur aliqua complacentia, non erit ex se illicita magis, quam si opus esset licitum, & eodem modo possit velle quod tale opus esset factum & quod fieret. *Hæc patet*, Quia obiectum talis volitionis non est illicitum neque potest ostendi ex quo capite, aut ipsa aut complacentia annexa esset illicita.

91. Dico septimo, Potest quis velle aliquod emolumentum sequens ad actum, aut opus illicitum quocumque iure, ex suppositione quod opus illud sit commissum aut committendum, & potest complacere in tali emolumento, modo non inuoluatur in tali volitione consensus in commissionem ipsius operis. Vnde si ex interfectione illicita alicuius aliquis acquirat hæreditatem, aut ex peccato carnis commissio sequatur sanitas corporis, aut penitentia magna, potest quis gaudere de illo emolumento, non tamen gaudendo de facto, aut volendo quod illud fieret aut factum sit.

Hæc etiam patet, Quia obiectum volitionis huiusmodi & complacentia non est malum; neque potest ostendi cur esset mala. Ex quo etiam principio patet posse quem desiderare quod sibi veniat absque vlla cooperatione sua pollutio nocturna, propter sanitatem aut alios fines bonos, modo tamen desiderium, aut cogitatio ad ipsum requisita non esset causa pollutionis.

Dices, non potest quis desiderare mortem alterius absque cooperatione sua aut aliena mala: ergo nec pollutionem talem. *Respondet*, Quidquid sit de antecedenti, negando consequentiam, quia mors illa est malum physicum graue alterius, pollutio non est nec malum, physicum, nec morale etiam, quando non causatur libere directe aut indirecte.

92. Dico octavo, Delectationem, quæ in parte sensitiva percipitur quandoque ex consideratione obiectorum venerorum, siue licitorum, siue illicitorum, etiam secluso consensu in opus illicitum, esse illicitam quoties per se intenditur & non ordinatur ad concubitum licitum. Hæc est communissima, quamvis Corduba noster videatur tenere oppositum, & aliqui dicant quod non sit peccatum mortale.

Probat, Quia delectatio illa videtur esse eiusdem speciei cum delectatione pollutionis, nisi quod hæc sit maior, & videtur etiam habere eandem, aut valde similem malitiam: ergo est mala sicut est illa pollutionis.

Confirmatur, Quia malitia huiusmodi delectationis non sumitur ex objecto villo distincto, sicut nec malitia pollutionis, sed ex ipsamet natura sua: ergo non potest villo modo directe procurari, neque per considerationem neque per metum aliquem.

Confirmatur secundo, Authoritate August. 12. de Trinit. cap. 12. *Totus homo damnabitur, nisi hæc qua sine voluntate talia opere exequendi, cum voluntate tamen animi in illis oblectandi solius cogitationis noscuntur esse peccata, per mediatoris gratiam remissa fuerint.* Dixi: quoties per se intenditur, & non ordinatur ad concubitum licitum: quia certum est quod possunt procurari tales delectationes & motus in ordine ad talem concubitum, quia sicut concubitus est bonus, ita medium hoc non potest esse malum; & certum etiam est, quod non sint semper peccata, quando indirecte causantur, vt postea magis patebit.

facto vel faciendo habens annexam volitionem qua quis velit illud esse factum, aut cuperet illud fieri est mala.

Potest quis licite velle facere quod cum opus non esset illicitum, & si cum tali velle coniungatur aliqua complacentia, non erit ex se illicita magis, quam si opus esset licitum, & eodem modo possit velle quod tale opus esset factum & quod fieret.

Potest quis licite velle emolumentum ex opere illicito sequens ad actum, aut opus illicitum quocumque iure, ex suppositione quod opus illud sit commissum aut committendum, & potest complacere in tali emolumento, modo non inuoluatur in tali volitione consensus in commissionem ipsius operis.

Delectatio partis sensitivæ circa obiecta venerabilia, siue licita, siue illicita, etiam secluso consensu in opus illicitum, esse illicitam quoties per se intenditur, & non ordinatur ad concubitum licitum.

Intelligo etiam assertionem de delectatione secundum se considerata, & non solum quatenus habet annexum periculum consensus in actum illicitum, nam quod hac etiam ratione sit peccaminosa, est absque controuersia vlla; etiam secundum illos, qui negarent conclusionem de delectatione ratione sui: quia reuera periculum huiusmodi est valde magnum, supposita fragilitate humana; unde videtur apparere ex terminis esse malum propter delectationem talem præcise exponere se tanto periculo, quamvis hic & nunc non sequeretur consensus.

Et sane tum propter malitiam ipsiusmet delectationis, tum propter huiusmodi periculum existimo esse peccatum mortale directe procurare vllam similem delectationem, quantumvis minimam, & hoc maxime, tum quia, vt dixi, ipsamet malitia eius videtur esse eiusdem speciei cum malitia pollutionis præter aliam differentiam, quam maioritatis; tum quia periculum est magnum semper; tum quia non est in manu voluntatis, quod sit tanta vel tanta; quamvis esset in manu eius eam totaliter impedire; unde cum permittere vellet partem, forte magna succederet, & in hac materia, qui minima spernit facile incidit in grauiora, & si non velit abstinere à minima antequam succedit, minus poterit abstinere ab eius continuatione & augmento.

Non est
semper
mala, quod
causa-
tur indi-
recte.

93. *Dico nono*, Huiusmodi delectationes non esse semper peccaminosas, quando causantur tantum indirecte. Hæc est communis & patet quia nec ipsa pollutio, quando causatur indirecte, est semper peccaminosa: ergo multo minus alia delectatio erit talis, antecedens patet, quia aliàs non posset quis audire confessiones de rebus turpibus, quando inuito Confessore succederet pollutio.

Confirmatur, Quia aliàs non posset quis de rebus necessariis tractare cum mulieribus, nec Medicus, aut Chirurgicus posset applicare remedia ad sanandas partes verecundas, quia hæc vix fieri possunt, quin causentur huiusmodi delectationes ac motus in parte sensitua.

Quando
causantur
directe.

Confirmatur secundo, Quia non potest ostendi ex quo capite essent semper malæ, quando hoc modo tantum causantur.

94. *Quæres*, Quando causantur directe & quando indirecte? *Respondet*, Causari eas directe, quando ipsamet intenduntur positivè, & in ordine ad illas applicantur media opportuna, vt si quis data opera ad excitandas tales delectationes, vellet cogitare de rebus venercibus, aut eas aspiciere, aut oscularetur, vel amplecteretur mulieres. Causantur vero indirecte, quando ipsamet non intenduntur, sunt tamen ob alium finem aliqua, ex quibus cognoscuntur secuturæ, vt cum quis audit confessiones, aut medicat partes occultas, aut tractat cum mulieribus de rebus necessariis, cum tamen sciret excitandas delectationes, sed prorsus nollit eas excitari.

Quando
sunt ma-
le cum
causantur
indirecte.

95. *Quæres secundo*, Quando erunt peccaminosæ delectationes causatæ indirecte. *Respondet*, Quoties posset quis abstinere commode ab illis actionibus, ad quas sequuntur absque præiudicio alio; quando vero non potest, non erunt peccaminosæ. Hinc patet delectationes, quæ causantur præter voluntatē Confessarij excipientis confessiones, non esse peccaminosas ex se, & idem dicendum de Medicis curantibus partes occultas ac iis qui tractant de rebus necessariis cum mulieribus, & qui studet illi parti Medicinæ, Philosophiæ ac Theologiæ Moralis, in qua agitur de rebus obscenioribus, quando sincere intendunt ipsam scientiam; quod etiā sentio de iis, quas nonnumquam sentire possunt, qui iuxta communem aliquorū locorum consuetudinem osculantur, ac amplectuntur mulieres in primo cōgressu, ac aliis consuetis occasionibus in signū amicitiae ac beneuolentiæ.

Quia vero hæc materia est periculosa ob naturæ fragilitatem, valde cauendum semper, ne intendatur ipsa delectatio, etiam particulariter, & ne sub prætextu occasionis sufficientis, aliquando fiant illa, ad quæ sequuntur delectationes, cum commode possent omitti.

Quia in re vix regula vlla generalis præfigi potest; ille tamen securius potest dare occasionē ob alium bonū finē, qui experimur minus esse sibi periculū in præbendo

consensu ad actum illicitum & intendenda directe delectatione.

Nec est mala regula cognoscendi, an intendatur per se ipsa delectatio aliquammodo, si quis inueniat se sic dispositum, vt non applicaret causam delectationis tali particulari modo, nisi delectationem experiretur, aut experiri soleret, hinc enim colligi potest, quid partialiter saltem intendat delectationem.

96. *Quanti vero momenti*, debeat esse finis, ob quem quis possit se exponere periculo delectationis, difficile est determinare. Et imprimis videtur certum quod non debeat esse simpliciter necessarius, quia certe significatio amicitiae ac beneuolentiæ per oscula, non est simpliciter necessaria, & idem est de studio circa res obsceniores, & de multis conuersationibus ac aspectibus, ad quæ sequuntur delectationes, quas nemo asserit esse peccaminosas.

Itaque existimo, saluo meliori iudicio, quoties actio, ad quam sequi solet delectatio, est talis, quam alias quis fecisset casu, quo sequi non soleret, delectatio, & cuius omissionem aut impedimentum haberet pro incommodo, etiam si non sequeretur, aut sequi soleret delectatio, posse quem eam exercere, non obstante quod probabiliter, aut certo putaret delectationem secuturam.

Ratio est Quia in re tanti momenti quotidie in proximis venientibus, debet esse aliqua regula certa ac facilis, secundum quam possit quis dirigere suas actiones & cognoscere, quomodo possit hoc, vel illo modo se gerere absque peccato: sed non videtur mihi alia melior ac facilius quam hæc resolutio.

Confirmatur, Quia quod in aliis similibus occasionibus tradi solet, nimirum recurrere ad iudicium prudentis viri, omnino non videtur mihi, saltem hic, satis opportunum, quia ipsemet prudens vir debet habere aliquam regulam, iuxta quam possit ferre suum iudicium; & absque hoc facile possent esse contradictoria opinioniones, & sic, nihil haberetur certi, & liceret quamcumque partem acceptare iuxta sententiam communem de licita sequela opinionis, etiam minus probabilis.

Confirmatur secundo, Quia delectatio non intenta per se directe, non est mala secundum se; aliàs nullus finis aut necessitas excusaret illam; nec etiam delectatio non intenta directe sequens ad actionem non necessariam, vt dixi supra: sed hoc supposito non apparet, cur delectatio sequens actionem alias eliciendam esset mala; nec ratione enim id constat, nec autoritate; & iugum Christi non est reddendum grauius, quam constat esse ratione aut autoritate.

97. *Hæc autem resolutio*, magis certa est, ac minus difficilis, quoties non est periculum consensus aut desiderij illiciti; quia vero delectatio sensitua pro humana propensione ad malum in hoc genere, habet magnam vim attrahendi ad huiusmodi consensum aut desiderium, propterea videndum hic, quando non obstante hoc periculo licet indirecte causare delectationes huiusmodi aut facere ea, ad quæ solent sequi.

Circa quod, illud imprimis certū est quod liceat quandoque exponere se periculo huiusmodi consensus, quia aliàs non posset quis audire confessiones, nec medicare partes verecundas mulierum, nec tractare cum mulieribus, iuuenibus præsertim, & pulchris, de rebus necessariis, aut eas tempore magnæ necessitatis solas committere; nam in omnibus his casibus imminet periculum maximum consensus, aut desiderij alicuius illiciti, ex alio vero capite constat non posse quem exponere se tali periculo ob quamcumque vtilitatem: quaeritur, ergo regula aliqua, iuxta quam quis cognoscat, quando possit, aut non posset exponere se tali periculo?

Respondet ergo primo, Quando actiones illæ, quæ aliàs sunt bonæ, & solum vitatæ ratione periculi, spectant ad statū alicuius, nec potest satisfacere suo muneri bene, quin eas exerceat, & merito reprehēdi posset, si eas omitteret; nec aliter posset excusare commode omissionē illarum actionū, quā ratione periculi, ipsum posse non obstante periculo eas exercere, præparando tamen se propoli

Quis si
nis suffi-
cit ad pro-
curandum
indirecte
delecta-
tionem.

Quando
non obsta-
te pericu-
lo consen-
sus mali-
licet pro-
curare in-
directe
delecta-
tionem
venercam

Propositis bonis & orationibus ad non consentiendū, ad quod etiam iuuat multum spes auxilij habēdi à Deo ad superandam tentationem illam, quandoquidem non exponat se periculo, nisi ob occasionē legitimam. Probatur hoc, quia per se spectat ad quemlibet facere actiones per se bonas spectantes ad statum suum, quando non potest absque reprehensione; aut præiudicio eas omittere: & quod sequeretur consensus est per accidens, cum possit non sequi mediante Dei gratia, quæ sapissime datur, & sperari debet in tali occasione: ergo absque peccato potest eas exercere.

98. *Hinc patet*, posse Confessores audire confessiones de quibuscumque peccatis & quarumcumque personarum; & Medicos curare in quibuscumque partibus foeminas; & seruos mulierum polichrarum tractare cum illis, ac eas aspicere modo consueto ac ordinario, non obstante periculo consensus alicuius aut desiderij illiciti.

In seruis autem quia occasio peccandi est tam continua & proxima, iudicant eos si possent habere aliam commoditatem seruicij absque periculo, teneri ad eam quaerendum, præsertim si frequenter caderent, quæ obligatio multo magis curreret, quando non solum actus interni mali intercederent, sed etiam externi cum ipsa Domina aut aliis ex familia ipsius.

Respondeo secundo, Quando omisso actum aliis bonorum, esset graue incommodum operanti, posse quem eos exercere non obstante periculo, supposita præsertim diligenti præparatione ad non cadendū. *Probatur*, Quia illud graue incommodum est motuum sufficiens concipiendi spem diuini auxilij, & etiam habet magnā vim attrahendi ab ipso consensu, ne scilicet ratione consensus deberet illud incurere. Quando vero omisso actionum non est nisi leue incommodum, non potest quis ob illas exponere se periculo lapsus.

QVÆSTIO XII.

De aliis Peccatorum diuisionibus.

99. *C*ommuniſſima, ac vulgaris est diuisio septembris Peccatorum in Superbiam, Auaritiam, Luxuriam, Iram, Gulam, Inuidiam ac Acediam, seu Accidiam, quæ etiam peccata capitalia vocantur, quia ex illis tanquam ex capite ac fonte omnia alia peccata maxima ex parte deriuantur: quæ diuisio in hoc sensu est bona, quod quodlibet ex his sit peccatum, & quod nullum sit peccatum, quod non comprehendatur sub aliquo ex illis; & facile etiam reduci posset ad trinembrum; si id facere ad utilitatem vilam eo labore dignam conduceret. Quod autem omnia illa sint peccata patet non solum, quia pro talibus à Scriptura ac Patribus reputantur, quæ probatio est Theologica, sed quia reuera ex natura rei apparent esse indecentia, & multorum malorum sunt causa.

Quid sit Peccatum in septem Capitalia.
100. *Est autem superbia*, Volitio inordinata excellentiæ, vt cum quis desiderat videri maioris perfectionis, quam est, amore talis excellentiæ; aut cum displicet sibi quod non habeat aliquam perfectionem, quam non habet, nec sibi conuenit, ex eo quod inde sequi videt, quod non æstimetur tanti, quanti aliàs æstimaretur. *Quid sit Peccatum in septem Capitalia.* Inuiſiſſimi autem appetitus excellentiæ tunc est mortalis quando applicat re aut desiderio media mortaliter mala, vt si iuraret se esse maioris nobilitatis quam est, aut cum malum graue aliorum procurat, vt ipsemet eo dignior appareat; aut cum non vult agnoscere dependentiam ab eo, a quo deberet sub pena mortalis peccari.

Ad superbiam reducitur *Presumptio*, *Ambitio*, *Vana Gloria*, cum suis filiabus, nempe *Insolentia*, *Hypocryſis*, *Contentione*, *Discordia*, *Pertinacia*, *non ſtatim Inuentione*, *Curioſitate*, *Inobedientia*; quarum natura ex ipsis nominibus constat, etiam mendacium ad eam reduci debet, quando fit in ordine ad procurandam excellentiam, vt fit sapissime.

Quid sit Peccatum in septem Capitalia.
101. *Auaritia*, est amor seu volitio inordinata habendi diuitias cuiusvis generis, & ex ipsa natura rei apparet inordinatio huius affectus, non est autem peccatum mortale, nisi quādo quis applicat media mortaliter mala ad

habendas diuitias; aut cum omittit propterea facere, quæ deberet ex præcepto; aut ratione periculi cadendi propterea in aliquod peccatum mortale, quod sane periculum est tam magnum in iis, qui cum temperare negligunt, vt non dubitem quin sit peccatum mortale in hoc negligentem se præbere, quod valde aduertendum est iis, qui sentiunt se hoc affectu duci.

Ad hoc autem peccatum reducitur *Prodigalitas*, vitium circa diuitias extreme oppositū ipsi, quo quis elargitur diuitias inordinate, dando plus quam oporteret secundum rectam rationem, & est peccatum mortale. quoties ratione eius committitur aliquod peccatum mortale, aut constituitur in periculo magno committendi ipsum, vt si propterea aliorum bona consumeret, aut constitueret se in statu, in quo non posset soluere sua debita, aut sustentare debite familiā sibi committam. Ex Auaritia procedunt *obduratio* impediens commiserationem erga pauperes ac indigentes; *inquietudo*, seu nimia sollicitudo acquirēdi diuitias, ac metas nimius eas perdēdi; *fraus*, *fallacia*, *mendacium*, *perjurium*, *violentia*; *prodigium*.

102. *Luxuria*, est inordinatus affectus erga voluptates carnales, seu venereas, quando scilicet appetuntur cum non deberent; ex ea originem habent: *Cacitas mentis*, *præcipitatio*, *inconsideratio*, *inconstancia*, *amor sui* & *huius mundi*, *odium Dei*, & *horror futuri seculi*.

Ira, est inordinata volitio vindictæ, quatenus est ex se peccatum, & in hominibus habet annexum saepe appetitum partis sentitiuæ, qui licet ex se, vt non est liber, ita nequeat esse peccatum, tamen quia habet magnam vim trahendi voluntatem ad appetitum talem voluntarium ac peccaminosum, propterea potest vocari peccaminosus causaliter, & non dubito quin quis & ipsum & passionē concomitantē ipsum in parte sentitiua, quādo præsertim est vehemens temperare teneatur, aut procurare id facere magno studio, quæ obligatio erit maior, quōd peiores sunt effectus ab ipso procedere soliti, & quōd ipsemet appetitus sentitiuus est vehementior; nō est autē ira voluntaria peccatum mortale ex se, nisi quādo vindicta quæ appetitur est grauis, aut applicatur mediū mortaliter malum ad eam inferendam. Huius affectus filia: numerantur: *Indignatio*, *tumor mentis*, *clamor*, *contumelia*, *blasphemia*, *sen maledictio* & *vixa*.

103. *Gula* est inordinata volitio cibi aut potus; quando autem est peccatum mortale, vel ex se, vel ratione effectuum inde procedentium, aut periculi ratione eius incidendi in alia peccata, patet ex natura rei, vel ex determinationibus virorum doctorum, quas longum esset hic examinare, & communiter traduntur ac cognoscuntur. Solum propono difficilem mihi semper viſam esse rationem, ob quam communiter dicitur ebrietas esse peccatum mortale, quia scilicet per eam priuatur homo vsu rationis: nam quod aliquis vellet pro tanto tempore priuare se vsu rationis libere, quanto solet ea carere ratione ebrietatis, non apparet mihi sufficiens pro peccato mortali seclusis aliis inconuenientissimā aliās non posset quis procurare somnū præsertim non necessarium; nā dum dormit etiā caret vsu rationis; est quidem differentia inter vtramque; priuatio nem vsus rationis nam quæ ex somno venit, facile tolli potest, quando esset occasio; quæ vero per ebrietatem, non ita ante aliquot horas: sed hæc ipsa differentia non videtur sufficere; quia ex ea sequeretur priuationē quæ fit per ebrietatem ex se non esse malam mortaliter; sed quia sequi posset interea aliquod magnū malū vel ebrio vel aliis, quæ facilius excusari possent, si dormitione contingeret priuatio illa; hoc autē modo dormitio posset esse peccatum mortale, quia multi casus posset contingere, in quo ratione periculi deberet quis non dormire. *Deinde*, qui vellet se inebriare, posset esse sic constitutus, vt non posset moraliter existimare securum aliquod aliud damnum, ratione cuius euitandi deberet abstinere ab ebrietate: vnde tum posse se inebriare absque peccato quantum ad hanc rationem.

Nihilominus, quia ex natura sua habet sic priuare, vt nō possit facile recuperari vsus rationis, quāuis esset periculum

Quid Prodigalitas.

Quid Luxuria.

Quid Ira.

Quid Gula.

Cur ebrietas est peccatum mortale.

culum aut adesset occasio vtendi ratione & secus sit de priuatione per somnum inducta, hæc ipsa differentia sufficit, vt appareat grauitus mala ebrietas, præsertim nisi cauatur in ordine ad sanitatem recuperandam aut conseruandum aut finem aliquem insigniter bonum, qui alias obtineri non posset; quo in casu sentio cum Cai. & Siluestro posse quælicite se inebriare secluso periculo aliorum malorum, quæ committi non possent ad illum finem.

Possit quis licite inebriari re quædoque.

Gula filia reputatur: mentis habitudo, inepta latitudo, multiloquium, scurrilitas, immunditia, & quotquot alii effectus inordinati sunt, ex quibus colligimus hominem esse gulosum, aut fecisse excessum in cibo aut potu.

Quid inuidia.

*Inuidia est displicentia voluntaria de bono alterius quocunque, quatenus ex hoc sequitur eum nobis aut nostris præferri & est mortale, quando ad impediendum tale bonum applicamus mala mortaliter media, aut quando desideramus efficaciter, quod alius non haberet tale bonum ex hoc fine, ne scilicet nobis præferatur, & qui sentiunt huiusmodi affectum, tenentur ipsi temperare ratione periculi eos inducendi ad alia peccata, in quæ facile labuntur inuidi: apparet autem malitia eius sicut aliorum, de quibus hæcenus. Effectus, seu filia ipsius, dicuntur: *Odium, susurratio, detractio, gaudium in aduersis proximi, afflictio in prosperis.**

Quid Acedia.

*Acedia seu Acidia est pigritia voluntaria retrahens ab exercitio virtutis ob difficultatem & est mortale peccatum quando retrahit ab exercitio præcepto, aut constituit in magno periculo retrahendi: Habet pro filiabus, *desperationem, pusillanimitatem, Torporem, Maliciam, Rancorem, mentis Euagationem.* Hæc de hac diuisione peccatorum in septem capitalia.*

Aliæ diuisiones peccatorum.

105. *Alio modo possunt diuidi in decem classes iuxta decem præcepta, ponendo in qualibet classe peccata contra singula præcepta. Possent etiam diuidi in tot classes, quot sunt virtutes, ponendo in qualibet classe peccata contra quamlibet ex virtutibus. Variis etiam aliis modis possent diuidi.*

Quid peccatum ex malicia, passione & ignorantia.

Alia denique satis etiam vulgaris diuisio est, qua diuiduntur in peccata ex malicia, ex ignorantia & ex passione. Peccatum ex malicia est quod fit sine ignorantia aut passione sensibiliter trahente ad peccandum. Peccatum autem ex passione est quod fit cum tali passione, vt cum quis peccat commotus ira aut concupiscentia partis sensitivæ. Peccatum denique ex ignorantia est quod fit ex aliqua ignorantia.

*Illam vero ignorantiam ad hoc non sufficit quæ tollit voluntarietatem actus, & illa sufficit quæ non tollit; quænam autem ignorantia tollat voluntarietatem dictum est supra, & vltius de ea potest videri meum commentum in *Dist. 43.**



DISPUTATIO V.

DE VIRTUTIBVS MORALIBVS.

1. **C**ertum est ad felicitatem naturalem nihil magis spectare, quam virtutes morales: per eas enim maxime perturbationes animi felicitati aduersæ, vel tolluntur omnino, vel sedantur; & præterea sunt etiam ex se principales hominis perfectiones & post virtutes Theologicas maxima felicitatis æternæ consequendæ adiumenta. Quare ad hanc scientiam earum consideratio sine dubio spectat.

QVÆSTIO PRIMA.

Quid sit virtus moralis.

2. **A**gitur hic de virtute morali in actu primo, & quamuis hæc duplicem habeat acceptionem: vnā, qua comprehendit virtutes etiam Theologicas, aliam quæ comprehendit solas & omnes, quæ non sunt Theologice; tamen hic placet agere de ipsa in priori acceptione, quia supposito quod cognoscatur quid sit virtus Theologica, quod ad Theologiam spectat, facile est

ceteras, quæ non sunt tales ab illa secernere, & consequenter ad hoc definitionem accommodare, modo sciatur quid sit ratio virtutis moralis, vt sic, vtisque communis, quod hic conandum est facere.

Et quidem supposita declaratione actus boni moralis superius factæ, meo iudicio facile & breuiter definiti possit virtus moralis, vt sic, esse *habitus ille, qui inclinat ad actum bonum moralem eliciendum*, hæc enim descriptio soli & omni virtuti morali, præsertim appetitiue, conueniret; nec est vlla ratio, ob quam pro bona haberi non debeat. Placet tamen explicare definitionem qua authores communiter vtuntur. Est autem hæc: *Virtus moralis est bona qualitas mentis, qua recte viuunt, quam nullus male vitatur, quam Deus in nobis sine nobis operatur ex quibus tamen vltimam particulam quæ Deus in nobis &c. dicunt communiter non conuenire virtuti morali vt sic, sed Theologicæ; ea autem dempta, definitio conueniet adæquate virtuti vt sic.*

Quid virtus moralis.

Dicitur: *bona qualitas* quia in hoc tanquam in genere conuenit cum omni qualitate perficiente subiectum. Dicitur: *mentis* vt secernatur a qualitatibus non perfectentibus mentem, nec iuuantibus per se ad operationes mentis eliciendas. Dicitur, *qua recte viuunt*, vt distinguatur ab habitibus mentis speculatiuis. Dicitur: *quam nullus male vitatur*, vt intelligatur determinatio virtutis ad actum bonum moraliter.

3. *Sed circa hanc particulam* occurrit difficultas non leuis hic examinanda, an virtus moralis habeat ex se huiusmodi determinationem, vt non possit concurrere ad actum malum, aut indifferentem: nam si sic, definitio facilis est sine vltiori glossa; sin minus, explicari debet hæc particula ita, vt sensus sit quod, quatenus virtus est, nemo ea male vitatur aut indifferenter.

CONCLUSIO I.

Virtutes morales appetitus sensitivi possunt inclinare ad bonos & malos actus. Hæc est Scoti 1. d. 17 q. 3. quem præter suos sequitur. *Aneris q. 55. f. 9.* contra multos Thomistas.

Virtutes morales partis sensitivæ possunt inclinare ad bonos & malos actus.

Probat quia illæ virtutes, sicut & actus earum subordinantur voluntati, & non respiciant ex se bonū honestum, sed vtile aut delectabile, & voluntas possit imperare illarum actus, & quando proponerentur vt honesti, & quando vt inhonesti: ergo virtutes illæ nunc inclinarent ad actum bonum, nunc ad actum malum.

Confirmatur, quia si quis acquireret habitum temperantiae, quo pars sensitiva inclinaretur ad bibendum tantum bis in prandio (supponamus actum temperantiæ quoad potum consistere in hoc) & voluntas possit imperare temperantiæ imperaret bis tantum bibendum, actus ille esset bonus, & habitus temperantiæ ad illum inclinaret; sed si Deus præciperet non bibere omnino, aut non nisi semel, & tamen ad hoc voluntas imperaret bis bibere, ille actus esset malus & habitus idem inclinaret ad illum; ergo habitus temperantiæ sensitivus nunc inclinaret potest ad actum bonum, nunc ad malū.

CONCLUSIO II.

4. *Dantur aliqui habitus in voluntate indifferentes ad actum bonum & malum.* Probat quia dantur in ea habitus inclinantes per se ad bonum delectabile, sed hi habitus sunt indifferentes ad actum bonum & malum non minus, quam habitus appetitus sensitivi à paritate rationis.

Dantur in voluntate indifferentes ad bonum & malum actus.

CONCLUSIO III.

Habitus voluntatis, quo inclinaretur ad prosequendum obiectum ex se honestum honestate obiectiva (qualis potest dari, cum in hoc nulla sit implicancia) *est ex se indifferens ad actum bonum & malum, quantum ad hoc quod possit ad vtrumque inclinare.* Hæc est conformis Scoti supra, & probatur quia actus talis habitus potest quandoque affici circumstantia mala, & tum erit malus, vt cum quis vellet orare cum teneretur assistere infirmo, & potest carere omni circumstantia mala, vt cum nulla erat ob quam deberet ipsum omittre & tum erit bonus, ergo habitus ille est sic indifferens.

CON

CONCLUSIO IV.

Habitus quo quis inclinaretur prosequi obiectum, non solum ex eo quod habeat bonitatem obiectivam, sed quia videtur etiam nullam adesse circumstantiam vitiantem, non potest tendere in actum malum, quamvis posset tendere in actum non bonum ex defectu libertatis, casu quo posset esse sine libertate. Hæc est iuxta Scotum & probatur Prima pars, quia non posset habere actum malum nisi proponere circumstantia mala; sed si proponeretur talis non inclinaret ad ipsum; ergo, probatur minor, quia supponitur obiectum ipsius adequatum esse quod est bonum ex omni capite. Probatur secunda pars, quia de essentia actus boni & mali est libertas ergo si actus non esset liber, esset indifferens, hoc est nec bonus, nec malus.

Hinc patet si per habitum virtutis moralis intelligatur huiusmodi habitus, cum esse determinatum ad bonum supposita libertate, & neminem eo posse vlla ratione male uti; si vero per habitum virtutis intelligatur habitus inclinans ad actum bonum, posse habitum aliquem virtutis inclinare ad actum malum, & aliquem consequenter eo male uti posse.

Patet secundo; aliquem actum bonum esse ita ex se bonum, ut non possit esse malus, nimirum illum, qui elicitur ex eo, quod videatur esse bonus ex omni capite; & posse aliquem alium actum transire de bono in malum, nimirum illum, qui elicitur ob bonitatem obiectivam præcisè, abstrahendo à circumstantiis quæ eum inficere possent.

QVÆSTIO II.

De mediocritate virtutis moralis

Supponunt communiter, tam Theologi, quam Philosophi virtutes morales omnes respicere mediū, & habere duo extrema, vnum excedens, quo inclinatur quis ad faciendum plusquam virtus requirit, qualis est prodigalitas respectu liberalitatis; alterū deficiens, quo inclinatur ad non ponendum tantum, quantum virtus requirit, qualis est Avaritia respectu eiusdem virtutis.

Dicunt tamen Authores communiter hoc mediū, non debere esse sēper rei, id est mediū determinatū ex natura rei, quod sēper sit idē; sed rationis hoc est tale quale à ratione recta dicitur cuius exemplū habetur in temperantia respectu cibi, v.g. nā mediū eius non est sēper tāta quantitas, nec respectu omniū nec respectu eiusdem; nam posset fieri quod media libra, quæ esset hoc tēpore mediū proportionatū, esset alio tēpore excedēs respectu ipsius & aliorum, aut etiam deficiens; sed sēper mediū eius est illa quantitas, quā dicitur recta ratio, Sed quia recta ratio ideo dicitur nunc hanc quantitatem, nunc illam ex eo, quod nūc illa sit mediū ex natura rei, nunc non est, meo iudicio potest dici quod mediū eius sēper sit medium rei, licet varietur ex varietate circumstantiarum. Vt vero hæc res melius intelligatur.

CONCLUSIO I.

Qualibet virtus non habet medium inter duo extrema, sed, ut quis non perveniendo ad illud medium, aut illud excedendo peccaret aut maleficeret. Probatur, quia si quis excederet medium iustitiæ commutativæ, quod est quantum debet alteri, dando plus, non peccaret quia posset absque peccato liberaliter vel ex alio fine bono charitatis aut gratitudinis aut misericordiæ dare plus. Deinde, quamvis mediū temperantiæ esset vna libra, si quis abstinere à parte ipsius ob finem alterius virtutis, aut indifferentem, non male faceret, quamvis maleficeret, excedendo, nisi ex motivo honeste illud excedere. Denique in materia liberalitatis si quis non daret quantum per liberalitatem posset, non peccaret eo ipso, quia sicut non peccaret sēper non exercendo liberalitatem, cum etiam posset, neque enim præceptum eius obligat sēper & pro sēper, ut dicitur: ita non potest peccare dando minus quam posset, nam melius est dare minus, quam nihil dare cæteris paribus.

CONCLUSIO II.

Potest peccari circa extrema virtutis moralis, & etiam circa medium ipsum. Probatur prima pars quia in materia

iustitiæ potest quis peccare non dando quod debet, cum tenetur, & dando plus, cum id esse impedimentum satisfaciendi aliis obligationibus. Similiter in materia temperantiæ posset quis peccare excedendo, ut faciunt ebrii, & deficiendo à medio, quando teneretur tantum comedere ad conservationem vitæ.

Probatur secunda pars, quia posset quis peccare dando quod teneretur ex iustitiā, cū id cederet in detrimentum magnum creditoris, ut si daret gladium furioso. Similiter posset quis peccare comedendo quantum præscriberet temperantia, quando id impediretur à superiore.

CONCLUSIO. III.

8. Omnis virtus moralis habet medium inter duo extrema, scilicet, ut possit in materia virtutis minus ac maius adhiberi, quam virtus requirit ex natura virtutis, ita ut non sit actus virtutis illius aut minus aut maius exhibere. Hæc patet, quia si quis in materia iustitiæ teneretur dare centum, si daret minus, non exerceretur actus virtutis illius, nec etiam dando maius, quatenus maius. Similiter in materia temperantiæ ac liberalitatis, nec deficiendo nec excedendo exercetur actus illarum virtutum; & in hoc distinguuntur virtutes morales non Theologicæ à Theologicis, saltem à charitate, nam in huius materia, quia obiectum eius principale est infinitum, nempe Deus, non potest plus amotis, aut obsequij præstari Deo, quàm debeat aut possit ipsi præstari ex charitate.

CONCLUSIO. IV.

9. Omnis & sola illa virtus moralis habet extrema vitiosa sibi opposita, quæ habet extrema, circa quæ si quis frequenter versaretur absque motivo alterius virtutis, retardaretur directe à prosecutione mediū illius virtutis, etiam quando proponeretur & deberet quis eam prosequi, non tamen omnis virtus moralis habet huiusmodi extrema; sed sola illa cuius medium quæ tale, dicitur negationem ulteriori additionis.

Probatur prima pars, quia nisi habeat talia extrema, non apparet, quomodo sint specialiter opposita virtuti magis, quam aut ipsi summet medium quandoque, quando scilicet ex alio capite esset prohibitum, ut ex obedientia; aut obiecta aliarum virtutum, quæ quandoque retardare possent à medio illius virtutis. Deinde huiusmodi extrema ex se videntur mala, tam bene, quam medium videtur bonum, & habitus acquisitus ex frequentatis actibus circa ipsa retardaret à prosecutione mediū & consequenter esset specialiter oppositus virtuti tēdenti medium. Dixi autem in hac parte: nisi ex motivo alterius virtutis, quia si quis solum versaretur circa illa ex tali motivo, non essent extrema vitiosa, nec magis quis retardaretur ex prosecutione illorum à medio, quæ ex prosecutione aliorum obiectorum disparatorū.

Probatur secunda pars, quia iustitia commutativa, quæ quis tenetur suum cuique reddere, non habet talia extrema, quandoquidem non sit contra illam dare plusquam debetur, licet non sit iuxta illam.

Probatur denique tertia pars, quia si medium eius indicat talem negationem, certum est quod ex natura rei excessus erit vitiosus & retardans à medio nisi extrinsece reddatur bonus, ut si imperaretur à Deo. Quænam autem sint virtutes habentes huiusmodi mediū, constare potest ex natura earum in particulari considerata, & ex ea etiam ratio disparitatis dari debet, à priori quidem quod talis est natura vnius, talis alterius; à posteriore vero quia sic apparet naturas eorum bene consideranti.

Itaque, ut rem in compendium traham: Virtus moralis omnis potest dici habere medium inter duo extrema, quatenus tendit in aliquam determinatam materiam hic & nunc; ita ut si minus fiat quam requirat, aut magis, non exerceatur actus talis virtutis & aliquæ virtutes habent medium inter duo extrema vitiosa, quorum extrema apparent ex natura rei indecentia.

Q V Æ

Habitus quo voluntas inclinatur ad actum ex eo quod proponitur bonus si ne vlla circumstantia vitiantem determinat ad actum bonum.

Et etiam circa medium.

Omnis virtus moralis habet medium inter duo extrema, scilicet, ut possit in materia virtutis minus ac maius adhiberi, quam virtus requirit ex natura virtutis, ita ut non sit actus virtutis illius aut minus aut maius exhibere. Hæc patet, quia si quis in materia iustitiæ teneretur dare centum, si daret minus, non exerceretur actus virtutis illius, nec etiam dando maius, quatenus maius. Similiter in materia temperantiæ ac liberalitatis, nec deficiendo nec excedendo exercetur actus illarum virtutum; & in hoc distinguuntur virtutes morales non Theologicæ à Theologicis, saltem à charitate, nam in huius materia, quia obiectum eius principale est infinitum, nempe Deus, non potest plus amotis, aut obsequij præstari Deo, quàm debeat aut possit ipsi præstari ex charitate.

Quæ vitiosa habet extrema vitiosa.

Potest peccari circa extrema virtutis.

QVÆSTIO III.

De subiecto virtutum moralium.

10. **A**gitur hic de virtutibus appetitiuis: vt ita loquar, hoc est spectantibus ad appetitum aliquem, vt excludatur prudentia, de qua postea; supposita autem diuisione virtutis huiusmodi, de qua etiam postea, in iustitiam, temperantiam & fortitudinem, sensus quæstionis est quodnam sit subiectum harum trium virtutum. Quia in re sententia S. Thomæ est quod iustitia subiectetur in voluntate, Temperantia vero, & Fortitudo in appetitu sensitiuo. Scotus autem putat has etiam ponendas in voluntate, quamuis etiam aliqui habitus ponendi sint in appetitu sensitiuo, qui similibus nominibus gaudere possunt.

CONCLUSIO I.

Voluntas est capax Temperantia & Fortitudinis, & consequenter omnium virtutum, quæ ad has tres reuocari solent, vt sunt omnes omnino, quotquot dantur; vnde non solum ponendi sunt in ea habitus virtutis circa procurandum bonum alienum, sed circa proprium; nec solum vt exerceat operationes, sed vt moderetur passiones. Hæc est Scoti. 3. d. 33. cum suis omnibus & multis aliis contra Thomistas.

Probatur, autem quia voluntas potest velle bonum temperantia & fortitudinis non minus, quam bonum iustitiæ, & per frequentatos actus potest acquirere habitum ad hoc inclinante sic, sicut potest acquirere habitum iustitiæ; illi autem habitus, cum respiciant bonum Temperantia & Fortitudinis, erunt habitus temperantia & fortitudinis: ergo voluntas est capax talium habituum.

Probatur secundo, Quia si huiusmodi habitus non essent ponendi in voluntate, maxime quia est ex se sufficienter determinata ad bonum simpliciter; aut quia est libera; aut quia non habet passiones impediētes exercitium virtutis: aut quia alias ponendæ essent virtutes huiusmodi in Angelis, hæc enim sunt fundamenta aduersariorum: sed hæc non impediunt: ergo.

Probatur minor, Quia impedirent, etiam quo minus haberet habitum iustitiæ, vt est euident de primis duabus rationibus, ad quas etiam posituè respondendum; quod non sit ita determinata ad bonum, quin possit in eius prosecutione habere difficultatem, & per habitum consequenter magis inclinari ad eius prosecutionem, quam ex se est inclinata, & quamuis sit indifferens ex se ad prosecutionem, aut nō prosecutionem boni quantum ad hoc, quod possit vtrumque facere absque habitu; tamen potest per habitum inclinari ad vnam partem; licet non taliter, quin possit oppositum.

Potest etiam habere in se passiones inclinantes ad oppositum boni, ad quas temperandas vel tollendas utilis erit habitus; quod si etiam non haberet in se passiones, sed hæc essent in parte sensitua, tamen potest voluntas indigere habitu, vt facilius iis non obstantibus prosecutionetur bonum, cuius prosecutionem passiones illæ sensitivæ impedirent; & hinc etiam esset aliqua ratio, ob quam possent in voluntate humana habitus tales poni, quamuis non ponerentur in Angelis, quia Angeli carerent passionibus sensitivis, quibus non caret homo. Sed nec est inconueniens quod in Angelis etiam ponerentur habitus temperantia & fortitudinis, quibus inclinaretur, non quidem ad temperate, aut fortiter agendum quoad actus sensitivos, sed ad amandum & procurandum honestatem illarum virtutum & illorum actuum etiam in iis, qui sunt eorum capaces, verbi gratia, in hominibus, videatur Commentarius meus in Scotum supra vbi fusius probatur conclusio.

CONCLUSIO II.

12. Ponendi sunt habitus in appetitu sensitiuo, qui scilicet facilius ipsam ad prosequendum bonum delectabile in ea mediocritate, in qua recta ratio diceret ipsam esse prosequendum, & qui virtuosus dicendi sint, non quod ex se tendant bonum in honestum; sed quod tendant in ipsum, utatenus actus eorum imperantur à voluntate ex amore boni.

nestatis; aut quatenus tendunt in illam mediocritatem, quæ habet honestatem obiectiuam ex natura sua. Hæc est communis in vtraque schola; & patet prima pars quia certum est appetitum ex se esse inclinatum ad excedendam vel non ponendam illam mediocritatem; aut saltem per habitum vitiosum posse eam inclinari ad illam excedendam vel non ponendam ergo vt faciliteretur ad eam ponendam sine excessu aut defectu, indiget habitu quem etiam experimur in nobis eo modo, quo possumus vltimos habitus experiri: ergo dantur tales habitus in appetitu sensitiuo.

Probatur secunda pars, Quia appetitus ex se non potest tendere in bonum honestum, sed tantum tendit in bonum delectabile, aut vtile ad bonum delectabile, ergo non potest habere vllum habitum, qui ex se tendat in bonum honestum, quæ tale.

Probatur antecedens, Quia non tendit in vllum bonum, nisi quod proponitur per cognitionem sensitivam; hæc autem non proponit bonum honestum quæ tale, vt est euident experientia.

Probatur tertia pars, Quia supposito quod ex se non tendant in bonum honestum, quæ tale, non possunt dici virtuosus alio modo, quam aliquo ex illis in tertia parte specificatis.

13. Quod autem possint dici virtuosus sic, patet quia videtur esse magna virtus, quæ inclinatur ad illud, quod reuera honestum est, & retardatur ab illo, quod est inhonestum, & hoc ex natura sua intrinseca, quamuis non tendat ex se in illud, quatenus honestum est; & similiter apparet esse magna virtus illa qualitas, quæ faciliatur ad illum actum, qui ex se habet honestatem obiectiuam & imperatur à voluntate ob talem honestatem, habet etiam honestatem formalem: sed habitus, de quibus agimus faciunt hoc: ergo optime possunt vocari virtuosus, & dici possunt virtutes sensitivæ morales.

QVÆSTIO IV.

De diuisione Virtutum Moralium in quatuor Cardinales.

14. **Q**uatuor Virtutes, in quas Virtus vt sic communiter diuiditur, sunt Prudentia, Iustitia, Fortitudo, Temperantia, quæ Cardinales nuncupantur vel propter principalem; vel quia ab iis honestas omnis fulcitur, vt fores cardinibus; vel, quod idem est, quia in iis tanquam in cardine vita humana versari debeat. Duobus autem potissimum modis explicari solent hæc quatuor membra.

Primo cum D. Thoma prima secundæ quæstione. 68. articulo tertio & vigesimo secundo, sic vt sint inter se realiter distinctæ; & non sint species immediate diuidentes virtutem moralem vt sic; nec genera intermedia comprehendenda sub se tanquam species, de quibus prædicari possunt, omnes alias virtutes morales; sed sint quatuor particulares virtutes distinctæ speciei ab aliis, ita vt nec prædicari possint de illis, nec è contrà; quæ tamen sint omnium præcipuæ, intelligendo per prudentiam habitum intellectualem inclinantem ad dictandū practice quod rectum est; per iustitiam habitum inclinantem ad reddendum debitum strictū, quod reddi debet in commutationibus & distributionibus; per Temperantiam habitum temperantē delectationes tactus; per fortitudinem habitum inclinantē ad standū in bono rationis non obstante periculo mortis. Sic autem explicata diuisione, non adæquate diuideretur virtus moralis vt sic formaliter, quamuis posset dici sic diuidi, quatenus nulla virtus est, quæ non possit reduci ad aliquod membrum ex his, tanquam pars potestatiua, quatenus scilicet habeat aliquam proportionem vel affinitatem cum aliqua ex illis ad quam propterea reduci deberet.

Alio modo, & longe facilius, intelligi potest cum Scoti 3. d. 34. sic, vt sit adæquatissima, & comprehendat sub se omnes virtutes nulla dempra; Hoc autem modo per Prudentiam intelligitur habitus inclinans ad cognoscendum quid recte faciendum, aut vitandum sit; per iustitiā habitus inclinans ad ordinare gerendum se respectu,

Dantur habitus virtuosus in parte sensitiva diuisione virtutis in quatuor cardinales.

est a terius; per temperantiam, ille, qui inclinat ad recte gerendum in ordine ad se quoad appetibilia & g. bilia per se primo seu ratione sui; & per fortitudinem i le qui inclinat in ordine ad se quoad appetibilia nō per se primo sed secundo, quo modo explicata diuisio est adæquatissima & in menbra realiter distincta ac distinctissimæ rationis; nec enim vlla virtus assignari potest moralis, de qua non possit prædicari formaliter, quod sit vel Prudentia, vel Iustitia, vel Temperantia, vel Fortitudo in hoc sensu. Quod si placeret diuisionem hanc reducere ad bimembrem, facile potest id fieri, dicendo quod virtus moralis naturalis (de qua loquimur) vt sic diuiditur in intellectuales, quæ spectant ad intellectum, & eatenus vocatur virtus moralis, quia inclinat ad ostendendum, quod virtuose agere possit voluntas; & appetitiua, quæ inclinat voluntatem ad recte moraliter agendum. Intellectuales autem vt sic habet suum proprium nomen nimirum prudentiæ; Appetitiua vero virtus naturalis vt sic non habet proprium nomen. Rursum virtus appetitiua, vt sic, potest diuidi in virtutem ordinantem hominem in ordine ad alterum, & hæc vocatur Iustitia, & in virtutem ordinantem hominem respectu sui ipsius, quæ vt sic considerata non habet vnum aliquod nomen. Diuiditur autem in virtutem ordinantem hominem respectu sui ipsius, quoad bona per se primo appetibilia & fugibilia, & hæc vocatur proprio nomine temperantia; & ea quæ ordinat ipsum quoad bona per se primo non appetibilia. & hæc vocatur fortitudo; & hinc potest conijci, cur diuisa sit virtus vt sic in quatuor membra potius, quam in duo, quia habentur propria nomina horum quatuor membrorum, non vero vltorum duorum, in quæ primo diuisi posset.

15 Vt vero melius sciatur distinctio temperantiæ & fortitudinis aduertendum cum Doctore supra, temperantiam spectare, ad partem concupiscibilem, & fortitudinem ad irascibilem quas duas partes esse in homine omnes fatentur, quamuis non conueniant in assignando earum discrimine.

Quid pars concupiscibilis & irascibilis
Circa quod dicendum cum eodem patet concupiscibilem esse eam secundum quam voluntas fertur in bonum conueniens vel malum disconueniens ratione sui, vel delectando de ipso, si sit præsens bonum; aut tristando, si sit præsens malum; vel desiderando ipsum, si sit bonum absens, vel timendo, si sit malum absens ac imminens; & hinc temperantia, quæ spectat ad hanc partem, versatur circa huiusmodi bonum, aut malum. Irascibilis vero pars versatur circa illud, quod est disconueniens nō ratione sui, sed quatenus est impedimentum boni per se conuenientis, nolendo ipsum, non quomodo cūque, sed per modum remouentis ac punientis; vnde Fortitudo ponitur ad temperandum appetitum circa huiusmodi disconueniens, ne excedat vel deficiat in eo puniendo ac remouendo.

Quod si cui hæc explicatio vtriusque huius partis & distinctio assignata harum virtutum displiceat, si possit ipse vel meliorem, vel aliam aequè bonam dare, conueniendum esset cum ipso potius, quam de nomine, aut nominis explanatione contendendum.

QVÆSTIO V.

De Prudentia.

VT de his quatuor speciebus virtutum moralium in particulari agamus, auspicandum à Prudentia, quæ reliquarum est regula & ad illas necessarius prærequiritur.

CONCLUSIO I.

Quid Prudentia habet
16 Prudentia habitualis, de qua hic agimus, bene describitur habitus intellectualis, quo inclinatur intellectus ad cognoscendum quam sunt actiones bonæ & malæ moraliter, & quam sunt opportuna media eas eliciendi aut vitandi. Hæc est conformis Scoto 1. d. 36. & patet quia omni & soli prudentiæ, quæ est virtus moralis, de qua agimus, conuenit, explicat quæ natam ipsius sine defectu, aut superfluitate, vt patebit magis eam explicando. Dicitur *Habitus intellectualis*, vt distinguatur ab habitibus appetitus & cæteris, quæ non sunt intellectuales.

Dicitur: quo inclinatur intellectus ad cognoscendum quam sunt actiones bonæ & malæ moraliter, vt distinguatur à cæteris habitibus intellectualibus, qui aliud munus habent.

Additur: & quam sunt media opportuna eas eliciendi aut vitandi, vt specificetur quod non tantum tendit in finem, quæ sunt actiones bonæ, sed etiam in medium; nam quamuis aliqui putent eam in solum finem tendere, alij in sola media, tamen Scoti sententia est eam respicere vtrumque, & iuxta ipsius doctrinam definire eam volui, quia eam veritiorem esse ita im probabo.

Auerto vero neutram sententiam ex definitione, quam Authores pro sua quisque sententiæ statui, recte probari posse, quia Aduersarij negarent definitionem quamcumque suæ sententiæ repugnantem; vnde adducendo talem definitionem peteretur principium.

CONCLUSIO II.

17 Prudentia dicitur de fine & medijs in particulari. Hæc est Scoti 1. d. 36. quem præter suos sequuntur Vasq. disp. 86. n. 14. & Suarez disp. 3. de virtutibus sec. 9. contra D. Thomam 2. 2. q. 47. a. 6. Cæter. & alios Thomistas ibidem, qui putant prudentiam versari circa medium. Antequam autem probetur, aduerto data opera oppositam particulam illam: in particulari, quia actus quo proponitur finis in vniuersali, vt bonum esse amandum, malum fugiendum, non vocatur communiter actus prudentiæ (in quo nō posset alia quæstio esse quæ de nomine) sed vel alterius habitus carentis proprio nomine, vt putat Valquez; vel Synderesis vt autumet Suarez, siue hæc dicatur esse habitus aliquis superadditus intellectui, vt probabile censet Scotus; siue implet intellectus, quatenus ex se facili ad cognoscenda principia practica in vniuersali & conclusiones inde deductas, quæ controuersia est parua, aut nullius utilitatis.

Probatum conclusio; Quando aliquis hic & nunc, consideratis recte circumstantiis omnibus, cognoscit bonum esse caste viuere, & propterea resoluit caste viuere, elicit actum virtutis moralis appetitiuæ: sed nullus talis elici potest absque prudentia, maxime secundum Aduersarios: ergo habet tum actum prudentiæ: sed non habet actum proponentem media, suppono enim, quod de iis adhuc nihil cogitat: sed solum actum illum, quo proponitur esse bonum in illis circumstantiis caste viuere, qui actus versatur, vt est euident, circa finem: ergo prudentia versatur circa finem.

Quod autem versetur circa media fatentur aduersarij & probatur, quia non minus spectat ad ipsam proponere finem quam media, & quia actus etiam, quo quis applicat media est actus virtutis, ac consequenter presupponens actum prudentiæ proponentem media tanquam honesta hic & nunc. Videantur dicta in meo Commentario ad dist. 36. num. 117. & seqq.

CONCLUSIO III.

18 Prudentia moralis non est vna simplex Qualitas sed non est quid aggregatum ex pluribus, sicut scientia totalis Physica aut Metaphysica. Hæc est Doctoris supra & communior contra Thomistas tenentes scientias etiam totales, esse vnam simplicem Qualitatem.

Probatum autem quia potest aliquis esse facilis ad cognoscendum quod sit bonum in particulari temperate viuere, quoad cibum, aut potum, aut alias delectationes: & tamen nescire an bonum esset exponere se morti pro defendenda rep. aut tuenda fama; & potest esse facilis ad cognoscendum, hæc media esse honesta ad acquirendam virtutem, quamuis ignoret an alia sint honesta, quæ reuera talia sunt: ergo vnus & idem habitus non faciliat ad vtrumque, & consequenter habitus prudentiæ non erit vnus simplex.

Confirmatur per principia, quibus probatur scientias totales non esse simplices qualitates, & videantur dicta in Commentario, supra num. 169.

19 Coniungentes hic Disput. 8. qu. 2. a. 1. tres aiunt actus p. ad prudentiam spectare ex Thomistarum doctrina, dicens.

Gg

Tres a.

cum qua etiam male supponunt prudentiam non dicere de fine, quorum primus est consultare, & inquirere media, secundus iudicare quam ex mediis inuentis sunt meliora, aut magis conducant ad consecutionem finis. Tertius præcipere seu imperare ut ea, quæ iudicata sunt, perficiantur: putant enim quando voluntas e' igit ex mediis illud, quod intellectus aptius iudicat, necessariam esse internam quandam intellectus denunciationem, qua intellectus voluntatem imperando præmoueat.

At quidquid sit de primis duobus actibus, certe hic tertius imperij est omnino ficticius: præterquam enim, quod nulla eius habeatur experientia, etiam superfluit, cum sufficiant ad executionem quamcumque duo primi actus & electio efficax voluntatis: ex hac enim impellitur sufficienter ad imperandam executionem, quando spectat ad alias potentias, aut ad exequendum per se, quando ad ipsamet spectat executio.

Nec explicari potest, aut concipi v'l intellectus denunciatio præter cognitionem qua proponit obiectum voluntati.

Partes integrantes eius.

20. *Idem ex S. Thoma 22. q. 48.* enumerant octo partes integrantes prudentiæ, non quod ipsam intrinsece componant, sed quod ad perfectum eius actum requirantur. Prima est *memoria* præteritorum, quæ sine dubio valde iuvat ad deliberandum tam de fine, quam de mediis. Secunda est *intelligentia* hoc est cognitio, seu apprehensio rerum præsentium. Tertia est *docilitas*, quæ fit ut reddatur promptus ad acquiescendum viroto prudentium monitis. Quarta est *solertia*, quæ disponitur ad repentinam mediorum excogitationem. Quinta est *ratio*, quæ discurrendo examinat proposita. Sexta est *Providentia*, quæ disponit ad finem futurum. Septima est *Circumspectio*, quæ facit ut circumstantias diligenter attendat. Octava denique est *cautio* quæ declinat impedimenta occurrentia.

Partes subiectivæ prudentiæ.

Ci ea quas partes, cum nulla possit esse difficultas quæ de nomine, non videbatur ulterius immorandum, sicut nec in enu meratis partibus subiectis prudentiæ, de quibus scilicet ipsa prudentia ut sic prædicari potest, & si sint inter se speciei distinctæ, ut Scotistæ putant, sunt veræ species eius non minus, quam homo & Brutum sunt species animalis: quamvis autem in varias species diuidi possit prudentia iuxta diversitatem agibilium, tamen hic proponam quinque à Connimbricentibus supra propositas, quarum prima est *Solitaria*, quæ prudenter quis se gerit erga seipsum; Secunda *Oeconomica*, quæ quis prudenter regit familiam domesticam. Tertia *Militaris*, quæ quis recte gubernat militiam, Quarta *Regalis*, quæ Princeps moderatur Regnum, aut Principatum, Quinta denique *Politica*, quæ subditi ordinant se apte ad recipienda Mandata Principis in ordine ad bonum commune; ad quas partes cæteræ reduci possunt.

Partes potentiales eius.

21. Præter has partes subiectivas assignantur tres partes potentiales prudentiæ, *Eubulia* scilicet, quæ facilitatur quis ad media apta facile excogitanda; *Synesis* ad rectum iudicium ferendum de iis, quæ lege definita sunt; & *Gnome* ad recte determinandum de iis, quæ practicanda occurrunt & non sunt statuta per legem aliquam.

Circa hoc autem aduerto tantum, quod quemadmodum ad hos actus prudentiæ ponuntur hi res habitus: ita etiam alij habitus poni deberent ad alios actus eiusdem; & præsertim si, ut putant Thomistæ, daretur actus imperij, & in eo ut asserunt Connimbricenses prudentiæ vis maxime eluceret, ad ipsum habitus aliquis dari debet, quia æque esset pars potentialis prudentiæ ac vllus. Deinde difficile est discernere ab habitu solertiæ synesim cum utraque ut describuntur hic, conveniant in promptitudine ad excogitanda vel inveniendâ apta media; unde cum solertia dicatur pars integralis prudentiæ à Thomistis, non erit facile ipsis dare rationem, cur talis non dicatur synesis. Denique quemadmodum distinguitur Gnome ab Eubulia per ordinem ad iudicandum recte de rebus lege constitutis & non constitutis ita possent distingui aliæ partes per ordinem ad alias plures materias quæ veniunt in considerationem prudentiæ. Sed hæc omnia tamen non merentur nimis anxiam considerationem.

22. *Iustitia multipliciter capitur: primo*, pro charitate supernaturali, quæ iusti redduntur in conspectu Dei, ex eo quod ea præditus satisfaciunt toti legi sine vllius præcepti transgressionem, quæ propterea plenitudo legis appellatur.

Secundo pro omni actione recta, nam ut qui recte agit, iuste etiam agere dicitur, ita ipsa rectitudo actionis, à qua dicitur recta, iustitia etiam appellari potest, à qua dicatur iusta.

Tertio pro virtute habilitante ad recte se gerendum in ordine ad alios, in quo sensu accepit illam Scotus supra, & opponitur Fortitudini ac Temperantiæ, quæ perficiunt hominem in ordine ad se, & sic habet sub se tanquam partes subiectivas Religionem, pietatem, obedientiam, veritatem, gratitudinem, amicitiam & similes alias alterum respicientes, quarum qualibet est iustitia formalis, sine & proprie in hoc sensu.

Quarto denique accipitur pro iustitia, quæ est una ex quatuor Cardinalibus in sensu S. Thomæ, & cuius prædictæ virtutes, quæ sunt partes subiectivæ iustitiæ ut sic, in priori acceptione, erunt partes, non subiectivæ, sed potentiales, & in hoc sensu, ut communiori modo loquendi Authorum me conformem, examino hic naturam iustitiæ, tanto magis, quod in prioribus sensibus nulla sit difficultas cognoscendi naturam ipsius.

Definitur autem ab Vlpiano l. de Iustitia ff. de Iust. & iure esse constans ac perpetua voluntas ius suum cuique tribuendi, quam definitionem licet admittant Theologi communiter, tamen imprimis mihi superflua, vel non necessaria videtur particula illa *ac perpetua*, quæ optime omitti poterat; nec hic ponenda potius quam in definitione vniuscumque virtutis, quod tamen non fit. Præterea ly *constans* etiam non magis poni debet in hac, quam in quacunque cuiusvis virtutis definitione; nec quadrat bene iustitiæ actuali, quæ absque vlla constantia haberi potest, cum quis vnicuique dat suum alicui. Sed nec habituali etiam congruere admodum recte videtur, nisi quatenus significat perfectionem aliquam habitus iustitiæ seu intensionem illam, quæ requiritur ut habeat rationem virtutis habitualis, quæ perfectio mihi non satis proprie significari videtur per illam particulam, & aliis verbis facilius declararetur.

Deinde cum illud *ius suum*, quod respicit iustitia non tam facile intelligatur, citius esset in definitione explicationem eius ponere, cum ex eo dependeat cognitio naturæ propriæ huius virtutis.

23. *Cardinalis de Lugo disp. 1. de Iustitia* reiecit merito variis aliorum explicationibus, in quibus vel committitur vitiosus circulus, vel obscurum per æque obscurum satis aperte declaratur, docet ex propria sententia ius illud, quod respicitur particulariter à iustitia commutativa, & consequenter à iustitia, de qua hic agimus, esse prælationem, quæ aliquis in usu alicuius rei debet aliis præferri, ex eo quod propter connexionem particularem, quam habet res illa cum ipso, tota res debet ad eius utilitatem referri, quam ordinationem putat significari potissimum per ly *meum* & *tuum*.

Contra quam doctrinam ulterius declaratam opponit primo, quod Pater habeat ius ad alimenta exigenda à filio in casu necessitatis, quod ius non respicit utilitatem filij, sed Patris: ergo ius Patris ad filium spectat ad iustitiam commutativam, cuius oppositum docuerat in declaratione prædictæ suæ doctrinæ. Respondet autem negando antecedens pro prima parte, & dicit non tam Patrem habere ius ad alimenta habenda à filio, quam filium debere ex titulo Pietatis seu gratitudinis strictissime alere Patrem indigentem.

Opponit secundo, Patrem in casu necessitatis extremæ posse vendere filium non emancipatum: ergo potest illum convertere in utilitatem propriam, & consequenter habere ius in illum spectans ad iustitiam commutativam, quod videtur

Sententia de Lugo.

videtur esse contra eandem doctrinam, quia hoc arguit Patrem habere Dominium in filium.

Respondet concedendo, quod Pater quidem habet ius spectans ad iustitiam commutativam, negat tamen illud ius esse Dominium propriè, & simpliciter, sed alium & eminens, quale est Principium in subditorum bona in casu necessitatis communis.

24. Contra tamen hanc doctrinam militat primò, quod gratis dicat Patrem non habere ius ad alimenta habenda a filio in casu necessitatis, cuius oppositum longe est probabilius, tum quia potest in iudicio cogi filius ad danda alimenta, quod fieri non posset, si filius tantum obligaretur ex titulo gratitudinis; tum quia nihil impedit quominus habeat Pater tale ius in tali casu tam bene, quam habet, ut fatetur ipse Lugo, ad eum vendendum, quod sane mirum est ab eo non fuisse animadversum; nam sicut ne mirum est ab eo non fuisse animadversum, nam sicut non præiudicat doctrinæ ipsius dominium Patris ad vendendum filium non emancipatum in casu necessitatis: ita sane non præiudicaret ipsi dominium ipsius ad alimenta habenda in simili casu; & sicut illud dominium vocatur ab ipso alium, & non proprium, nec strictum, (quod spectat ad quæstionem de nomine) ita de hoc æque dici potest.

25. Deinde longe facilius explicari posse videtur naturam iustitiæ dicendo, quod sit habitus (loquor de iustitia habituali) inclinans ad reddendum vel relinquendum cuique suum, intelligendo per suum, quod est ita ipsius, siue ex natura rei, siue ex dispositione legum, aut consuetudine, ut appareat malum non reddere ipsi illi, aut auferre illud ab eo ex eo, quod sit ipsius, aut quod dispositio eius ad ipsum spectet sic, ut eo invito alius non possit esse disponere de ipso: hæc enim descriptio hoc modo intellecta & coincidit cum sensu communi de natura iustitiæ, ac mente Doctorum, qui aliis verbis iustitiam describunt, & non fallor, cum doctrina ipsius Lugo, & præterea vitat difficultates faciles, quas Lugo contra suam doctrinam proponit & solvere conatur fusillime: nam quamvis aliquis teneatur ex gratitudine beneficii beneficii reponere, & indigenti extreme succurrere; non tamen quia quod retribuit uni, aut confert alteri, est aut censetur ipsorum; sed quia recepit beneficium à priori, & posterior est in necessitate; & si Pater non haberet ius ad alimenta habenda a filio, occurrente necessitate gravissima, hoc propterea esset quia non censeretur alimenta esse ipsius, licet eius necessitas potius vrgeret filium ad succurrendum quam alium, & gravius propterea peccaret, si non aleret; existimo tamen quod reuera obligetur ex iustitia, quia vel ex natura rei, vel ex dispositione legum, vel ex consuetudine tantum ex bonis filij potentis alere censetur esse Patris, quantum requiritur ad alimentum.

Confirmatur hæc descriptio tum quia omni & soli convenit; non habet aliquid superflui, vitat occasionem longissimi discursus; quo ad suam defendendam uti coactus est Lugo, nec discrepat, ut dixi, à mente Authorum communiter.

Quamvis autem sunt alicuius hoc modo non potest generaliter significari, quia aliqua res sunt tales ex natura rei; aliqua ex determinatione legum, aliqua ex consuetudine; quæ quidem consuetudo, & leges, variæ sunt in variis nationibus; unde quod esset unus in uno loco ex aliquo titulo, non esset ipsius in alio loco ex eodem titulo; & in eodem ipso loco sæpe controuertitur de dominio rerum.

An iustitia possit inclinare ad actum. 26. Quærit hic obiter Lugo cum Turriano, an obiectum iustitiæ sit debitum ex præcepto iustitiæ, hoc est, an actus quicumque ad quæ inclinatur iustitia debeat elici vel imperari ex præcepto iustitiæ. Citat quod dubium Turrianum absolute tener partem affirmantem; Lugo vero, licet putet ad exercendum actum iustitiæ prærequiri debitum, tamen existimat, eo debito per unum actum extincto, posse ex iustitia circa ipsum elici alium actum; unde si quis deberet ex iustitia ceterum scuta, & solueret illa, posset postea ex iustitia solvere alia centum, Quod probat exemplo obedientiæ: qui enim in die festo (omisso prius

exemplum, ab eo adductum, quod ipsemet minus fatetur ad rem facere quam hoc, & mihi videtur non solum minus, sed nullo modo prorsus ad rem facere) audit duas Missas, ut satisfaciatur præcepto Ecclesiæ, utramque eadē intentione audit, & tamen Ecclesiæ non obligat ad utramque; ergo potest quis ex præcepto iustitiæ bis satisfacere pro eodem debito: sic enim operabatur Zachæus Luc. 19. si quid aliquem defraudauerat, reddens quadruplum non enim ex mero liberalitatis motivo donabat tantum, sed ad extinguendum debitum præcedens. Sic etiam, cui peccata dimissa sunt in baptismo quoad poenam, potest facere poenitentiam ad satisfaciendum magis pro illis. Sic Christus Dominus satisfacit pro peccatis nostris exhibendo maius precium ad extinguendum debitum humani generis. Sic etiam, qui ex præcepto tenetur orare, orat cum maiori quandoque intentione quam teneatur, & cum maiori duratione in prolatione verborum ad satisfaciendum præcepto. Cuius rationem assignat à priori, quia non solum medium nec solum potest adhiberi ad consecutionem finis, sed medium aptum; unde licet secunda solutio debiti non sit medium necessarium, est tamen aptum ad extinguendum debitum; quia iterum impedit debitum in genere causæ formalis, sicut secundum peccatum mortale iterum impedit gratiam ablatam antea per primum, & propterea adhiberi potest. Quod quidem, inquit, aperte constat in secunda autem intentione sacri præcepti, nam qui audit secundo, facit quod Ecclesiæ præcipitur; ergo eam audiendo satisfacit præcepto.

Firmat hoc quia potest quis iterum obligare se ad idem faciendum, & creditor potest iterum condonare, quod prius condonauit, & Deus iterum atque iterum condonat peccata, quæ quis iterato confiteor.

27. Sed in hac doctrina aliqua sunt, quæ non placent, est, nam in primis existimo non posse quem ex motivo iustitiæ solvere iterum, quod semel plene soluit, nec plus dare, quam debuit, quando certus est se plene soluisse, & non posse venire in controuersiam, aut dubium; quin plene soluerit, nam iustitia spectat tanquam obiectum formale proprium, quod est alterius; quod autem secundum soluitur, aut datur supra debitum, non est villo modo alterius; unde impossibile est ut detur tanquam alterius, & consequenter non potest esse actus iustitiæ; nulla enim virtus potest ferri in aliquid nisi ex motivo suo proprio ut est evidens ex omnibus principiis, quibus colligitur distinctio virtutum ex diuersitate formalis obiecti, & quamuis secunda solutio esset apta ad soluendum debitum casu quo debitum esset, tamen non est apta, quando debitum non est. Et si esset etiam ex se apta, tamen nemo potest intendere soluere, quod non est soluendum, nec consequenter potest in ordine ad hoc applicare medium vllum.

Confirmatur quia non potest quis ex gratitudine dare aliquid alicui à quo scit se nullum accepisse beneficium; ergo neque iustitia potest reddere aliquid alteri, quod scit non esse ipsius; est enim eadē prorsus ratio de utroque casu.

Nec contrarium huius ostendunt, quæ aduersarius pro sua sententia adducit, nam qui audit secundum sacrum, non potest moueri ad hoc ex obligatione præcepti, nisi (quod frequentissime accidit, scrupulosi præsertim) timeat se non satisfacisse perfecte per primam auditionem; sed ad id mouetur ex aliis motibus Religionis, aut charitatis, aut similibus; nec Zachæus reddidit Quadruplum ex motivo iustitiæ, nisi dubitauit, aut timuit id fuisse necessarium ad resarciendum damnum emergens, aut lucrum cessans; nec enim faciens poenitentiam ob peccata in baptismo dimissa quoad culpam & poenam moueri potest, nisi ex ignorantia, ad satisfaciendum pro illis ex iustitia in ordine ad delendam poenam illis debitam, sed mouetur potius ex amore Dei & odio ipsorum peccatorum, quale odium potest manere in ipsis beatis absque tamen molestia; nec similiter Christus Dominus exhibuit maius precium, quatenus maius, ad satisfaciendum pro debito humani generis, sed ad commendandum magis suam charitatem & trahendos homines à peccando.

Similiter qui attentius orat quam deberet, non mouetur ex præcepto de orando, nisi quatenus non constat ipsi, quæ attentio determinata requiritur: sed si constat minorem attentionem, quam adhibet sufficere, mouetur ad maiorem, quatenus maior est, vel ad conformandum se magis voluntati præcipientis, cui placet maior attentio, quod etiam spectat ad obedientiam, nec enim hæc solum respicit præceptum superioris; vel ex alio motiuo religionis, aut charitatis, aut alterius virtutis; quod etiam dicendum de maiori duratione prolationis.

28. *Ad rationem autem a priori ipsius iam dixi, non posse intendi solutionem debiti, quod cognoscitur certo extinctum, nec consequenter ad hoc applicari posse secundam solutionem quamuis ex se esset apta, sicut nec potest Medicus sanitatem iam acquisitam certo & absque illo dubio, intendere, aut ad eam procurandam applicare remedium, quod esset aptum ex se, casu quo non esset acquisita, & si id faceret imprudentissime se gereret: & qui audit secundam Missam, non facit quod est præceptum, quia illa non est præcepta, & si faceret etiam quod est præceptum, non certe nisi materialiter, nec satisfaceret etiam consequenter præcepto nisi materialiter, quæ satisfactio non facit ad rem. Et sic etiam, qui secundo soluere debuit, non satisfaceret nisi materialiter; quia non mouetur ex intentione satisfaciendi, ut dixi; & quamuis per satisfactionem hanc materiale posset eximere se à molestia creditoris, hoc non est quia illa satisfactio erat formalis; sed quia illa ipsa materialis sufficit creditori, & iudicibus, qui non debent curare de intentione, aut motiuo satisfaciendi, sed de ipsa materiali satisfactione.*

29. *Ad confirmationem Respondeo posse quidem quemvis plures se obligare ad idem, quia prima non impedit secundam, nec tollit rationem formalem, ob quam quis moueri posset ad secundam, & idem est de creditore qui potest plures condonare, quamuis non dubitem quin debeat habere, ut prudenter agat, alium finem, quam condonandi, nimirum ut satisfaciatur magis ei, cui condonat, & ut magis determinet se ad non exigendum debitum, vel aliquem alium similem finem. Sed quod dicit hic Author de Deo plures condonante idem peccatum, quod quis iterato confitetur, non videtur recte dici: neque enim id mihi verisimile apparet, quia secunda condonatio omnino frustranea est, & consequenter non est ascribenda Deo; nec Sacerdos etiam absolvens ab illis, absoluit absolute ex suppositione quod sint ante dimissa ac ablata, sed in illa absolutione eius inuoluitur conditio implicite, si scilicet habet penitens peccata, à quibus absolui possit: absolute vero confert ipsi augmentum gratiæ.*

Ex descriptione vero iustitiæ à me tradita facile colligi potest inter quos homines iustitia intercedere possit, & in quibus bonis potest enim inter quoscumque qui habent bona aliqua particularia, de quibus alij non possunt, iis inuitis, disponere, in illis bonis intercedere iustitia; & hinc quia pater habet aliqua bona, de quibus nequit disponere filius, quin obligetur ad restitutionem, & similiter filius habet etiam aliqua bona, de quibus nequit disponere pater, ut famam & bona castrensia, propterea inter Patrem & filium in his bonis potest intercedere iustitia, & idem est de Domino ac seruo: quænam autem sint huiusmodi bona Patris ac filij, Domini ac serui dependet vel ex ordinatione legum ac consuetudine, quæ possunt esse diuersa pro diuersis nationibus; vel ex natura rei, ad quam videtur spectare fama, honor, ac vita.

QVÆSTIO VII.

De diuisione iustitiæ in commutatiuam ac distributiuiam.

30. *Quid iustitia commutatiua & distributiua.* Celebris est hæc diuisio in commutatiuam iustitiam, quæ spectat æqualitatem seruare in commutationibus & contractibus; & distributiuiam, cuius est commoda & onera communia inter partes communitatis

iuxta cuiusque qualitatem distribuere; & ex his ipsis numeribus, cur his nominibus appellentur facile patet: ut autem vtriusque iustitiæ natura melius appareat, sit

CONCLUSIO I.

Iustitia distributiua non ita respicit in quolibet actu suos plures, ut res danda debeat inter eos partiri: nec ita etiam distribuere, ut exercens actum eius semper debeat actu de pluribus cogitare. Hæc est in re conformis Suariorum de iustitia sec. 7. & quolibet quamuis Lugo hic di. p. 1. num. 43. oppositam sententiam asserit communiorem & veriorum; reuera tamen non ita mihi videtur, nec credo in re ipsa posse esse controuersiam.

Probat autem prima pars, exemplo vulgari, quia conferens vnum beneficium, aut dignitatem vacantem, merenti, exerceret iustitiæ distributiuiam, actum, nec partitur beneficium; quod autem dicit Lugo per accidens esse quod non diuidatur, quia est indiuisibilis, non tollit difficultatem, quia eodem modo posset dici, quod quando diuiditur res, id etiam per accidens sit ad iustitiam, quia res est diuisibilis. & prorsus tam per se respicit iustitia collationem vnius beneficii vni, quam partitionem plurium in plures. Deinde etiam iustitiæ distributiua est duo quodque beneficia vni tantum, merenti tamen, conferre; & tamen tum non est per accidens, quod non diuidatur id, quod datur, quia indiuisibile est, cum sit omnino indiuisibile, per quod manifeste patet non sufficere responsum huius Authoris, præterquam quod absque fundamento sufficienti sit data.

31. *Probat autem secunda pars eodem exemplo: quia conferens beneficium vacans vni tantum illud petenti & merenti, etiam si nihil cogitaret de aliis, exercet actum iustitiæ distributiuiam, & gratis asseritur à Lugo, quod conferatur tum non petentibus, cum ut dixi posset fieri, quod nec cogitur quidem de illis; nec videtur verum quod subiungit, non petentes, seu non concurrentes non habere tantum dignitatem ac meritum quantum vnus ille qui concurrat, posset enim fieri quod longe maiorem dignitatem ac meritum haberent; imo posset fieri quod ob hoc ipsum quod non peterent, nec concurrerent, maioris meriti ac dignitatis ceteris paribus astimari deberent, & certe alias male conferretur beneficia ac dignitates non petentibus, quando aliqui ea peterent, qui etiam digni essent, quod nescio an vllus recte dixerit. Sed ponamus casum quod cui incumbit conferre beneficium, conferat aliquod beneficium vacans alicui digno non petenti, certe tum non præfertur aliis ratione petitionis supponitur enim quod ipsum non petat, & tamen collatio est actus iustitiæ distributiuiæ.*

Nec fundamentum Lugo petitum ex nomine huius iustitiæ, quasi scilicet distribuere importaret plures multum vget: nam quamuis id concedatur, non tamen inde sequitur quod in quolibet actu respiciantur plures, aut fiat partitio rei collata; sed sufficit ad rigorem istius nominis, quod iustitia habitualis inclinet ad distribuenda bona inter plures, quædo id debet fieri, & quod quemadmodum inclinatur ad dandum vnum, aut plura beneficia omni vni merenti, ita inclinaret ad dandum alterum alteri si actum merenti.

Hinc autem sequitur quod non respiciat iustitia hæc Differentiam semper proportionem geometricam, illam enim non respicit in casu assertionis præmissæ. Potest tamen dici quod illam respiciat, quia ex se inclinatur ad talem proportionem seruandam in distributionibus beneficiorum ac onerum, iuxta qualitates membrorum reip. quando debent sic distribui.

32. *Vbi cum Authoribus communiter aduerto differentiam inter proportionem geometricam, & Arithmetica. Proportio enim Arithmetica est æqualitas inter duas res, qualis est inter debitum centum scutorum & solutionem tot scutorum; & quia iustitia commutatiua debet absolute conferre alteri, quantum est ipsius; & nisi conferat tantum, non satisfacit debito alterius; propterea dicitur respicere proportionem arithmetica,*

& tribuere quod suum est cuique secundum illam proportionem.

Proportio vero geometrica est æqualitas aut correspondentiæ inter duas proportionales, verbi gratia, si pecunia aliqua sit distribuenda inter aliquos habentes inæqualia merita iuxta quantitatem vniuscuiusque meritorum, & superponatur vnus ex ipsis habere meritum vt quinque, alius vt quatuor, tertius vt duo, seruabitur proportio geometrica, si correspondeat proportio, quæ est in re distributa inter ipsos, proportioni quæ est inter merita ipsorum, vt fieret si quod daretur habenti meritum vt quatuor, duobus gradibus excederet id quod daretur habenti meritum vt duo & quod daretur habenti meritum vt quinque, excederet vno gradu illud, quod daretur habenti merita vt quatuor, quia vero iustitia distributiva inclinatur ad distribuenda bona communia hoc modo, propterea dicitur respicere proportionem geometricam.

Secundum iustitiam distributivam non debet quis dare quantum alius ab solute meretur.

13 Circa quod Aduerto quod non debeat quis secundum hanc iustitiam dare quantum mereretur quis absolute, sed sufficit quod det cum huiusmodi proportionem partem rei distribuenda: nam posset fieri quod ex tribus militibus vnus mereretur seu dignus esset præmio centum scutorum, & quod alius non mereretur nisi quinquaginta, & tamen si triginta scuta essent tantum distribuenda satisfaceret iustitiæ distributivæ, si viginti darentur magis merenti & decem alteri, nam sic seruaretur proportio geometrica, quia quemadmodum meritum ipsius excedit duplo meritum alterius: ita etiam & præmium tantum excedit. Sed quauis hæc proportio debeat quantumque respici in distributione plurium rerum inter plures, non tamen semper: nam si duo beneficia vnum mille scutorum, alterum quingentorum, conferenda essent duobus, quorum vnus haberet meritum vt quinque & alter vt quatuor, hæc satisfaceret iustitiæ distributivæ conferendo maius beneficium digniori & minus minus digno, & tamen non esset talis proportio inter duo beneficia, qualis esset inter merita, cum vnum beneficium plus excederet alterum quam meritum vnus meritum alterius; imo si essent æqualia illa beneficia satisfaceret iustitiæ distribuendo illa inter duos illos, nec tamen esset villo modo proportio talis inter beneficia, qualis esset inter merita. Itaque eatenus respicit proportionem geometricam iustitia distributiva, quantum tenus, quando res distribuenda est capax distributionis secundum proportionem ad merita & qualitates aliorum, ita fiat; & quando non, sed potest tamen fieri vt dignior dignior accipiat præmium siue cum proportionem excessus sui meriti ad meritum alterius siue non, id etiam fiat. Quod si nec hoc etiam fieri possit, vt si duo beneficia æqualia vacent & conferantur duobus dignis, sed quorum vnus dignior est altero, satisfiet iustitiæ.

14 Sed circa hoc queritur, an iustitia commutativa obseruet aliquando proportionem geometricam. Negat Vasq. & Turrianus, alserit Suarez & Lugo, & fundamentum horum est quod quando aliquis ob contractum debet multis nec potest integre omnibus satisfacere, tum debet ex commutativa satisfacere cuilibet aliquid iuxta proportionem geometricam ad debitum maius & minus vniuscuiusque: & si illiter ex eadem iustitia ob contractum Societatis debet lucrum diuidi inter socios per partes inæquales: & quia aduersarii respondent in his casibus obligatione oriuntur ex vtraque iustitia, contra vrget Lugo, quod inde sequitur, quod soluens inæqualiter in casu præmisso teneretur confiteri illam circumstantiam, nec sufficienter confiteretur dicendo quod non soluerit creditori quantum debebat, sed deberet addere, quod alteri creditori plus dedit quam debebat.

At hæc certe impugatio non vrget, nam in primis sicut quauis ex iustitia tantum commutativa, vt vult Lugo teneretur quis ad proportionem tenendam in solutione, in casu præmisso, tamen si daret vni plus quam deberet, non teneretur illam circumstantiam confiteri, sed sufficeret dicere, quod non dedit vni creditori quantum debebat & poterat: ergo similiter quauis illa obligatio proueniret ex iustitia distributiva non deberet illam circumstantiam confiteri: quod si oriente obligatione ex iustitia distributiva deberet quis illam confiteri: idem dicendum si oriretur ex commutativa.

Abolute vero non debet exprimi illa circumstantia, siue ex vna, siue ex altera iustitia proueniat obligatio illa, quia in dando plus vni, quam deberetur, non est malitia vlla, sicut nec si donaretur illi, nisi quatenus impediret tantum solui alteri quantum deberet solui ipsi; unde quis confitendo quod non soluerit alteri quantum debebat, sufficienter explicat peccatum suum, & perinde prorsus est quod dederit alteri plusquam debuit, aut quod nihil dederit ipsi.

Quod confirmatur, quia si quis gratis & liberaliter vel ex misericordia daret aliquam elemosynam alteri cum tantum deberet soluere creditori, non deberet significare in confessione aliud quam quod non soluerit creditori tantum quantum debuit: nec esset necessarium dicere, quod dederit illud pauperi, ergo idem dicendum in casu præmisso.

Ad quæsitum principale autem existimo obligationem illam oriri ex iustitia commutativa, & hanc consequenter nonnunquam ob eruire proportionem geometricam; quia in in casibus præmissis obseruari debet illa proportio, & quod obligatio proueniat ex commutativa patet, quia quod soluitur creditori bus & sociis est ipsorum, & nisi detur illis obligatio restitutionis remanet, quod autem datur ex iustitia distributiva non est illorum quibus datur, nec manet obligatio restituendi. Quod vero ad praxim attinet perinde prorsus est ex qua iustitia proueniat illa obligatio, sufficit enim cognoscere quod sit illa obligatio & quod non obliuiscens illam teneatur ad restitutionem.

15 Dico secundo, iustitia distributiva distinguitur specie à commutativa. Hæc est communis & probatur quia, vt paulo ante dixi, quod debetur ex iustitia commutativa inducit obligationem restitutionis, quod vero debetur ex altera non inducit, quod sane est signum diuersitatis maximæ ac specificæ inter vtramque iustitiam.

Distributiva dicitur à commutativa. Hæc est communis & probatur quia, vt paulo ante dixi, quod debetur ex iustitia commutativa inducit obligationem restitutionis, quod vero debetur ex altera non inducit, quod sane est signum diuersitatis maximæ ac specificæ inter vtramque iustitiam.

Deinde quod debetur alicui ex commutativa debetur absolute, & sine respectu ad alios, & si quando, vt in casibus præmissis, respici debent alij, per hoc non fit quod magis, aut minus debeatur illi, licet faceret quod minus hic & nunc solui deberet ipsi: nam quando quis debet centum scuta vni creditori, & tot alteri, nec potest soluere nisi centum, & vterque creditor æque indiget solutione, eamque vrget, non debet soluere vni nisi quinquaginta & alia quinquaginta alteri, sed tamen hinc non fit quin vtrique plus absolute debeat, & teneatur postea cum poterit, quod defuit, soluere.

Sed quod debetur ex iustitia distributiva non debetur absolute sine comparatione ad alios, unde quauis aliquis esset valde dignus beneficio, quandoque tamen non deberet conferri ipsi, quando scilicet adesset dignior ipso, & quandoque deberet, quando non adesset dignior.

36 Et si queratur an vtraque iustitia conueniat vnicuique in ratione iustitiæ vt sic superius à me descriptæ?

An conueniant vnicuique.

Respondeo mihi videri quæstionem esse de nomine & dependere ab eo quod intelligitur per ly suum in illa descriptione positum, nam si intelligitur illud quod absolute est ipsius, ita vt debeat restitui si auferatur, non conueniet iustitiæ distributivæ, nec hæc consequenter erit species aut pars subiectiua eius, sed erit tantum pars potestatiua ipsius sicut cæteræ virtutes, quæ respiciunt alterum; si vero capiatur per ly suum illud vel quod est ipsius, vel ad quod habet titulum illum, ob quem debet fieri ipsius, qui exigitur ad distributionem bonorum communium, erit pars subiectiua & species istius iustitiæ, & prorsus perinde est ad praxim quid dicatur.

Quæritur primo, an iustitia legalis sit coincidens cum his iustitiis, aut species iustitiæ vt sic superius definitæ?

An cum iustitiis legalibus.

Respondetur hoc etiam dependere ab eo quod intelligitur per iustitiam legalem, nam aliqui intelligunt per eam coincidere collationem omnium virtutum respicientium alterum, & dant.

fic non esset una specie virtutis. Alij putant per eam intelligi illam virtutem, qua aliquis procurat bonum commune ut patriam verbi gratia aut Rempublicam aut communitatem, cuius est membrum, & in hoc sensu si capiatur pro virtute qua inclinat ad non auferendum aliquod bonum, quod spectat ad communitatem, erit Iustitia commutativa; si ad conferendum aliquod bonum communitati quod non est communitati, erit virtus particularis distincta speciei à commutativa & distributiva, nec erit species Iustitiæ superius descriptæ.

An vindicativa 37 *Quæres secundo.* An Iustitia vindicativa, qua puniuntur rei iuxta proportionem delictorum sit species Iustitiæ superius descriptæ aut coincidens cum commutativa, aut distributiva.

Dicendum ad hoc, quando pactum expressum vel implicitum initur à Rep. cum iudicibus de puniendis reis cum proportionem ad delicta, eos ex Iustitia commutativa teneri ad eos sic puniendos, quia est bonum Reip. quod sic puniuntur, & eodem modo teneri possunt, quibus ea cura commissæ est ad diuidenda bona communia iuxta qualitatem meritorum, quando potest commode fieri: ac si non interueniat tale pactum, sed id ipsis relinquatur iuxta suum arbitrium, tum spectabit ad Iustitiam distributivam. Quoad privatos autem qui petunt vindictam, si ex affectu huius vel illius Iustitiæ id petunt, exercebunt actum Iustitiæ talis conformiter: & hinc patet quomodo hæc Iustitia sit species Iustitiæ ut sic, iuxta resolutionem datam de Iustitiæ distributiva.

Quid est dominium 38 *Quæres tertio,* quid sit dominium: quia Iustitia ut sic, vel saltem commutativa, inclinat ad reddendum illud cuique quod suum est, seu cuius est Dominus, aliquid breviter de dominio hic dicendum. Vbi notant Authores communiter duplex esse dominium, vnum iurisdictionis, quæ est potestas gubernandi subditos, consistens potissimum in præcipiendo, prohibendo, permittendo, iudicando, præmiando & puniendo: alterum proprietatis quod est illud quod facit ad propositum, & est potestas quam habet quis ad disponendum de re ex eo, quod vel ex natura rei vel legibus, aut consuetudine, sit ipsius ita, ut possit talem potestatem tribuere alteri, nisi aliunde impederetur, & non ex eo quod non sit Dominus, aut quod faceret injuriam vlli alteri si tribueret, sed ob defectum aliquarum circumstantiarum, quæ ex legibus requiri possent: nam hinc quævis esset Dominus non posset alienare, ut si esset pupillus aut prodigus.

Queritur autem circa hoc, an in eodem instanti, quo quis donat rem alicui, seu transfert dominium eius in alium, uterque tam qui donat, quam cui donatur, sit Dominus eius; qua de re subtilissime discutit Lugo hic disput. sec. de Iustitia numero 10. & disput. de Incarnatione sec.

An donans & cui donatur 39 Sed ni fallor res ipsa declarari potest breviter & facile. Itaque certum est eum, qui donat pro aliquo instanti, absolute & simpliciter pro illo instanti potuisse donare, alias non donaret, & etiam quia libere donat absolute & simpliciter potuit non donare, licet in sensu composito donationis non potuit non donare, præterea non minus certum est quod, quemadmodum potuit non dare, licet de facto donaverit, eum etiam posse rem illam convertere in alios quoscunque usus, in quos posset ipsam convertere casu, quo non donavit; nec de hoc potest esse vlla controversia; unde si ille dicendus est Dominus rei absolute & simpliciter, & quidem dominio formali pro aliquo instanti, qui absolute & simpliciter potest rem donare, aut convertere in quoscunque voluerit usus pro illo instanti, negari non potest, quin qui donat sit simpliciter Dominus, etiam dominio formali pro illo ipso instanti, quo donat; & quia pro eodem instanti ex suppositione quod alter, cui sit donatio, cognoscat donationem, potest etiam donare rem & convertere rem donatam in suos usus, si hoc sufficiat ut sit dominus, clarum est illum etiam esse Dominum formaliter, & consequenter utrumque, sed cum hoc tamen discrimine, quod cui sit donatio non sit Dominus, nec possit disponere de re, nisi cum dependentia à voluntate donantis, ille

vero sit Dominus absolute sine dependentia à voluntate alterius: nec est prorsus vlla difficultas, aut inconuenientia, quod uterque sit Dominus hoc modo supposito, ut dixi, quod donatarius pro eodem instanti pro quo sit donatio, cognoscat & acceptet donationem & possit etiam pro eodem instanti disponere de re donata, licet donans magis absolute diceretur Dominus.

At si ad dominium formale pro aliquo instanti requiratur, quod non sit positum impedimentum siue à se, siue ab alio, quo minus eo etiam supposito ipse non possit disponere de re, alius vero possit, certe in instanti quo donat ex suppositione donationis non erit Dominus, sed alter solus erit Dominus formaliter, nec etiam est inconueniens quod ita dicatur.

Dices nisi esset Dominus pro illo instanti non posset transferre Dominium, nam illamet translatio domini est actus domini conuenitque potestati, quam donans habet ad donandum, descriptio domini.

Respondeo capiendo dominium formale in sensu iam explicato negando antecedens; nam sufficit quod fuerit Dominus antecederet, & quod esset etiam tum Dominus nisi ipsemet posuisset impedimentum; nec potestati quam habet ad transferendum dominium conuenit descriptio domini, quia potestas, cui conuenit descriptio illa, est potestas sine impedimento tollente dominium pro tempore, aut instante sequenti: talis autem ille non habet quia tum transtulit dominium. In quo non scio quomodo posset esse alia questio quam de mero nomine.

40 Si vero velimus rem hanc exactius examinare, estimarem rectius longe dici quod, qui transfert Dominium, sit verus Dominus pro instanti, quo transfert dominium, quia tum disposuit de re prout ipse placuit, & potuit ita disponere; At cui transfert dominium, non est Dominus rei pro illo ipso instanti, sed pro tempore sequenti immediate; neque ipse potest transferre dominium pro illo instanti ita, ut pro illo alter deueniat Dominus; sed quemadmodum, qui dicit *propino tibi*, licet verbum illud sit presentis temporis, non tamen significat, quod bibat pro illo tempore, quo profert illud verbum, quia non potest simul loqui & bibere, sed pro tempore sequenti prolationem verborum, & quando Sacerdos dicit: *Hoc est corpus meum*, non significat quod sit corpus Christi pro tempore quo dicit *hoc est*, sed pro ultimo instanti prolationis verborum: ita qui dicit: *transfero in te Dominium huius rei* non vult digere, si rationabiliter procedat, quod transferat pro illo tempore dominium ita, ut pro illo tempore alter habeat dominium, sed sensus est quod pro ultimo instanti prolationis illorum verborum alter deueniat Dominus mediante translatione illa ante facta.

In cuius confirmationem addo vnum hominem non posse rem suam facere alterum Dominum, nisi alter acceptet dominium; unde ad hoc ut faciat alterum Dominum, debet habere potestatem ad hoc faciendum, deinde debet velle id facere; præterea debet significare suam voluntatem, & ulterius debet alter cognita illa voluntate eam acceptare vel positivè, vel negativè non contradicendo. Hinc autem patet, quod quamvis quis in instanti velit transferre dominium, alter in eodem instanti non sit Dominus, quia requiritur significatio voluntatis quæ nequit fieri in eodem instanti inter homines (non ago de Angelis) sed requiritur tempus, post quod tempus sequitur acceptatio alterius, quæ posita sit donatarius Dominus tantum, & non ante, unde manifestum videtur quod uterque non sit Dominus pro eodem instanti; quod si non requireretur acceptatio, sed aliquis posset fieri Dominus etiam iniunctis, adhuc requireretur significatio voluntatis donantis, & donatarius non fieret Dominus nisi in ultimo instanti in quo compleretur significatio, unde tum etiam æque clarum est quod donatarius non sit Dominus pro eodem instanti, pro quo donans est Dominus.

Et si denique non requireretur significatio, sed Dominium transferretur per actum voluntatis interuentum, adhuc ut supra dixi, donatarius non esset Dominus pro illo instanti, sed pro tempore sequenti, licet ipsa donatio seu actus quo mediante fieret Dominus, esset pro illo instanti.

41 Ex hac autem facilitate, si fallor, doctrina liquet, non recte dici à Lugo num. 10. non esse difficultatem de donatario, quin in instanti, in quo fit donatio, sit Dominus quia datur cum liber verbi gratia, & ipse accipit, accipere autem est habere aliquid in bonis suis, quod prius non habebat; unde si venditor tunc destrueret librum, peccaret contra iustitiam adversus emptorem, qui tunc est vere Dominus, quod à pari, inquit, constat in coniuge qui eodè instanti quo præstat consensum, & perficit Matrimonium dat Dominium corporis alteri coniugi, atque ideo consensus internus, quem tunc haberet de fornicatione cum alia haberet malitiam adulterij & iniustitiæ contra uxorem.

At certe si loquamur de instanti, quo fit donatio interina, quæ sola est, quæ magis fieri potest in instanti, tantum abest ut non sit difficultas quin pro eodem donatarius sit Dominus; ut potius certum sit ex præmissis quod non sit Dominus, neque per eam donatarius accipit librum aut aliquid, quod ante non habuit: lubens omitto quomodo hic author explicat acceptionem, quia quamvis explicatio non videatur congrua, tamen id parum facit ad rem: si vero loquamur de donatione externa siue reali per physicam traditionem libri, siue verbali per significationem voluntatis internæ, illa fit in tempore & non instanti, neque donatarius fit Dominus ante prolationem verborum; post vero illam prolationem, donans non est Dominus; neque donans potest comburere librum pro instanti aut tempore quo donat, quia donatio talis & combustio sunt incompossibilia. Quod etiam addit de coniuge non iuvat, quia coniux non tradit corpus ita, ut sit maritus per consensum internum, sed per illum externe significationis, significatio autem hæc externa fit in tempore, & in ultimo instanti eius quando non est amplius in potestate coniugis supposito consensu significationis mulieris; ille d. venit maritus, nec est amplius in potestate sua; unde si in eodem instanti ultimo significationis, aut postea vellet peccare cum altera, committeret interne adulterium & faceret iniuriam, ante vero i. lud instans dum proferret verba, si haberet voluntatem peccandi cum altera, si voluntas esset peccandi illo ipso tempore quo proferret verba, non committeret adulterium, si vero esset voluntas peccandi post prolata verba, committeret, eo modo quo, si quis solutus haberet voluntatem peccandi cum aliqua, non obstante quod esset maritatus peccaret peccato adulterij interno. In quo non video ullam difficultatem.

An vsus rerum vnico a-
ctu con-
sumpti-
bilibium
distingua-
tur à do-
minio.

42 Ad hæc addere placet, quasi per accidens aliquid de vsu rerum quæ vnico vsu consumi possunt, ut est cibus & potus ac etiam pecunia quæ vnica permutatione consumi potest sic, ut non sit vterius permutantis, nec eius qui permutationem concessit, an scilicet distinguatur à dominio. Quamvis autem circa hoc olim gravis fuerit controuersia occasione pauperatis, quam nos Franciscani profitemur, quæ à nobis Dominium omnium plane rerum excludit, neque enim iuxta nostram regulam possidere possumus tanquam Domini, domum aut locum, aut ullam omnino rem, siue in communi siue in particulari, absque privilegio vel dispensatione, cum alij Religiosi communiter possunt habere bona aliqua in communi; tamen mirum est, de re facili potuisse vnquam dubitari. Et cum Lugo supra num. 43. teneat nostram & communio sententiam, nempe vsum huiusmodi distinguui posse à dominio earundem, offendere merito posset quod in eadè sectione non semel asserat Fratres Minores dicere se habere huiusmodi rerum vsum sine dominio; eo enim loquendi modo denotatur eum an ita sit dubitasse, sicut qui assereret ipsummet dicere se esse Cardinalem, quæ sane dignitate dignissimus est, eo ipso videretur insinuare, quod de rei veritate dubitaret. Sed cum hoc non quadret in tati Prælati doctrinæ ac modestiæ, alio aliquo modo interpretandus venit. Verum quia hoc parui est momenti pro resolutione dubij propositi dico cum communio sententia, vsu talē distinguui posse à dominio & de facto apud nos distinguui. Probatur manifeste prima pars, quia si quis, ut bene posset, huiusmodi rerum vsum concederet alicui, sed ita tamen dependenter à sua voluntate ut posset ipsum reuocare semper, antequam res consumere-

tur, certe ipsemet esset ante consumptionem semper Dominus, & alius nulla ratione talis censeri posset; ergo vsus huiusmodi rerum potest distinguui à dominio.

Confirmatur exemplis communiter adductis, quia nemo censet conuiuium inuitum ad cenam, quāvis permittatur ei vsus cenæ sic, ut possit licite comedere quantum placuerit, esse eiusdem cenæ Dominum: & Religiosi aliorum ordinum dicuntur communiter non habere dominium vllius rei in particulari, cum tamen vsum, multarum huiusmodi rerum habeant, quod mirum esset, si Syluester & Arragon qui oppositam sententiam tuerentur, de Religiosis sui ordinis negarent.

43 Hinc Probatur secunda pars, quia nos expresse profitemur talem: ergo cum sit possibilis debet dici, quod talem habeamus. Talem vtrum habet Franciscanus

Confirmatur, quia non possumus fieri Domini nobis inuitis: ergo cum à nullo recipiamus vllius rei dominium, & nostris bonis omnibus renunciamus, non sumus Domini vllius rei, sed vsum tamen multarum rerum huiusmodi habemus: ergo habemus vsum sine dominio.

Plura ex fundamentis aduersæ sententiæ currunt tantum de vsu irrevocabili, qualis forte non distinguuitur à Dominio, nec est ille, de quo loquitur assertio, aut quam nos Minoritæ profitemur, sed vsus reuocabilis ad nutum Domini ante consumptionem rei; unde non est opus illa proponere.

Obiicit præterea, & sequeretur quod posset aliquis dare pretio vsu reuocabilem pecuniæ verbi gratia, pro aliquo alicui, & postea vendere, seu dare dominium earundem per cuniarum pro precio æquivalenti, & sic posset accipere aliquid ultra sortem, & consequenter vsura esset licita.

Respondet Lessius posse quidem vendi vsum & etiam dominium, sed hoc non posse vendi tanto precio, quāti venderetur, non concessio vsu ipsius alteri.

Hanc responsionem impugnatur Lugo, quia dominium tantum valet post concessum vsum quantum ante valet: ergo potest tanti vendi, si potest vendi villo modo.

Contra: quia Lessius negare potest antecedens, nam quamvis absolute cui venderetur dominium esset Dominus; tamen ipsa concessio vsus est impedimentum aliquod non quo absolute impediatur à reuocatione vsus; sed quo moraliter retraheretur à reuocatione vsus; ut certum est posse contingere, & ratione huius posset dominium vendi minoris, quam non concessio vsu: quod paulo infra declarabitur magis.

Respondet Sanchez ad eandem objectionem, posse quidem vendi vsum illum reuocabilem, sed non fieri mutuum, cum non reneatur accipiens vsum reddere pecuniam, si pereat, cum perierit Dominio.

Hoc etiam impugnatur à Lugo, quia concessio vsus reuocabilis non videtur pecunia æstimabilis, cum ea non obstante maneat dominium expeditum ad reuocandum, ut patet quia recepto precio potest reuocare vsu & sic nihil dedit pro precio; sed contra quia non est dominium expeditum, nec potest tam facile reuocare, quia ipsa concessio vsus, ut dixi aliquo modo retrahit ab ea reuocanda.

Respondet ipsemet Lugo, negando antecedens, quia nihil daret pro precio. At hoc manifeste apparet falsum, quia dedit vsum, quod est aliquid, & quidem tale, quod ab eo qui illum accepit posset vendi, ut ipsemet Lugo fatetur paulo post.

44 Sed ut absolute respondeam, & confirmetur iam dicta.

Aduertendum cum qui dat alicui vsu pecuniæ reuocabilem exponere se periculo perdendi pecuniam, quamvis retineat dominium, quia, si is cui dedit vsum eius, ea aliter em erit, ut cibum quem comedendo consumit, alter perdit dominium eius, & sane hoc ipsum est precio æstimabile & sine dubio potest vendi tam bene quam ipsa pecunia; sed tamen non debet habere animum determinatum, cum vendit vsum, reuocandi ipsum statim, quia a ias nullum esset periculum: sed debet potius habere animum non reuocandi donec intercedat aliquod tempus, in quo posset alter pecunia uti, & ipse consequenter esse in periculo perdendi pecuniam. Supposito autē quod ita se habeat

si accedat aliquis, à quo velit pro iisdem pecuniis aliquid emere, potest non obstante priori pretio pro usu accepto pecunias vendere, quia non obligabit se ad non retrahendum usum cum vellet, nec alter ab eo hoc emit, sed exposuit se periculo, ut utilitatis per usum acquirendæ, ita perdendi pretij dati si fieret reuocatio, sicut concedens usum exposuit se periculo perdendi pecunias propter pretium illud. Dum tamen vendit pecunias illas alteri, si absolute vendat ita, ut alter non sit in periculo villo perdendi pecunias magis, quam si non fuisset earum usus concessus, potest quantum valent recipere: si vero ita vendat ut alter sit in periculo, vel ex eo, quod ipse velit etiam permittere usum quemadmodum alter permittit, vel ex eo, quod quamuis non velit permittere, non potest tamen impedire statim usum, propter absentiam, verbi gratia, eius qui usum accepit, non potest vendens pecunias tantum eas vendere, quanti alias posset, quia reuera tanti non valent.

Ex qua doctrina facile patet responsio ad obiectionem.

Obiicitur denique ex ratiocinio Ioan. 22. Ad Conditorem & duas sequentes, quibus defendit oppositam nostram ac communis sententiam.

Respondet eum in hac re nihil definiuisse, quia non erat controuersia fidei aut morum, sed iuris Civilis in qua ut ipse determinauit sententiam oppositam ita alij Pontifices determinauerunt nostram.

55. *Quæres* an, in extrema necessitate Minorita habeat dominium rerum necessariorum.

Respondet, quod sic quantum ad hoc quod possit etiam inuito Domino eas conuertere in usum necessarios ad subleuandam extremam necessitatem, siue hoc sit verum dominium siue non, quod spectat ad nomen, quia cum ius naturale obliget ad conseruandam vitam, non censetur renunciare iuri suo ad res ad hoc simpliciter necessarias.

Quæres secundò, an esset Dominus rerum si solus existeret in mundo:

Respondet negative, quia si alij nascerentur deberet dependere ab eorum voluntate in usu rerum, & quia quamuis non deberet, sed posset non recurrendo ad illos rebus illis uti, non tamen quia ille esset Dominus, sed quia alij non essent Domini, unde aliis non faceret iniuriam.

Quæres tertio, an esset Dominus rerum, quæ, quia nullius sunt, qui sciri possit, censentur primo inuenientis, si ipse prius eas inuenierit:

Respondet negative, qui ipse abdicauit se illo iure, posset tamen iis uti, vel quia essent Pontificis, ad quem spectant res nostræ: vel quia nullius essent, si autem non essent Pontificis, deberet eas cedere primo cognoscenti, quod essent nullius, & vendicanti illas sibi eodem iure, quo si ipse met eas prius inueniret, quia inuentio facta à fratre non ponit impedimentum, nisi ratione eius, ut dixi, spectarent ad Pontificem.

QVÆSTIO VIII.

De aliis speciebus, seu partibus potentialibus Iustitiæ.

56. **H**ic breuiter proponam descriptiones aliarum virtutum, quæ per se respiciunt alterum & sunt propriæ species Iustitiæ ut sic, quatenus hæc nihil aliud est quam virtus ut sic per se respiciens alterum; sunt vero partes potentiales Iustitiæ acceptæ pro virtute, quæ inclinat ad ius suum cuique tribuendum modo supra explicato.

Harum autem prima censetur Religio, nam amicitia naturalis ergo Deum reducitur ad charitatem supernaturalem, quia conuenit cum ipsa in omnibus præter supernaturalitatem.

Religio autem est virtus inclinans ad colendum Deum, & ad eam reducitur Deuotio, oratio, Adoratio: sacrificium, votum, Iuramentum, Adiuratio, & laus, quarum aliqualem notitiam præbent ipsa nomina intelligentibus linguam latinam.

Cæteræ huiusmodi virtutes sunt Pietas, qua colimus

parentes, cognatos, & patriam; *Observantia*, qua honoramus in dignitate constitutos; *Obedientia*, qua superiorum mandata exequimur; *Veritas*, qua significamus res esse, ut ipsi putamus; *Gratitudo*, qua benefactoribus bene afficimur; *Liberalitas*, qua dispensamus bona nostra aliis sine Auaritia aut prodigalitate; *Affabilitas*, qua quis in communi conuersatione comem se & gratum omnibus exhibet, iuxta cuiusmodi conditionem & suam. *Amicitia*, qua aliqui se mutuo diligunt speciali dilectione: sed hæc virtus quid sit vix est qui ignoret, quamuis paucissimi eius perfectionem adipiscantur.

QVÆSTIO IX.

De Fortitudine.

57. **F**ortitudinem, quæ est virtus particularis distincta à Iustitia, ac Temperantia, non consistere in corporis robore ac firmitate, quæ flagitiosissimus quisque posset habere, & quæ non acquiritur actibus bonis, sed à naturali constitutione habetur, certum est, quia omnis virtus acquiritur actibus moralibus bonis, ut ex ipsa descriptione patet.

Eam etiam esse mediam inter *Timorem*, quem, ne maior sit quam oportet, temperat, & etiam, cum perfecta est, omnino tollit, quoties aduersatur rationi; & *Audaciam*, quam, ne impellat ad aggeriendā periculā, cum secundū rationem adiri non debent, cohibet, non minus exploratum est ex communi conceptu, quem omnes de natura huius virtutis habent. At, cum avarus timet pecuniarum iacturam, & periculis etiam earum conseruandarum gratia confidentius quandoque se exponit, huncque timorem, ac confidentiā ad mediocritatem redigere liberalitati conueniat: sicut Temperantiæ est cohibere timorem nimium ac audaciā, quæ circa voluptates versantur, aut fatendū est Fortitudinem non esse particularem virtutem à cæteris distinctam, aut assignanda est ipsi materiam, et morque ac audacia particularis, quam respiciat.

Quamuis autem quicumque ex virtute cum aliqua præsentim difficultate agit, fortiter agere dicatur: & fortius qui se, (reducendo se non obstantibus quibuscumque difficultatibus ad conformitatem cum ratione) quam qui fortissima vincit inania, ut dicitur, & propterea in aliquo sensu quælibet virtus fortitudo dici possit, ac quandoque soleat; quoniam tamen communiter virtus quædam particularis, à cæteris distincta, hoc nomine appellatur, & de ea hic agi soleat, conandum propterea est eius naturam declarare.

58. *Itaque existimo fortitudinem* respicere mala, quæ adueniunt vel ea ferendo, vel propulsando, cum secundū rectam rationem bonum est illa ferre aut propulsare ob bonitatem, quæ ex parte obiecti apparet esse in hoc ipso modo. præcise: & quia ab iis ferendis æquanimiter, nihil magis reuocat per se quam timor, & ad ea propulsanda, cum, aut eo modo, quo possent honestè propulsari, nihil magis se impellit quam audacia, fortitudo quæ est virtus particularis mediat inter hæc extrema vitia, cohibendo aut extinguendo vtrumque.

Unde fortitudo hæc describi potest esse habitus inclinans ad ferenda & propulsanda mala, præsertim grauiā, quæ accidere possunt propter honestatem, quæ in iis ferendis aut propulsandis apparet ex natura sua, & non quatenus perperissio aut propulsatio eorum est medium ad aliquod aliud bonum.

Et hinc patet, si quis velit ferre mala huiusmodi ob pietatem erga Patriam aut ob obedientiam, aut ob charitatem præcise, eum non exercere actum fortitudinis formaliter, sed tantum materialiter, sicut nec qui temperate viueret ob avaritiam, viueret temperate formaliter, sed tantum materialiter. Si vero quis ferret mala, verbi gratia, mortem, non solum ob amorem Dei, sed etiam ob honestatem, quæ est in perpetiendā morte, exerceret actum charitatis & fortitudinis. Quod si loquamur de perpersione malorum, quæ fit à parte sentitiuā, illa ex se est indifferens ut sit vitiosa vel virtuosa, quia est indifferens ut imperetur

Quid est Religio & virtutes ad eam redactæ.

Quid est Fortitudo.

Quæ mala respiciat fortitudo.

imperetur actu voluntatis bono aut malo, potest tamen ex se dici virtuosa, quatenus respicit illa mala in circumstantiis illis in quibus perperio earum habet honestatem obiectivam.

59 Nunc restat examinare an Fortitudinis sit quæcumque mala ferre, & si non, determinanda sunt illa mala, quæ ad ipsam spectant, & ab aliis malis discriminanda.

Dico ergo fortitudinem respicere omnia mala, in quorum perperione aut propulsatione quatenus mala sunt apparet honestas; quia extra controuersiam est, quod respiciat aliqua talia, & non apparet ratio quare aliqua magis respiceret quam alia: nec refert quod Temperantia sit perferre mala iniucunda, hoc est carentiam voluptatis illicitæ, quæ carctia potest quâdoque esse molestia; & quod liberalitas respiciat malum, quod potest ferri ex dispensatione bonorum aut eorum non profusione. nam respiciunt illa obdiuersum motuum: Temperantia enim respicit malum iniucundum, quatenus ipsamet inclinat ad bonum iucundum in mediocritate requisita, & liberalitas respicit malum inutile, quatenus inclinat ad dispensanda bona utilia in mensura illa sola, quæ est honesta, nec deficiendo, nec excedendo; fortitudo vero respicit illa mala, quatenus in perperione eorum apparet honestas, siue esset honestas in illa ex alio capite, siue non, verbi gratia in perperione istius molestiæ, quam quis sentit ex eo, quod separare se debeat à cœcubina, est duplex honestas: una, quatenus bonum est non excedere medium Temperantiæ, & hæc honestas spectat ad Temperantiæ, alia quatenus laudabile est ferre ipsam molestiam, quæ debet ferri, ex eo, quod ipsum pulchrum apparet & dignum homine, & hæc respicit Fortitudo. Discrimen autem inter utramque patet, quia quamuis castitas non obligaret ad separationem ab amica, & tamen cogeretur quis ad separationem, pulchrum esset perferre & separationem & molestiam inde exorientem, nec tum perperio illa spectaret ad castitatem sed ad fortitudinem, hæc autem ipsa pulchritudo maneret, quamuis castitas vrgeret ad separationem, & quamuis tum maneret simul pulchritudo, quæ esset in illa perperione ob motuum castitatis.

60 Dico secundo: Si hæc assertio appareat difficilis aut minus communis, posse dici quod fortitudo consistat in perferendis aut propulsandis malis, quæ excludunt bona, quibus recte quis vti possit. verbi gratia quia quis recte vti potest libertate, & quia hanc seruitus vel incarcerationis excludit, ad fortitudinem spectat seruitutem ferre quâdoque, & quâdoque propulsare; & quia quis potest recte vti diuitiis, honoribus, dignitatibus, vita, sanitate, integritate corporis, propterea ad fortitudinem spectat ferre æquanimiter, cum his bonis priuatur, quibus nequeat quis vti, quando iis priuatur: denique quia quis exercere potest multas actiones sine doloribus aut tormentis, quas cum iis exercere nequit, fortitudinis erit illos dolores ac tormenta, vel ferre, vel propulsare, cum ferenda aut propulsanda dicantur à recta ratione. At quia non potest recte vti illa voluptate, quæ caperet ex auaie retentis pecuniis, aut iis prodige expensis, nec ea, quam caperet ex adulterio aut fornicatione, ad fortitudinem non spectat molestiam perceptam ex eius carentia, ferre, sed ad liberalitatem cuius est expellere auaritiæ & prodigalitatem; & ad castitatem cuius est impedire nequis committat adulterium.

61 Dico tertio posse ad fortitudinem referri omnia illa & sola mala, quæ non habent intrinsecam connexionem cum exercitio virtutis persequi alterius boni. Hæc assertio suadet, quia hæc mala distinguuntur facile à malis spectantibus ad alias virtutes: ad illas enim spectant mala illa, quæ habent intrinsecam connexionem ex natura obiecti cum exercitio illarum virtutum, & præterea cum honestum appareat illa nunc perferre, nunc propulsare, ad aliquam virtutem spectabit per se inclinare ad hoc ob hoc ipsum, ad nullam autem potius quam ad fortitudinem. Denique non potest assignari vllum malum spectans per se ad fortitudinem, nisi huiusmodi, nec vllum huiusmodi, quod ad fortitudinem non spectat.

Vt intelligatur autem melius hæc assertio, aduertendum per mala, quæ habent intrinsecam connexionem cum

exercitio virtutis intelligi molestias illas, quæ ex natura illius materiæ, circa quam versatur virtus communiter sentiri solent, dum acquiritur virtus; unde quia quando acquiritur liberalitas, ex natura operis oritur difficultas illa, quam habet quis ex inclinatione sua vel ad auaritiæ, vel ad prodigalitatem, vel ex difficultate liberalis profusionis ex natura sua, malum huius molestiæ ferre spectat ad liberalitatem, cuius etiam est illam molestiam tollere, vt & facit quando peruenit ad statum perfectum.

Similiter quia difficultas, quam habet quis in acquirenda Temperantia oritur ex inclinatione hominis ad voluptates venereas, aut illas quæ capiuntur ex cibo aut potu, quæ inclinatio reddit difficile exercitium Temperantiæ, malum molestiæ, quod sentitur in exercitio Temperantiæ ex hoc capite, dicitur habere intrinsecam connexionem cum exercitio Temperantiæ, & ipsum ferre, antequam superetur totaliter, spectat ad Temperantiæ. Cætera vero mala, quæ non habent huiusmodi connexionem cum prosecutione boni, vt sunt multationes, tormenta, incarcerationes, exilia, infirmitates, mors &c. in quibus ferendis appareat honestas, spectant ad fortitudinem, quæ est particularis virtus, cuius etiam est timorem eorum ac audaciam ad ea propulsanda impellentem cohibere aut omnino tollere.

62 Obiici contra hæc potest, quod Philosophus 3. Moral. 6. negare videtur viri fortis esse ferre mortem in naufragio imminens, aut infirmitates & mortem inde sequentem: sed hæc sunt talia mala, quæ a scriptis fortitudini ergo non recte assignata sunt.

Respondetur Philosophum loqui de malis, in quibus ferendis quis gloriam ac honorem consequitur, vt patet ex textu, unde manifeste agit de fortitudine, non in tota sua latitudine, sed quatenus impellit ad actiones gloriosas & honorificas, quibus decernuntur honores ac præmia, aut quæ sunt illis similes; tale autem malum non est mors in naufragio imminens aut proueniens ex infirmitate, sed quæ in bello accidit, aut infertur ab inimicis, aut Tyrānis; nos vero descripsimus fortitudinem vniuersim, vt inclinat ad omnem actionem honestam, siue illa gloriosa sit siue non; nec potest esse dubium quin honestum sit ferre æquanimiter mortem, siue ex naufragio, siue ex infirmitate proueniens, & etiam ipsam infirmitatem, cum vitari commode ac honeste non possunt, unde & exhortamur infirmos ad patientiam, quæ pars vel species est fortitudinis; Quare Aristoteli contrarij non videtur nostra resolutio; & si esset, parum esset curandum.

63 Ex his habetur duos præcipuos esse actus fortitudinis, vnum sustinere mala, cum pulchrum aut honestum est id facere; alterum est ea propulsare, cum inconueniens sit ferre videtur ex recta ratione; & quia fortitudo perfecta ad utrumque inclinat, dicitur habere partes integrantes, quarum aliquæ ad ferenda mala, aliæ ad propulsanda conducunt; ad ferenda quidem Patientia, quæ ad sustinenda æquanimiter mala inclinat, Longanimitas, quæ quis sperat res magnas quæ procul sunt, & Perseuerantia, quam existimo, vt ad fortitudinem spectat, non esse nisi Patientiam continuatam.

Ad propulsanda vero mala cum honestum est, conducit Magnanimitas, quæ quis paratus est animo pericula magna & ardua adire, vt propulset mala, quæ debent propelli; nec scio cur Coniurbricenses ad fortitudinem munificentiam tanquam partem integram ab hac magnanimitate distinctam reducant, præsertim vt ab ipsismet ex Cicerone describitur esse rerum magnarum & excellentiarum cum animi ampla quadam & splendida propositione agitatio & administratio: nulla enim administratio, spectans per se ad fortitudinem exigit alium habitum ad propellenda mala, quam magnanimitatem.

Quod si quis possit esse facilis ad ferenda mala sine facilitate ad ea propulsanda, & e contra, potest ratio fortitudinis vt sic abstrahi à duobus habitibus, quorum vnus inclinat ad ferendum, alter ad propulsandum, cuius illi duo habitus quorum primus recte nominari potest Patientia secundus magnanimitas, erunt species & partes subiectiua, & Fortitudo vt sic ab illis abstracta definiri potest esse habitus

Que mala respiciat fortitudo.

Duo præcipui actus fortitudinis.

habitus inclinans ad recte se gerendum circa mala supra explicata.

QVÆSTIO XI.

De connexione virtutum moralium.

QVÆSTIO X

De Temperantia.

Quid
Tempe-
rantia.

64 *PER Temperantiam* hic intelligitur habitus ille, qui inclinatur ad moderate indulgendum voluptatibus gustus & tactus, secundum scilicet quod apparet honestum ac dignum homine iis indulgere, quique propterea mediat inter duos habitus; quorum unus retrahit hominem ab iis, cum opus est, capiendis, alter inclinatur ad capiendum plus quam, aut quando non oportet, & ex hoc ipso patet, quod sit virtus, & quidem particularis, ac distincta à reliquis, nempe à fortitudine, & iustitia, earumque partibus tam integris quam subiectiuis; neque enim vlla ex illis versatur circa hanc materiam.

Huius virtutis partes integrantes enumerant Conimbricenses *Verecundiam & Honestatem*, sed utramque sic describunt, ut non magis ad Temperantiam spectet, quam ad alias virtutes. Eatenus autem reuera spectant ad Temperantiam, de qua hic agitur, quatenus Temperans est, qui solet timere dedecus ex intemperantia proveniens, nam ex hoc timore rubor ille in facie excitatus oritur, quem cum videmus ex occasione materiæ Temperantiæ in aliquo excitatum, solemus vocare ipsum verecundum, & vel castum, vel inclinatum ad castitatem, quamvis & quis castus esse possit, in quo non excitaretur, & incastus qui facillime sic erubesceret; *Honestas* autem spectans ad Temperantiam, quatenus aliquo modo ab ipsa distincta esse potest, non videtur aliud esse quam habitus inclinans ad non libenter loquenda, nec audienda, nec tangenda, quæ spectant ad venerea, etiam cum delectationes non causarent quos enim tales videmus, honestos appellamus communiter honestate spectante ad iustitiam.

Partes
subiecti-
væ Tem-
perantiæ.

65 *Partes subiectivæ* Temperantiæ assignantur ab iisdem, & auctoribus communiter quatuor *Abstinencia*, quæ inclinatur ad comedendum temperate; *Sobrietas*, quæ ad bibendum.

Castitas, quæ moderatur voluptates venereas, *Pudicitia*, quæ modum ponit in signis prouocantibus aut indicantibus illas voluptates, ut sunt aspectus, oculus, amplexus, conuersationes de talibus rebus; unde hæc videtur conuenire cum Honestate, ut supra à me explicata est.

Scotus autem 3. d. 34. Temperantiam ut sic describit esse virtutem inclinantem ad bonum proprium per se primo conueniens, & eam diuidit in habitum facilitantem appetitum in ordine ad honores appetendos debito modo, quæ vocatur Humilitatem, & in habitum, qui versatur circa delectationes, cui accomodatum est nomen Temperantiæ absque addito, quod tamen est etiam nomen Habitui ut sic respicientis bonum primo conueniens. Temperantia autem respiciens voluptates diuidi potest in illam, quæ voluptates corporales, & quæ spirituales respicit, & quælibet ex his potest diuidi in varias alias species pro diuersitate voluptatum siue spiritualium siue corporalium, præsertim quando diuersitas est tanta, ut ad aliquas moderandas posset aliquis esse facilis quin esset facilis ad moderandas alias; & hinc quia certum est posse aliquem esse castum, qui non sit sobrius, seu facilis ad abstinentiam à potu, sobrietas quæ est species Temperantiæ distinguitur à castitate, & quia potest quis esse castus & sobrius, qui tamen sit inclinatus ad audiendam musicam immoderate, propterea alia species Temperantiæ assignari debet ad temperandum appetitum huiusmodi voluptatis ex musica perceptæ; & rursus quia potest quis habere hanc etiam virtutem cum sobrietate & castitate, & tamen non esse facilis ad temperandum appetitum voluptatis perceptæ ex scientiis, propterea assignanda est alia species Temperantiæ ad hoc faciendum, quæ etiam nomen studiositatis habet. Aliæ species eius sunt *Ornatus*, qui corporis Habitum vestitumque moderatur, & *simplicitas*, quæ modum ponit nimie sollicitudini in huiusmodi rebus procurandis.

66 *H*anc quæstionem felse tractavi cum Scoto 3. d. 36. unde hic tantum compendiose proponenda est.

CONCLUSIO.

Virtutes morales appetitivæ verbi gratia Iustitia, fortitudo, Temperantia, non sunt sic connexæ, quin ex illis quilibet perfectissime non solum physicè, sed etiam moraliter possit acquiri sine alia. Ita Doctor supra cum omnibus suis & Nominalibus, quos sequitur Vasq. 1. 2. disp. 84. Asser. tom. 1. lib. 3. c. 29. q. 1. contra Thomistas communiter & plures Recentiores Salam, Conimbr. Valent. Suarezum.

Probatum primo, quia hæc virtutes sunt perfectiones realiter distinctæ, nec vlla ex illis est pars intrinseca, aut proprietas alterius; nec prorsus est vlla ratio necessariæ connexionis earum inter se, aut moralis, aut physicæ: ergo una potest perfectissime haberi sine altera, non minus, quam potest una scientia haberi sine altera.

Probatum secundo, potest quis habere occasionem temperate edendi ac bibendi, & considerare honestatem, quæ est in tali Temperantia, ab eaque moueri ad volendum temperate edere ac bibere, quin occurrat ipsi occasio exercendæ iustitiæ, aut fortitudinis, & quin considere: honestatem, quæ est in exercitio earum, aut eam velint sed tum ager temperate ac virtuose, & per actum talem acquirere facilitatem sic agendi, præsertim si frequenter actus, ut eadem ratione facere potest, quæ producit primum actum, & si eliciat actus intensos frequenter, ut etiam potest facere, si voluerit, acquireret habitum intensissimum Temperantiæ; sed tum ex hypothese posita non acquireret habitum iustitiæ aut fortitudinis: tales enim acquirere nequit nisi proponatur honestas earum: ergo potest perfectissimum Temperantiæ habitum acquirere absque habitu iustitiæ, aut fortitudinis, & consequenter vera est conclusio.

Responderi posset ex principiis D. Thomæ, ex hac probatione sequi quod possit habitus Temperantiæ in intensissimo gradu acquiri absque habitu iustitiæ, & fortitudinis, sed eum tamen in eo gradu non esse perfectam virtutem, nisi socias habeat alias virtutes seu habitus virtuosos.

67 *Contra*: quia præterquàm quod hæc responsio admittat reuera, quod nos prætendimus, quantum ad rem ipsam, & reducat difficultatem ad nomen solum, negando quod habitus intensissimus Temperantiæ, quem statetur posse esse absque habitibus iustitiæ & fortitudinis, sit perfecta virtus, quod manifeste ad nomen spectat; sed præter hoc inquam.

Contra est: quod male negetur sic vocari debere, nam ad perfectam virtutem, seu ad illud, quod perfecta virtus appellari potest, nihil requiri debet, nisi quod exigit definitio ipsius à Philosopho tradita 2. Ethic. 7. & ab omnibus admittitur, cuius sensus est, quod virtus sit habitus operatiuus, seu inclinatus ad operandum iuxta dictam sapientiam, seu prudentiam, hoc est iuxta dictamen recte rationis aut prudentiæ, ut ipsemet S. Thomas exponit: sed habitus ille Temperantiæ esset talis habitus, nam certe prudentia diceretur esse Temperate viuendum, & habitus ille Temperantiæ inclinaret ad sic viuendum: ergo esset perfecta virtus sine consortio aliarum.

68 *Respondet* Cæter. definitionem Philosophi sic intelligendam ut perfecta virtus sit illa, non quæ hic & nunc inclinatur ad recte operandum, ut faceret Temperantia sine aliis habitibus virtuosis, sed quæ inclinaret vniuersaliter in omni casu; sic autem non faceret Temperantia intensissima absque aliis habitibus.

Confirmat hoc quia mulier habens habitum intensissimum Castitatis facilitantem valde ad moderandas delectationes venereas, non faciliteretur per illud ad sic viuendum.

dum, si esset avaritia, aut sine fortitudine, nam ob pecuniam aut timorem facile induci posset ad peccandum contra Castitatem: ergo habitus ille non est perfecta virtus absque fortitudine, & liberalitate.

Contra: quia gratis hoc modo exponit Caet. ad tuendam suam sententiam, definitione Philosophi. Deinde habitus Temperantiae in omni etiam casu inclinaret ad Temperate vivendum quantum est ex se, licet alia impedimenta possent occurrere, ob quæ quis non conformaret se inclinationi ipsius: nec potest dici, quod requiratur ad perfectam virtutem, quod quis conformet se actu ad inclinationem eius; alias Adam in Paradiso non haberet perfectam virtutem, quando succubuit Tentationi, quod est contra omnes.

Præterea: consortium aliarum virtutum non conducit ut quis feratur in bonum Temperantiae ob honestatem particularem ipsius, qui non attingit illam honestatem, ut est eiudens: ergo tam perfecte inclinatur Temperantia, quando est sine aliis virtutibus ad obiectum ob suum proprium motum formalem: cum illis, & consequenter si est perfecta virtus, quando illæ sunt annexæ, erit etiam cum non sunt, absque aliis est ex terminis, quod illæ facerent illam perfectam, nisi conducant, ut magis aut melius feratur in obiectum suum ob suum motum.

Uterius potest quis ob amorem Temperantiae contemnere diuitias, & etiam tormenta ac minas sine ullo amore liberalitatis aut fortitudinis, si aduefaciat id facere, tunc autem in omni euentu, in quo Temperate viveret cum liberalitate & fortitudine, posset vivere Temperate sine illis virtutibus, & sic corrumpitur manifeste doctrina Caetani, seu effugium ipsius: vide plura in Commentario meo supra.

69 Ex his autem Respondetur primo, ad Confirmationem Caet. mulierem illam perfectissime inclinari posse ad caste vivendum, quantum debet inclinari, per Castitatem, cuius non est superare avaritiam, aut timiditatem; unde quævis succumbens ob avaritiam, aut timorem diceretur incaste vivere, hoc tamen intelligendum esset materialiter, non formaliter, cum non ex voluptate succumberet, sed ob amorem pecuniarum, aut timorem mortis, sicut Temperate vivens ob avaritiam, dicitur Temperate vivere, non formaliter, sed materialiter.

Secundo: si illa mulier non inclinatur ad caste vivendum cum inuitaretur pecuniis, aut terreretur minis, posset dici esse incaste etiam formaliter, non tamen ob carentiam aliarum virtutum, sed ex eo quod ipsamet castitas ipsius non esset intrinsece tam perfecta quam posset esse, quia posset acquiri tanta perfectio intrinseca ipsius, ut inclinaret ex motu suo intrinseco ad contemnendas pecunias & minas, unde si facile succumberet propositis pecuniis & minis, non esset perfecte casta, sed hoc non præiudicat nostræ doctrinæ, nec fauet Aduersariis.

70 Hinc etiam patet, non recte Philosophari Suarium, dum ait, phylice quid. non posse acquiri perfectam virtutem Temperantiae absque aliis, non vero moraliter, quia moraliter non potest quis exercere omnes actus perfectæ virtutis vnius, verbi gratia, Temperantiae, quin intermiscet actus aliorum, & quin consequenter acquirat habitus aliarum virtutum. Patet, inquam hoc non recte dici, nam quamvis in progressu acquisitionis vnius virtutis usque ad statum perfectum occurrant occasiones exercendarum aliarum, & propterea vna virtus vix acquiri soleat, quin alie aliquæ acquirantur; amen certum est tunc non occurrere occasionem exercendarum omnium aliarum, quæ in communem usum veniunt, tales quippe sunt liberalitas, contemptus dignitatum, Virginitas, Paupertas Evangelica, sed pauperes vix habent occasionem exercendæ liberalitatis, aut contemnendi dignitates, Marimonio coniuncti non habent occasionem exercendæ, aut conservandæ Virginitatis: ergo potest acquiri moraliter etiam virtus perfecte absque aliis omnibus, quamvis non posset sine aliquibus.

Deinde, quamvis occurrerent occasiones aliarum virtutum exercendarum; tamen posset quis eas exercere materialiter, & non ob motum formale earum, & tunc non

acquireret alias virtutes: ergo hoc non obstat, moraliter etiam posset acquiri vna virtus sine aliis. Plura ad hoc valde conducentia videri possunt in Commentario supra, ubi expresse solvuntur fundamenta aduersariorum, quæ propterea hic non propono, & quia etiam ex his facile quilibet potest respondere ad omnes rationes. Ad Auctoritates autem Patrum, quia eas exponere Theologie videtur, & hic agimus Philosophicè; non est, quod respondeam. Responsio autem in Commentario eodem habetur.



DISPUTATIO VI.

DE CONSCIENTIA:



UAMVIS hac dissertatio Theologica videri posset, & propterea hic non tractanda, reuera tamen etiam Philosophica est, nam ad iustificationem aut condemnationem multarum actionum moralium, etiam Philosophicè consideratarum; multum interest quæ quis conscientia ducatur. Itaque ex Commentario meo ad dist. 39. secundi, huc quæ necessaria sunt compendiosius transferam.

QVÆSTIO I.

Quid est Conscientia, & de eius divisione.

OMNIS alius acceptionibus capitur hic Conscientia pro dictamine actuali vel habituali intellectus, quo cognoscitur hic & nunc operationem faciendam esse bonam aut malam moraliter, quo sensu agunt de ipsa potissimum Theologi in 2. d. 9. & 1. 2. 9. 19. & vocatur à D. masio 4. d. fide c. 2. lex intellectus & à Bern de consil. Monera c. 8. Conscientia, eique attribuitur testificari, ligare, & infirmare, infligare, accusare, remordere, ac reprehendere, quia ostendit bonum & malum, sicque faciendū inducit obligationem faciendi bonum, & trahit etiā ad hoc suo modo si quis hoc non obstat peccat, ostendit defectum esse commissum, ac in causa est, cur id displiceat voluntati, quam, ostendendo quod malè ac inconsulte fecerit, reprehendit.

Porro Conscientia in hac acceptione communiter dividitur in rectam, probabilem, dubiam, scrupulosam, & erroneam.

Recta est dictamen verum dictans absque vlla formidine, quod faciendum esse bonum aut malum.

Probabilis est, quæ dictat abque certitudine bonitatis, & malitiam actionis cum fundamento tamen tali, quod posset esse sufficiens viro prudenti ad conformandum se absque ulteriori examine.

Dubia est, quæ non habet rationem sufficientem pro vna vel altera parte.

Scrupulosa est conscientia probabilis habens annexum timorem sensibilem de opposito, qui retrahit à sequendo conscientiam illam.

Conscientia denique erronea est, quæ dictat aliquid esse faciendum aut non faciendum, quod reuera non est tale absque motu probabilis.

Ex his autem Conscientiis, quando quis habet conscientiam rectam de bonitate, aut malitia actionis, aut talem ut quamvis non sit certa, habens tamen illam non dubitat nec timet de opposito ob defectum reflectionis, certum est, quod recte fiat quis conformando se: sed valde bonum esset, ut quis semper reflecteret supra motum dictaminis, nam ita faciendū, saepe vitabit multos defectus, saltem materiales, hoc est multos, quos à parte rei melius esset non committere, quamvis committens illos non peccet ob ignorantiam inculpabilem, unde de hac conscientia amplius non est agendum.

QVÆSTIO

CONCLUSIO I.

QVI erronee iudicat aliquam actionem esse malam, quæ reuera mala non est, si fecerit illam peccabit. Hæc est communis & probatur, quia ex terminis patet esse malum, facere quod absolute quis iudicat esse malum, & hinc patet eum qui inuincibiliter putat actionem esse bonam, quæ reuera mala est, si fecerit eam, bene facere; quia est eadem ratio.

CONCLUSIO II.

Dico secundo qui erronee iudicat aliquid esse bonum aut non malum quod reuera à parte rei malum est, ex ignorantia vincibili per culpam antecedentem, siue crassa qualis est, quam habet qui negligit instructionem, non tamen ad finem habendi ignorantiam; siue affectata, quam habet qui instructionem negligit ad finem non cognoscendi suam obligationem, non peccat conformando se errori, licet peccauerit antecedenter, quando omisit instructionem aut veram notitiam acquirere. Hæc videtur esse contra communiorum sententiam, quæ tenet facientem, quod malum est ex ignorantia, siue crassa, siue affectata iam explicata non excusari.

Probatur tamen, quia probabilissimum est occasionem commissam in ebrietate non esse nouum peccatum distinctum à peccato commissio, quando voluit quis inebriare se: sed de hoc eadem ratio est ac de præsentis conclusionis: ergo.

Probatur secundo, quia aliàs posset aliquis sapissime esse in statu perplexo, in quo scilicet necessario peccaret: sed hæc non est dicendum, cum non videatur congruere bonitati & misericordiae infinitæ Dei: ergo. Probatur sequela maioris, quia si quis culpabiliter omittens discere, quod verbi gratia, esset prohibitum comedere carnes tali die, existimaret postea erronee absque vlla tamen ratione dubitanti, quod esset præceptum eo die eas comedere, peccaret in sententia aduersariorum si eas comederet; & peccaret etiam non comedens eas, quia absolute iudicaret esse præceptum de iis comedendis: ergo peccaret necessario siue comederet, siue non comederet, & sic esset in statu perplexo.

Probatur tertio, quia aliàs ex duabus actionibus habentibus eadem principia & circumstantias, ob quas deberet esse bona aut mala, vna esset bona & altera mala: sed hoc est omnino absurdum: ergo & id vnde sequitur.

Probatur sequela maioris, quia si duo omitterent negligenter acquirere scientiam, qua cognoscere quod esset malum facere aliquem contractum, & postea occurreret vni, erronee tamen, quod esset bonum aut non esset malum illum inire, proptereaque illum iniret; alteri vero occurreret, quod esset malum, ac ideo eum omitteret, illæ duæ actiones haberent eadem principia ob quæ essent, aut bonæ aut malæ, & tamen secundum principia aduersariorum vna esset mala, altera bona.

Probatur vltima maior, quia principia, ob quæ contractus initus à primo esset malus, sunt solummodo negligentia antecedens, & libertas subsequens ad eum ineundum vel non ineundum, sed alter etiam habet eadem principia.

Dicitur: præterea occurrere ex parte primi, quod contractus initus à parte rei sit prohibitus.

3. Contra, quia cum hoc non cognoscatur ab ipso magis, quam ab altero, non debet variare naturam moralem actionis; absurdum enim videtur, quod aliqua circumstantia variet actionem moraliter, & imputabiliter quæ quantum est ex parte modi agendi ipsius, ac intentione non cognoscitur, nec inest nisi accidentaliter; & sane si hoc sufficeret, posset dici, quod eius qui probabiliter cognosceret actionem esse bonam, quæ reuera bona non est à parte rei, actio non esset bona contra omnes.

Confirmatur hic discursus: quia absurdum videtur quod ex duobus operantibus vnus faciat male, alter bene, quædo vterque habet eandem rationem accusandi vel excusandi

di se, sed in casu posito vterque habet eandem rationem excusandi aut accusandi se: ergo vel vterque male facit, vel bene.

Probatur minor, quia non iniens contractum post negligentiam non habet aliam rationem excusandi se, quam quod non obstante negligentia iudicauit absolute contractum fuisse malum; nec habet vllam rationem excusandi se, quam quod fuerat ante negligentiam: sed alter etiam iudicauit absolute, quod erat bonum inire contractum & hac ratione consequenter poterat se excusare ob eum inire; nec habuit vllam rationem accusandi se, quam quod adhibuerit negligentiam antecedentem, quæ si non fuisset, non fuisset accusandus secundum vltos. Quod vero postea re examinata reperitur vere contractum fuisse malum vt iudicauit vnus, non vero bonum, vt alter putauit, non facit ad rem, quia neuter dum operatur, melius id sciuit quam alter. Videantur plura, si placuerit, in meo Commentario supra ad dist. 19.

Obiicit primo, S. Bernardum lib. de præcepto & dispensatione, & c.arius ep. 77. qui oppositum docere videtur, quod etiam confirmatur ex scriptura Ioan. 16. Venit hora vt omnis qui interfecit corpus arbuturum obsequi se præstare Deo: sed ex iis, qui interfecerunt, aliqui habere ignorantiam culpabilem: si enim non habuissent non interfecissent iuxta illud. 1. Cor. 2. si cognouissent, nunquam Dominum glorie crucifixissent, & tamen male fecerunt: ergo non obstante errore culpabili potest actio existimata bona esse mala.

Respondeo, S. Bernardum loqui de ignorantia culpabili non ex culpa antecedenti, sed quæ talis esset, dum committeretur actio, quæque tum deponi posset, aut ob quam quis teneretur differre actionem, donec informaretur, vt eam deponeret, & sic etiam intelligenda est scriptura, quatenus applicatur ad eos, qui ea non obstante peccauerunt; & dico, eos qui peccauerunt; quia non dubito quin multi interfecerint discipulos aut prædicatores, qui non peccauerunt propterea, quoniam ignorantia erat inuincibilis ipsis dum interfecerunt; & si esset vincibilis antea, tamen non peccarent propterea.

Obiicit secundo, Actio mala committenti ipsam est libera in causa, quia libere omisit diligentiam, qua adhibita cognosceret malitiam: sed hoc sufficit vt sit mala, quia omne malum sequens ex natura rei ad actionem liberam alicuius potest attribui ipsi moraliter.

Respondeo primo, hanc rationem eque concludere, quod actio mala commissæ ab ebrio esset mala moraliter, & attribuenda ipsi tanquam nouum peccatum contra multos ex aduersariis, qui propterea eam male vrgent, & debent respondere quando opponeretur contra illam actionem, responsio vero quæ ibi sufficeret, eque benefactis fieri hic.

Respondeo secundo, negando minorem & distinguendo probationem eius, quantum ad hoc, quod actio, qua applicabatur causa, sit mala malitia participata à malitia obiectiua actionis sequentis, quoties illa malitia præuidetur concedo; quantum ad hoc, quod actio sequens sit mala formaliter, nego, præsertim si depeadat à nouo exercitio libertatis, & principis, ex quibus proueniret sine malitia, ex suppositione quod non præcessisset illa causa, vt contingit in casu huius conclusionis.

Dixi: præsertim si depeadat à nouo exercitio libertatis, &c. quia aliquando actio, quæ sequitur ad negligentiam potest produci sine libertate proxima, & talis est occasio facta ab ebrio, qui præuidit eam posse sequi; aliquando dependet proxime à libertate, vt contingit in casu presentis; & quamuis prima posset esse peccaminosa, tamen secunda non esset.

Aduerto tamen circa totam hæc questionem, mihi diu An possibile esse quomodo possit aliquis habere iudicium erroneum distinctum à iudicio probabilis; nam certe non videtur intellectus posse assentiri alicui propositioni non euidenti ex terminis nisi propter aliquod motum distinctum, & illud motuum debet esse, vel ratio aliqua, vel autoritas alicuius dicentis; si autem sit autoritas, assensus erit actus fidei & satis probabilis, si non occurrat ratio aliqua impediens hæc autem si occurreret, non haberetur talis assensus.

Si sit etiam ratio, non apparet quomodo non esset probabili, modo possit sufficere intellectui ad præbendum assensum. Quod autem res iudicata non sit ita ad partem rei sicut iudicatur, non impedit quominus iudicium sit probabile: nam obiectum vnius ex duobus iudiciis probabilibus contrariis debet necessario aliter se habere à parte rei, quam iudicatur per illam opinionem. Vnde descriptio superius posita conscientiam erroneam, quod scilicet esset iudicium falsum absque motione probabili, videtur esse de subiecto non supponente ut dicitur, supponit enim dari posse tale iudicium, quod tamen videtur propter rationem iam præmissam dari non posse. Si tamen possit dari iudicium erroneum quod non sit probabile, iudicandum erit iuxta præmissam resolutionem de actione eius, qui operatur ex eo aut secundum ipsum.

QVÆSTIO III.

De conscientia probabili.

Agitur hic speculater de conscientia aut iudicio probabili, sine culpa antecedente aut concomitantione cuius possit infici actio, quæ alias non inficeretur, aut saltem non inficeretur ex hoc capite; duplex autem potest esse huiusmodi iudicium, vnum cum reflectione de incertitudine ipsius, & cognitione possibilitatis oppositi, sine iudicio tamen quod oppositum sit etiam probabile. Alterum cum talireflectione & iudicio quod oppositum sit probabile.

Aliud iudicare propositum esse probabilem, aliud iudicare ipsam esse veram; nam iudicare esse veram est absolute asserere quod prædicatum ipsius conveniat subiecto, ut si quis in mente dicat licere homini habere plura beneficia; iudicare vero esse probabilem est iudicare quod sint motiva sufficientia, ob quæ quis posset absolute dicere, quod sit vera, seu quod prædicatum eius conveniat subiecto, quamvis non certo concludat hoc, quorum iudiciorum diversitas constat tum ex hoc ipso, tum quia Deus ipse iudicat propositiones multas esse probabiles, sed non iudicat probabiliter eas esse veras; tum quia de probabilitate propositionis potest quis habere assensum certum; non tamen de ipsa veritate propositionis seu convenientia prædicati cum subiecto; tum denique quia potest quis simul iudicare duas propositiones contradictorias esse probabiles, ut quod materia prima possit esse sine vlla forma, & non possit esse sine aliqua; non vero potest probabiliter iudicare simul, quod possit esse sine vlla, & quod non possit esse sine aliqua, & hinc sequitur quod quamvis quis iudicet vnam propositionem esse probabiliter opposita, possit tamen iudicare probabiliter oppositam esse veram, quia maior probabilitas non determinat ad iudicandum quod propositio, quæ est magis probabilis, sit vera, sed id dependet à determinatione voluntatis, quæ potest determinare intellectum ad iudicandum quam voluerit ex probabilibus esse veram.

CONCLUSIO I.

Quando proponitur probabiliter quod vtrique pars opposita sit bona, potest sine dubio quis quam voluerit facere, quæ pars quæ non apparet malicia, quæ inficeret alteram actionem; similiter quando apparet probabiliter obligatio faciendi aliquam actionem & apparet etiam simili modo obligatio non faciendi ipsam, potest recte illam vel facere vel non facere, quia alias esset in statu perplexo in quo: bisque culpa sua necessario peccaret; nec potius vna electio esset mala quam altera.

CONCLUSIO II.

Quando apparet vna pars esse licita ob morinum probabile verbi gratia ob dictum hominis fide digni, & pars opposita non apparet probabiliter illicita, quamvis non appareat quin possit esse illicita, potest quis amplecti partem que sic apparet licita. Hæc est communis, & probatur

qui alias numquam possemus aliquid facere quod non sequi, constaret certo fieri posse, & cum de paucissimis certitudine habeamus, paucissima possemus facere, & sapissime reddi possemus perplexi.

Confirmatur quia ex probabilibus quarum vna apparet licita & opposita illicita, possumus sequi quam voluerimus, ut postea dicam: ergo multo magis possumus sequi partem, quæ apparet licita in casu conclusionis huius.

Hinc autem sequitur si vna pars appareat probabiliter illicita, & altera non apparet probabiliter licita, quamvis non appareat quin possit esse licita, non potest quem recte facere quod apparet illicitum, quia est eadem ratio de hoc ac priori casu, & qui alias non obligatur ad omittendum aliquid, nisi quando constaret ipsum, certo quod esset omittendum, quod est absurdum.

CONCLUSIO III.

9 Quando aliquid apparet probabiliter licitum, quamvis appareat etiam probabiliter illicitum, si non appareat sequi aliud detrimentum quam periculum peccati ortum ex eo quod apparet probabiliter illicitum, potest quis illud facere; etiam quando magis probabile videtur quod esset illicitum. Hæc est communissima, quod primam partem, quæ agit de casu, quo non magis apparet probabile quod res esset illicita, & patet quia nulla lex potest obligare nisi sufficienter promulgatur & innotescat: sed lex illa per quam res, quæ probabiliter apparet illicita, prohibetur seu redditur illicita, non est sufficienter promulgata in casu conclusionis: ergo non obligatur quis ad omittendum illud quod apparet illicitum, & consequenter poterit non omittere illud.

Confirmatur per fundamenta secundæ partis quæ si vera est, non potest esse dubium de prima, quæ longe facilius est.

Probatur secunda pars, nempe quod possit quis facere quod apparet probabiliter licitum, licet magis probabile appareat quod non sit licitum in casu conclusionis, est iam longe communior, inter recentiores præsertim, quos fute citat & sequitur Auerla q. 18. l. 18. contra Henricum quodl. 4. q. 3. Adrianum, Maiorem, Nauar. & alios apud eundem Auerlam.

Probatur autem, quia quoties apparet probabile quod actio sit licita, iudicium de maiori probabilitate alterius partis non est sufficiens promulgatio legis, per quam actio illa redderetur illicita; sine autem sufficienti promulgatione non potest obligare lex ad omittendam actionem, loquor autem de obligatione in conscientia, non de obligatione quoad forum externum, quæ non facit ad propositum & spectat ad tractatum de legibus.

10. Probatur secundo quia si actio talis esset illicita, vel id apparet ex terminis, quod nemo dixerit, cum tot classici Authores id negent; vel constaret autoritate, quod etiam dici nequit, cum plures teneant quod sit licita; vel denique colligeretur ratione, sed neque hoc est verum; quia si per vllam id colligeretur, maxime per hanc: malum est facere quod minus tutum est, sed minus tutum videtur facere quod minus probabiliter apparet licitum; vel per hanc aliam: malum est facere quod probabiliter apparet malum; licet appareat etiam, sed minus probabiliter, esse bonum; sed hæ rationes non sufficiunt, nam vtriusque maior est falsa, & in ea directe petitur principium: ergo actio talis non est illicita.

Probatur tertio quia si esset magis probabile quod actio esset bona, licet esset probabile, sed minus, quod esset mala, ipsimet aduersarij fatentur quod possit elici, sed licet cognoscatur maior probabilitas malicie obiectivæ actionis, hoc est illius, quam habet præcendendum à cognitione operantis, tamen est magis probabile quod quis posset absque culpa eam elicere: ergo licite potest quis eam elicere. Probatur minor quia magis probabile est quod potiori parti Doctorum apparet, quando præsertim proponuntur ipsis motiva vtriusque partis eaque examinant, sed potiori parti Doctorum

H h

apparet

apparet quod quis licet possit elicere actionem de qua agitur, propositis & examinatis fundamentis eorum qui aliter sentiunt: ergo id est magis probabile.

Obicitur primo Authoritatem Aug. relata *cap. si quis*. Tene certum, dimitte incertum: ergo non licet in casu conclusionis sequi opinionem minus probabilem, quia certum est quod eam non sequendo non fieret malum, & non est certum oppositum, quamvis esset probabile aut etiam probabilius.

Confirmatur vulgari axiomate. In dubiis tutior pars est eligenda.

11 Respondet hanc obiectionem aequè probare quod non posset aliquis facere actionem, quam probabilius putaret esse bonam, quando esset probabile, licet longe minus, quod non esset bona quia certum esset quod non esset malum eam omittente, & esset incertum an esset bona; quia tantum probabile esset quod esset bona, quod est contra aduersarios & omnes Theologos, sed neque liceret facere quod appareret probabiliter non esse illicitum, etiam si non appareret vlla ratione probabile quod esset illicitum, sed videretur tantum id esse possibile quantum ad rationes probabiles alterius partis, per illas enim non excluditur quin esset possibile quod actio esset illicita; nam tum esset certum quod non esset malum illud non facere: hoc autem est contra omnes: ergo hæc authoritates non debent virgeri specialiter contra hanc conclusionem, sed omnibus exponendæ sunt.

Respondit ergo Augustinus & axioma illud intelligenda esse de eo, quod ita est certum ut altera pars non sit probabilis: hoc autem non facit contra conclusionem. Posset etiam intelligi in casibus in quibus non licet sequi opinionem minus probabilem, de quibus inferius.

Aliqui dicunt Augustinum voluisse quod quando certum esset actionem esse faciendam, cum tamen probabile esset quod posset omitti, tum aliquis deberet actionem facere. Sed hæc expositio non placet: nam vel intelligitur de actione facienda, hoc est quæ deberet fieri, & cum tali certitudine non posset esse probabile actionem posse omitti, & sic implicaret casus qui supponitur in expositione; vel intelligitur de actione facienda, hoc est quæ posset fieri, ita ut si nescis sit, quod quiescit certus quod posset absque peccato orare, dubius tamen an teneatur, aut habens opinionem probabilem quod non teneatur, quamvis videat etiam probabile esse quod teneatur, debeat orare; expositio est directe contra nostram doctrinam & propterea reiicienda. Quæ est sistendum in priori, vel dicendum quod S. Augustinus non tam docuerit certum tenendum in casu conclusionis, quam quod ad hoc faciendum consilium dederit; quæ sane expositio est facilis & nullo modo præiudicat conclusioni.

Obicitur secundo non debet quis exponere se periculo peccandi mortaliter: sed exponeret si committeret actionem in casu conclusionis; ergo non licet id facere. Hæc etiam obiectio militaret in casibus, in quibus dixi præcedentem militasse, & propterea contra hanc conclusionem non facit specialiter.

Respondet tamen negando minorem, quamvis enim exponeret se periculo faciendi actionem, quæ est materialiter mala malitia morali, non tamen faciendi actionem quæ est peccatum mortale formaliter, quia ob fundamenta conclusionis nostræ, iudicium etiam minus probabile de bonitate aut non malicia actionis facit ut actio quamvis materialiter esset mala, quia à parte rei prohibita, non sit formaliter mala, nec imputanda tanquam talis operanti ex illo iudicio & motu à bonitate quam probabiliter iudicat esse in actione.

CONCLUSIO IV.

Quando *12* *Quando ex sequela partis minus tuta sue non licet aequè, siue minus probabilis detrimentum valde notabile sequi, & irreparabile sequeretur casu, quo pars minus tuta non esset à parte rei vera, non licet sequi illam, nisi tamen ex ea emissa sequeretur magnum damnum.* Hæc

quoad primam partem est communissima, & pater, quia non debet quis se aut proximum exponere in magno periculo, quod præsertim teneretur impedire, si certo sciret ipsum adesse, abq; virgensi causa ut videtur patere ex terminis, sed id faceret sequendo partem minus tutam in casu conclusionis: ergo non licet tum eam sequi.

Si quæras autem quando huiusmodi casus occurrant.

Respondet eos occurrere posse præcipuè in conferendis sacramentis non iterabilibus, Baptismi v. g. Ordinis ac Confirmationis & præsertim Baptismi ac Ordinis, ut si verbi gratia sententia esset minus probabilis quod valida esset hæc forma Baptismi: Baptismo te in nomine Genitoris, Geniti, & Spiriti, magis autem probabilis esset quod non valeret, non posset quis uti illa forma, quia in casu quo à parte rei non esset valida, sequeretur magnum detrimentum Baptisati; cum priuaretur gratia & caractere baptismali, nec valide posset recipere alia Sacramenta; similiter Medicus applicans medicamentum, quod probabiliter non esset periculosum, sed esset tamen magis probabiliter; & relinquens medicamentum quod esset magis probabiliter tutum, peccaret, quia id faciendo exponeret infirmum periculo mortis, casu quo illud medicamentum non esset tutum à parte rei.

*Probat*ur secunda pars nempe quod posset sequi etiam in his casibus partem minus probabilem, quando sequeretur certo magnum detrimentum suum aut alienum, nisi illam partem amplecteretur; quia nec charitas, nec vlla virtus videtur obligare quempiam ad subeundum graue detrimentum certo imminens ad vitandum detrimentum incertum alterius, & tale præsertim quod videtur probabiliter non secuturum, quamvis posset sequi & videretur etiam magis probabiliter secuturum. Plura circa hoc videnda in Commentario meo supra num. 47. Hic tantum addo circa hoc, quod si ex sequenda opinione minus probabilis & tuta non sequatur, aliquod emolumentum, non debeat quis eam sequi, nam id videtur ex terminis clarum.

13 Quæres primo an iudex possit ferre sententiam iuxta partem minus probabiliter probatam.

Respondet negativè, tum quia illa cura est ipsi commissa à rep. ut ferat sententiam iuxta partem magis probatam; tum quia fieret iniuria ei, qui melius probavit suam partem, tum quia non posset ferre sententiam pro alterutra parte, quando utraque esset æque tam probabilis: ergo malo minus potest eam ferre pro parte minus probabilis.

Quæres secundo an liceat Aduocato suscipere partem minus probabilem defendendam.

Respondet quod non, nisi significet eam esse talem clienti, quia supponendum quod cliens non faceret expensas, nisi supponendo partem suam non esse minus probabilem.

Quod si id significauerit, & tamen voluerit cliens eius operam conducere, potest causam suscipere, modo cliens possit iuste causam prosequi, neque enim clienti facit iniuriam, cum eo volente id faciat; alteri etiam contra quem agit, non potest facere iniuriam, si eam non faciat cliens.

Quæres tertio, An aliquis possit litigare cum altero de re, quam putat probabilius ad ipsum spectare.

Respondet, Non posse ipsum litigare de recuperanda re, quia hoc esset directe procurare quod fieret iniuria alteri de stitia: Nam iniustum esset rem iudicare habenti minus probabilem titulum, posset tamen litigare de aliqua parte rei, aut compensatione pro suo titulo minus probabilis, esse ipsius quantum si haberet titulum certum; & à parte rei posset fieri quod res spectaret ad habentem minus probabilem titulum: ergo ratione huius potest aliquid exigere, & si alter negauerit id concedere, potest ad id litigio compelli, supposito præsertim quod habeatur spes id obtinendi.

QVÆSTIO IV.

De conscientia dubia.

14 **H**uiusmodi conscientiam quantum ad propo-
tum habet is, qui non habet ullam rationem,
nec probabilem quidem de qua appareat actio facienda
esse bona, aut mala.

CONCLUSIO I.

*Dubius de boni-
tate aut
malicia
actionis
debet
examina-
re rem.*

Quando habetur huiusmodi conscientia de actione ali-
qua, debet adhiberi diligentia ad cognoscendum qualiter
se res habeat, siue examinando rem bene per se, siue consu-
lendo alios viros doctos ac bonos: Probatur quia hæc obli-
gatio apparet ex terminis.

CONCLUSIO II.

*Si non
potest
absque
incômo-
do non
debet.*

Si facta debita diligentia maneat adhuc dubium, &
possit omittere partem minus tutam, absque ullo con-
siderabili detrimento, debet sequi partem magis tutam. At
si non possit eam sequi absque tali incommodo, hoc est si
ne eo quod prius se voluptate, aut utilitate alias licita,
& multum desiderabili, cuius carentia esset molesta, aut
difficilis, potest sequi partem minus tutam, hoc est po-
test facere actionem illam de cuius malicia sic dubitatur,
quidquid dicat communior opinio quæ oppositum tenere vi-
detur.

Probatur prima pars quia apparet talis obligatio ex
ipsis terminis.

Probatur secunda pars quia tum non proponitur suffi-
cienter lex qua prohiberetur actio illa: ergo non potest
obligare ad omittendam actionem.

Probatur secundo quia quando quis habet occasionem
minorem existimandi quod actio sit bona quam mala, ut
cum id est minus probabile, potest actionem elicere, se-
cundum communem sententiam per obaram questionem
præcedenti: ergo multo magis potest eam elicere, quando
habet æqualem occasionem existimandi quod sit bona, ac
quod sit mala: sed in dubio de quo agimus habet æqua-
lem, cum æque appareat utrumque ut supponitur.

CONCLUSIO III.

*Dubius
de mali-
cia utrius-
que parti-
tis potest
facere vo-
luntate.*

Si dubium huiusmodi sit de malicia actionis & etiam
omissionis, ut si dubitaret an malum esset retinere duo be-
neficia, & etiam dubitaret an malum esset ea non retinere, po-
test quicumque voluerit partem licite amplecti.

Primo quia si dubitaret tantum de malitia retentionis
adhuc posset retinere quamvis altera pars esset turior: ergo
multo magis potest ea retinere, quando dubitatur de
æquali malicia oppositæ partis, quia tunc non est turior
ipsi. Secundo quia cum sciat alterutram partem esse tu-
tam à parte rei, nec sciat quænam sit, nulla est ratio cur
electio non esset in arbitrio suo. Tercio quia non propo-
nitur sufficienter malicia partis vllius: ergo non obligat
vlla ex illis, & consequenter potest facere quod volue-
rit. Hinc patet quando quis habet huiusmodi dubium in-
culpabile siue iuris, ut vocant, hoc est cum dubitat an sit
ius aliquod prohibens actionem, siue facti, hoc est cum
dubitatur an commiserit factum, quod constat esse iure
prohibitum, posse ipsum amplecti partem minus tutam
quando esset ipsi graue aut inconueniens eam omittere, si
enim potest eligere partem minus tutam in dubio. Huius-
modi de malicia actionis, cur non posset id facere in
simili dubio iuris aut facti? Sed circa hæc omnia plura
fusus tractata in prædicto meo Commentario videri pos-
sunt.

Aduerto autem in ordine ad praxim valde difficile
esse quod occurrat vnquam casus vtriusque præmissæ
conclusionis, quia facti diligentia valde facile est repe-
rire rationem aliquam probabilem pro alterutra parte,
vnde resolutio magis speculatiua apparet quam pra-
ctica.

QVÆSTIO V.

De conscientia scrupulosa.

15 **P**er conscientiam scrupulosam intelligitur cognitio
quam habet quis de actione facienda, coniuncta
cum timore orti ex eo, quod apprehendatur probabi-
litas aut possibilitas malicie coniunctæ cum tali actio-
ne.

CONCLUSIO I.

Quando habetur regula sufficiens ad operandum qua-
lis est cognitio certa aut probabilis, aut dubium de de-
malicia actionis iuxta dicta præcedentibus questionibus, bet gene-
non obstante quocumque timore aut anxietate de malicia, qui
actionis potest quis operari. Hæc est communissima, & pro-
batur, quia actio erit recta quocumque erit conformis apulo-
regulæ rectæ rationis, sed actio de qua agitur erit sic con-
formis non obstante timore: ergo potest elici.

Confirmatur quia timor ille se tenet ex parte volunta-
tis; ergo non potest inducere obligationem non ope-
randi.

CONCLUSIO II.

Quamuis posset quis conformare se conscientia scrupulosa
amplectendo partem magis tutam, de qua non timetur, ali-
quando tamen potest obligari ad eam non amplectendam, ut
sic superet tandem scrupulos, & si non obligetur, certe ia-
lius faciet. Hæc est etiam communis, & patet prima pars,
quia non semper obligat scrupulus ad eum deponendum
aut superandum, ergo potest quis tum ei se conformare.

Probatur secunda pars quia qui assuescunt conformare
se scrupulis, ad eas mentis angustias quandoque perue-
niunt, ut sint in infelicitissimo statu, & in maximo pericu-
lo cadendi in culpas mortales, à quo immunes essent, si
superarent scrupulos aut iis resisterent: sed hoc ipsum est
motiuum sufficiens ad inducendam obligationem, aut sal-
tem ad hoc, ut apparere debeat melius esse iis resistere:
ergo.

DISPUTATIO VII.

DE LEGIBVS.



Vandoquidē morales actus, ut boni sint
legibus conformari debeant, & si iis ad-
uersentur, eo ipso mali sint necesse est,
pro vltimo huius Tractatus complemen-
to, hanc disputationem subiicere placuit
in qua non omnia quidem, sed præcipua & vniuersiora
& omnium captui magis proportionata praxique deser-
uiencia breuiter explicare conabor.

QVÆSTIO I.

De Lege ut sic & eius diuisione.

Quoniam ex dicendis constabit legem naturalem non
consistere in vllō actu intellectus aut voluntatis, si-
ue humanæ siue diuinæ, certum debet esse quod lex ut sic
non possit in vllō tali actu collocari: nam alias qualibet
lex in eo constitui deberet, quia in qualibet reperitur ra-
tio legis ut sic. Et hanc ipsam ob causam lex ut sic, nequit
esse actus vllus superioris, quia ut dicemus lex naturalis
non est talis actus, nec necessario requirit ipsum.

CONCLUSIO I.

Non sufficienter explicatur lex ut sic dicendo, quod sit illud
quod obligat ad actionem aliquam faciendam aut omittendam.
Probatur, quia promissio & iuramentum de actione ali-
qua facienda aut omittenda, quamuis alias non teneretur
quis, obligat iurantem & promittentem ad eam faciendam,
& tamen nemo dixerit iuramentum aut promissionem
esse legem: ergo non bene sic explicatur lex ut sic.

H h z

Deinde præceptum superioris quo alicui determinata personæ præcipit, ut hic & nunc faciat vel omitat aliquam actionem, inducit obligationem & tamen non est lex. Sin iliter quando statuitur à Principe ut per annum subditi aliquid faciant, aut ad aliquod determinatum tempus, non est lex, licet inducat obligationem.

CONCLUSIO II.

Quid est
lex ut sic.

2. *Lex ut sic bene describitur esse quod inducit obligationem faciendi aut omitendi actionem aliquam, universalem, respectu omnium talis vel talis conditioni, sine determinatione ad certum tempus.* Probatur, quia omni & soli legi convenit hæc ratio, & per hoc distinguitur consequenter ab omni alio, quod non est lex: ergo hic bene describitur, quia non agitur de alia descriptione, quam de ea, per quam cognosci potest quod omnes leges conveniant in aliqua particulari ratione in qua distinguuntur ab omnibus aliis rebus, quæ non sunt leges.

Probatur antecedens, quia nulla lex assignabilis est, cui hæc ratio non convenit; nec est aliquid aliud, cui convenit: in enim aliquid, maxime iuramentum aut promissio, aut receptum superioris, vel dictum, vel statutum, quod non dicitur lex: his autem non convenit, non quidem iuramento aut promissioni, quia talia obligant tantum per se personam, partem iurantem aut promittentem, & consequenter non inducunt obligationem universalem respectu multitudinis vltius. Non etiam præcepto vel statuto, vel edicto superioris quæ non dicuntur leges, quia, vel non obligant multitudinem; vel si faciunt, non nisi ad determinatum tempus, ut magis patebit, ex dicendis.

CONCLUSIO III.

3. *Lex ut sic adequate dividitur in legem naturalem & positivam, & hæc in divinam & humanam.* Probatur prima pars, quia datur lex naturalis, & positiva, & nulla lex assignabilis est, quæ non sit alterutra, quid autem sit utraque lex postea declarabitur.

Lex ut sic
adequate
dividitur
in natura-
lem &
positivam.
Et positi-
va in hu-
manam
& divinam.

Probatur secunda pars, quia datur sine dubio lex positiva humana & divina, & nulla lex positiva assignabilis est, quæ non sit vel una, vel altera, comprehendendo tamen sub humana Angelicam, quæ eodem modo ex communi iure loquendo vlti humanam vocari potest & solet, sicut actiones liberæ eorum humanæ dicuntur in eo sensu, quo in Tractatu de actibus humanis sumitur actio humana. In quo non potest esse alia difficultas aut controuersia, quam de nomine.

QVÆSTIO II.

De lege naturali.

DE hac lege quia fusissime legi in Commentario meo ad dist. 7. Tertij, hic brevissime discursam, eo lectorem pro diligentiorem remittens examine.

CONCLUSIO.

4. *Lex naturalis consistit in convenientia aut disconvenientia, quam habent actiones aliquæ ad naturam rationalem independentem à lege positiva Dei aut creaturæ.* Hæc est conformis Maiori 4. dist. 1. quest. 1. Lor. dist. 6. de legibus, Montefino dist. 22, quæ sit. 2. contra Nominales qui putant eam consistere in actu voluntatis divinæ, Suarezium qui partim in tali actu eam collocat, Vasquianum qui in natura rationali, Averroem qui in eadem natura ut est cognoscitiva, seu in intellectu, Alensem & Bonum qui in habitu superaddito, & alios qui in actu intellectus.

Probatur primo, Quia illud est lex naturalis, à quo per se primo habent actiones esse prohibite aut præceptæ, quæ prohibentur aut præcipiuntur tali legi: sed hæc habent hoc ab illi convenientia aut disconvenientia, quas habent secluso quocumque alio, à quo haberent illas: ergo.

Probatur maior, tum quia lex positiva est illud, quod primo redditur aliqua actio prohibita aut præcepta, quæ per talem legem prohibetur aut præcipitur tum quia gratia negaretur quod lex naturalis esset illud.

5. *Probatur secundo quia nihil aliud assignari potest quod conveniens dicatur lex naturalis: ergo.* Probatur antecedens reiciendo breviter alios dicendi modos, neque potest collocari partialiter aut tota iter in iussione Dei, quia omnis iussio Dei ad extra est libera, & consequenter talis, ualeat potest non habere, sed quævis nullam haberet, adhuc aliqua essent prohibita de lege naturali, quia est evidens, etiam in tali casu, quod Deus non sit inhonorandus, quod est ipse obediendum, & qui inhonorat ipsam aut statueret non obedire ipsi, etiam in casu quo non haberet vlti iussione, quæ prohiberet inhonationem, aut præcipere obedientiam, pessime faceret & sane qui hæc negaret, posset negare quod esset malum facere id quod Deus præciperet non fieri, neque enim magis evidens est esse malum non obedire Deo, quam inhonorare ipsum: ergo non consistit totaliter aut particulariter in iussione Dei.

Non etiam in natura rationali secundum se, aut secundum quod est cognoscitiva; nec in intellectu, quia actiones, quæ sunt prohibita aut præcepta de lege naturali, habent esse tales ex se, & non à natura aut intellectu; nam non posset natura aut intellectus vlti prohibere, alias non, nisi propter differentiam quæ est in ipsi met operationibus, quia scilicet aique ex naturalia ipsi conveniunt, aliqua disconveniunt, aliqua sunt ex se indifferentes sic ut non habeant convenientiam, ratione cuius præcipiantur, nec disconvenientiam ob quam prohibeantur. Ergo nec à natura nec ab intellectu habent prohiberi aut præcipi.

6. *Confirmatur de natura, quia idem sibi præcipere nequit, nisi quatenus considerentur in ipso diuerse considerationes, nempe ratio personæ particularis ac universalis seu communis, ob quas diuersas considerationes repertas in principe forte sit, ut ipsi sibi possit præcipere & ferre legem, cui ipsemet teneatur obedire: sed in natura rationali non sunt huiusmodi diuerse considerationes: ergo non potest esse lex naturalis obligans se ipsam aut præcipiens vel prohibens aliquid sibi.*

Confirmatur secundo, de actu intellectus, quia eatenus actus intellectus, aut natura ut cognoscitiva, esset lex qui requiritur propositio intellectus, & homo debet se conformare suo iudicio absoluto de re aliqua facienda, unde si iudicaret absque ut quod teneatur hominem interficere, peccaret nisi interficeret: sed hæc ratio non sufficit, nam hoc non provenit ex eo quod ipsum iudicium aut propositio sit lex obligans, sed ex eo quod per illam proponatur lex, aut quæ vere obligat, aut quæ apparet obligare, ut manifeste patet ex eo, quod requiratur etiam propositio rei, quæ est prohibita lege humana; & quod si quis existimaret aliquam rem esse sic prohibitam, peccaret nisi abstineret ab ea, quamvis reuera non esset sic prohibita; & tamen non propterea dixerit vlti legem humanam consistere in actu intellectus, aut natura rationali ut cognoscitiva.

7. *Obicitur primo, Lex naturalis communiter dicitur indita cordibus hominum, innata, insita homini, ac stabiliter mansens in ipso: sed hoc non est verum de convenientia, aut disconvenientia actionum, quæ eatenus est in homine, quatenus cognoscit aut apprehendit ipsam; non autem apprehendit aut cognoscit semper: ergo non est lex naturalis.*

Respondetur, distinguendo maiorem, quatenus unusquisque habet propensionem naturalem & facilitatem ad eam cognoscendam, concedo: quatenus ipsi met ex formaliter esset infixa, indita, innata, nego maiorem: distinguo etiam minorem: non est verum de convenientia aut disconvenientia actionum, quod sit innata &c. priori modo, nego; posteriori, concedo, & nego consequentiam.

Confirmatur hæc responsio, Quia non potest intelligi quod lex naturalis collocata in eo, in quo volunt aduert.

aduerſarij, ſit formaliter innata ac infixa immobiliter natura, ſed id deberet intelligi in aliquo ſeſu figurato & improprio: ergo cum debeant ipſi ad talem ſenſum recurrere, ad talem etiam nobis recurrere permittere debent. Probatur antecedens, Quia neque natura rationalis, aut ſecundum ſe, aut ſecundum quod eſt cognofcitua; neque iuſſio Dei; neque actus intellectus ullus poteſt dici eſſe innatus cordi, hoc eſt intellectui hominis.

8. *Obiicit ſecundo.* Actiones præceptæ per legem poſitivam habent convenientiam ad naturam rationalem, & prohibitz diſconvenientiam: ergo poſſunt dici eſſe de lege naturæ, ſi lex naturæ conſiſtat in tali convenientia ad diſconvenientiam.

Conſirmatur. Si convenientia actionum, quæ ſunt de lege naturæ, eſt lex naturæ, etiam convenientia actionum, quæ ſunt de lege poſitiva, poteſt dici eſſe lex poſitiva, ſed hoc eſt abſurdum: ergo.

Reſpondeo, negando conſequentiam, quia non quæcumque convenientia actionum eſt lex naturæ, ſed convenientia, quam habent ex ſe independentem ab alterius juſſione; talem autem non habent actiones, quæ ſunt de lege poſitiva tantum. Poſſet tamen quis dicere quod actiones præceptæ lege poſitiva ſint etiam legis naturæ non ſimpliciter tamen, ſed ex hypotheſi præcepti poſitivi; quia reuera lex naturæ obligat ad obediendum ſuperiori præcipienti cum debet, & eſt lumine naturali evidens quod malum eſſet non obedire ipſi.

Ad confirmationem reſpondeo negando ſequelam maioris, Quia illa convenientia, quam habent actiones præceptæ lege poſitiva, non convenit ipſis ex natura ſua, ſed per legem ſeu ratione legis poſitivæ, quæ poſteſt assignari diſtincta ab illa convenientia; ſed convenientia actionum præceptarum lege naturæ convenit ipſis per ſe primo, & non ratione alterius legis, quæ commode assignari poſſit.

Quæritur quanam ſunt quæ præcipiuntur aut prohibentur lege naturali.

Reſpondeo ex diſtis, illa ſola præcipi quæ habent ex ſe ſine juſſione ſuperioris convenientiam, & ea prohiberi quæ habent diſconvenientiam, & cum priora ſint honeſta & poſteriora inhoneſta, lex naturalis præcipiet ſola honeſta & prohibebit ſola inhoneſta.

Maior difficultas eſt an omnia quæ ſunt ſic convenientia & honeſta præcipiatur, & omnia diſconvenientia inhoneſta prohibeantur.

Reſpondeo autem quod ſic contra eos, qui ad legem naturalem ſpectare putant ſola illa convenientia ac diſconvenientia, quæ ex terminis nota ſunt eſſe talia, & ratio eſt quia non magis illa dici debent eſſe de lege naturali, quam quæ ex talibus recte deduci poſſunt, omnia autem ex ſe convenientia ac diſconvenientia, honeſta & inhoneſta, quæ non ſunt nota ex terminis eſſe talia, deduci poſſunt ex convenientibus ac diſconvenientibus honeſtis ac inhoneſtis, quæ ſunt nota ex terminis: ergo omnia omnino convenientia ac diſconvenientia, honeſta ac inhoneſta ſpectant ad legem naturalem, præſertim ſi ſint ſic convenientia aut diſconvenientia, ut ſine ex terminis ſive ex diſcurſu conſtet, quod ſit malum omittere, quæ conveniunt, aut facere quæ diſconveniunt.

An lex naturalis ſit vna in ſe & apud omnes homines.

Quæritur ſecundo, An lex naturalis ſit vna in ſe & apud omnes homines ac ſemper.

Reſpondeo affirmative, Nam impoſſibile eſt vna quatenus conveniunt omnes leges naturales in hoc quod ſunt tales, independentem à poſitiva volitione: & quatenus quod eſt legis naturalis apud vnum; id ipſum ſive multiplex ſit, ſive non, eſt legis naturalis apud omnes à parte rei, quamvis poſſet fieri quod defectu cognitionis ſufficientis id haberetur ab vno pro lege naturali, quod non haberetur pro tali ab alio: cum enim ſit convenientia operationum aut diſconvenientia, quam habent ex ſe, nequit fieri ut abſque ignorantia non habeatur ab omnibus pro lege naturali quod reuera eſt tale.

Deinde ex hoc ſequitur, quod debeat eſſe vna omni tempore, ita ut quod conſetur legis naturalis pro vno

tempore debeat conſeri talis pro omni tempore eo modo, quo intelligitur eſſe talis in illo tempore niſi in caſu ignorantia. Verum quidem eſt quod alicui poſſit eſſe de lege naturali, facere aliquid, quod non debet alius facere, nam Princeps ex lege natura i ſuppoſita inſtitutione debet aliqua facere, quæ non debet ſubditis & e contra; & aliquo tempore poteſt eſſe de lege naturali Patri generare ex filia, cum ſcilicet non eſſent alia mulieres ſufficientes ad propagationem generis humani, quod à ſo tempore nõ eſſet ipſi neceſſarium ex tali lege. Sed omnes tamen omni tempore iudicant debere Regem facere talia & ſubditum talia, ac Patrem cognoscere filiam in talibus circumſtantiis; nec vnquam poteſt contingere ut ullus non exiſtmet, niſi det neatur, ignorantia, debere fieri omni tempore quod debet fieri vilo tempore ex lege naturæ, ſuppoſitis iſdem circumſtantiis; va iatio vero circumſtantiarum poteſt facere, ut quod aliquo tempore fieri debet, non debeat alio.

11. *Quæritur tertio,* An lex naturalis obliget in conſcientia ſic ut transgreſſores poſſint merito puniri pœna æterna ſenſus & damni qualem patiuntur de facto qui infernæ damnantur. Et dico pœna æterna, quia de pœna illa temporalis non eſt difficultas, quia alias nec obligaret vilo modo, aut certe inutilis eſſet obligatio eius, niſi transgreſſio poſſet aliqua pœna puniri.

Reſpondeo, Quod lex naturalis quoad aliqua præcepta ſua, nimirum illa quæ reſpiciunt Deum, ut quæ præcipiunt ipſum non in honorem ſuum, obligent ſic, nam non eſt potior ratio, cur non obediendi Deo iubenti poſſit inferri talis pœna, quam irreuerentiam exhibenti illi, nec enim gravius videatur malum aut magis punibile quacumque pœna non obedire Deo, quam irreuerentiam ipſi exhibere aut eum odio proſequi. Nec refert quod qui irreuerentiam exhiberet, non cognoceret pœnam æternam, quia ſufficit quod faciat actum, qui ex ſe merito exigeret talem pœnam.

Quantum ad præcepta concernentia proximum ut talem præci, aut Rempubl. ſine ordine ad Deum, non credo quod ſic obligent, quia pœna illa videtur excedere ſine comparatione quodcumque detrimentum factum Reipubl. ſine ordine ad Deum, quia non poteſt eſſe factum ipſi niſi detrimentum finitum, pœna autem illa eſt infinita. Si cognosceretur tamen quod aliquis per culpam factam contra legem naturæ perderet vitam æternam & damnaretur in inferno ut ſi interficeretur in ſtatu mortalis peccati, tunc quamvis interfecio non prohiberetur alia lege quam naturali, exiſtimarem quod puniri merito poſſet pœna inferni, quia tantum detrimentum intulit proximo & iuxta hoc poteſt diſcurri de aliis caſibus.

12. *Quæritur quarto,* An lex naturalis obliget ad modum virtutis, ſic ſcilicet, ut cum obſervanda eſt debeat obſervari per actum bonum, & non ſufficeret ipſam obſervare per actum indifferentem aut malum, verbi gratia quando lex naturalis obligat ad ſuccurrendum proximo in extrema aut gravi neceſſitate, poſſet aliquis ſuccurrere ex motivo charitatis, aut ex motivo vanæ gloriæ, aut indifferenti, & ſi ex primo motivo ſuccurreret, obſervaret legem per actum bonum, ſi ex ſecundo per malum, ſi ex tertio per indifferentem, ſi non ſatisfaceret aut præcepto, niſi per actum bonum obligaret ad modum virtutis, quia non ſufficeret ponere actum præceptum, hoc eſt ſuccurrere proximo, ſed debere ſuccurrere ex motivo virtutis; ſi vero ſatisfaceret ponendo actum præceptum, hoc eſt ſuccurrendo, ex quocumque motivo ſuccurreret, ſive bono ſive malo, non obligaret præceptum ad modum virtutis, hoc eſt ad motuum virtutis, ſed ad actum materiale tantum virtutis.

13. *Circa hoc reſpondeo primo,* quod lex naturalis obligat ad non ponendum actum malum & conſequenter, quod non poſſit quis ſatisfacere vili præcepto legis naturalis per actum malum, ſic quin transgredatur legem naturalem, quamvis non transgredereetur legem illam naturalem, quæ præciperet determinatum aliquem actum. Hæc quod primam partem patet quia actus malus, ut talis habet diſconvenientiam ex terminis ad naturam

An obliget pœna æterna ſenſus & damni.

An obliget ad modum virtutis.

nam rationalem, sed omnis actus talis prohibetur per legem naturalem, ut patet ex dictis: ergo non potest quis obsequere illam præceptum legis naturalis per actum malum, quin transgrediatur legem naturalem aliam.

Probat secundam partem. Quia malitia, quam habet ille actus, posset non spectare ad illam legem, quæ præcipit illi actum, nam quando præcipitur subuentio pauperis per legem naturalem propter decentiam participationem quæ est in illo actu, quæ decentia spectat ad virtutem charitatis aut misericordiam, si quis subueniret ad finem vanæ gloriæ, malitia quæ esset in illa subuentione non spectaret, ut est euidentius, ad misericordiam, aut charitatem, sed ad virtutem humilitatis, cuius est reprimere appetitum vanæ gloriæ: ergo sic succurrendo non transgredietur quis præceptum legis naturalis de misericordia exhibenda proximo, sed potius transgredietur præceptum legis naturalis de humilitate obseruanda, seu non faciendo quod est contrarium per se ipsi: & hinc patet quod præceptum aliquod particulare legis naturalis non obliget ad modum virtutis, cuius est præceptum, quamuis lex naturalis vniuersalis sumpta obliget ad modum virtutis sic, ut non possit obseruari per actum virtuti oppositum, hoc est per actum v. t. i.

13. Respondeo secundo. Posse obseruari legem naturalem vniuersaliter per actum indifferentem sic, ut aliquis non peccet contra vllum præceptum eius, quando talem tantum eligeret, etiam cum instaret obligatio præcepti alicuius determinati legis naturalis. Probat hoc quia per se nullum præceptum iuris naturalis obligat ad non eliciendum actum indifferentem, aliis non esset indifferens; hoc autem supposito quando instat præceptum de succurrendo proximo, si succurratur per actum indifferentem facit præceptum illi, nam solum requirit subuentionem proximi, quæ subuentio æque fit ad utilitatem eius, siue fiat honeste, siue ex motu indifferenti, siue etiam ex malo, ut ostensum est supra, & gratis & absque fundamento diceretur quod obligaret ad honestatem speciem, quæ est in illa subuentione, ut etiam patet vltimus ex eo quod si quis subueniret ex alio motu bono, nemo diceret quod non sufficeret optime.

Quia vero certum est. Quod aliqua præcepta iuris naturalis obligant ad actum bonum, ut verbi gratia, præceptum de amando, aut colendo Deum, neque enim amari aut coli potest actu malo aut indifferenti, cum iam dictum sit aliqua posse obsequari actum indifferentem aut malo, oportet assignare quamnam præcepta obligent ad actum bonum, & quamnam non, ac etiam discrimen vtrumque, ob quod aliqua obligant ad talem actum, aliqua non.

Ad quod respondeo. Quando præcipiuntur aliqui actus, quorum emolumentum consistit in aliqua honestate, præcepta ad illos obligantia obligare ad honestatem, & consequenter ad modum virtutis; & hoc modo obligant præcepta amoris diuini & reuerentiæ illi exhibendæ. Præcepta vero quibus præscribuntur actus, qui habent ex natura sua physica emolumentum, ratione cuius possent præcipi, ut est præceptum de subueniendo pauperi; de pugnando pro Repul. & similia, non obligant ad honestatem, nec consequenter ad modum virtutis.

Quomodo. 14. *Quæres vltimo.* Quomodo se habeat lex naturalis ad legem æternam & ad ius Gentium.

Respondeo. Si capiatur lex æterna pro dispositione, quæ ab æterno Deus habuit circa creaturarum creationem & directionem in suos fines, quo sensu Deus dicitur de lege ordinaria non posse facere hoc vel illud, quamuis absolute & simpliciter posset, eam non spectare ad legem naturalem, ut hic de ea agitur; si vero capiatur pro aliqua dispositione rerum, quæ est ab æterno in mente diuina, unde oritur ex natura rei obligatio faciendi aut non faciendi aliquid, coincidit realiter cum lege naturali, & solum differt per hoc, quod, ut naturalis, solum dicit convenientiam aut inconuenientiam, unde oritur obligatio independentem à lege positua, præscindendo ab hoc an sit æterna nec ne; ut vero est æterna inuoluit æternitatem

illam, quam habet necessario in mente diuina; & quamuis leges etiam posituæ sint etiam ab æterno in mente diuina, non tamen eo modo quo lex naturalis, quia hæc est simpliciter necessario existens in ea, non vero lex positua.

Respondeo secundo. Si capiatur ius gentium pro omni illo, quod apud omnes Gentes obligat communiter, legem naturalem coincidere cum iure Gentium, quoad aliqua, quia lex naturalis obligat apud omnes Gentes, etiam de facto quoad aliquam partem, illam scilicet quæ sufficienter proponitur; & quoad omnem partem quantum est ex se, licet quoad aliqua proxime non obliget apud aliquas forte, defectu sufficientis propositionis; non vero coincidit villo modo cum iure gentium quoad aliqua, quia ius Gentium comprehendit omnia, quæ communiter apud omnes Gentes obligant; aliqua autem ex illis non sunt iuris naturæ, sed positui, ut est ius captiandi ac in seruitutem redigendi captos in bello, quod non spectat ad ius naturæ, quamuis non sit contra ipsum.

QUESTIO III.

An possit dispensari in iure naturæ.

15. Anc etiam questionem subtilissime tractavi in Commentario meo ad disp. 37. Terrij. n. 104. & sequentibus, unde breuiter hic difficultatem perstringam.

CONCLUSIO I.

Dei potest dispensare in aliquibus præceptis Decalogi & Deus consequenter in aliquibus præceptis iuris naturæ, quia talia sunt in ab omnibus admittuntur præcepta Decalogi. Hec est Doct. d. 37. cum suis omnibus quem sequuntur Nominales, Causæ, Gerson, Nauarrus, Sanchez, Henric. contra D. Thom. & prius Decalogi.

Probat autem quia Deus potest dare licentiam ut aliquis interficiat innocentem, vtatur vxore alterius, eo iniuncto: hæc autem sunt prohibita in Decalogo & consequenter in lege naturæ: ergo potest dispensare in aliquibus præceptis Decalogi & legis naturæ.

Probat consequentia, quia nihil aliud intelligimus per dispensationem hic, quam facultatem faciendi licite, quod prohibetur fieri per legem naturæ ac Decalogi.

Probat antecedens, tum quia non patet ex terminis neque villo discursu sufficienti probari potest, quod non possit, ut patebit ex solutione obiectionum; tum quia de facto præcepit Abraham interficere filium suum innocentissimum Isaac, facilius autem longe est dare licentiam contrafaciendi præcepto, quod est in præcepto dispensare, quam præcipere ut contra faciat, quod ultra licentiam inducit obligationem contrafaciendi.

Confirmatur, quia ut Princeps dispellet in lege sua, sufficit, ut det licentiam contrauenienti in casu, quo sine ipsius licentia non posset iuste contraueniri: ergo cum Deus possit facere per licentiam, aut præceptum suum ut contraueniatur præcepto de non interficiendo, cui sine tali licentia non possit iuste contraueniri, potest dispensare dispensatione propriissima.

16. Ad hanc probationem respondent aduersarij Deum præcepisse quidem illam interfecionem, & eam fuisse propterea licitam Abraham, ac consequenter posse ipsum præcipere multa alia contra præcepta Decalogi, ac posse etiam licentiam faciendi actus per illa prohibitos dare; sed tamen tum cum non dispensare proprie dicta dispensatione, de qua hic agitur, sed improprie tantum; quia quando præciperet, aut licentiam daret, mutaret materiam actus reducendo ipsum ad statum talem, ut amplius quamdiu talis maneret, non esset prohibitus lege naturæ: sicut licet de lege naturæ prohibetur ablatio rei alienæ, si tamen Deus faceret aliquem dominum istius rei; ut bene posset, cum ipse sit supremus Dominus omnium rerum, tum ille posset accipere rem illam, nec ablatio esset vetita lege naturæ, quia tum res non esset aliena, sed propria.

Sed imprimis ex hac responsione habetur, quod Deus actu suo aliquo possit efficere, ut licite quis contraueniat præceptis

præceptis Decalogi, in casu, quo alias non possit contraheri ipsi, siue hoc faciat dispensando proprie, siue non, & hoc est, quod ad rem ipsam & utilitatem spectat, quodque conducit ad ostendendum non omnia, quæ præcipiuntur iure naturæ, & in Decalogo, habere eandem convenientiam, aut disconvenientiam, ex natura sua: Nam cum aliqua sint sic præcepta, ut Deus nequeat actu suo facere, ut licite contraheretur, cumque possit facere actu suo, ut aliquibus quis contrahere possit, certum est non omnia esse tam intrinsece disconvenientia. Alterum autem, quod videri posset spectare ad nomen, an scilicet, quando actu suo facit, ut licite quis contraheretur, cum non posset aliis, cum dispenseret proprie, necne mihi videtur parvi momenti. Sed ut probetur hoc ipsum, nempe quod Deus possit proprie dispensare, & quod sic de facto dispensaueret cum Abrahamo.

17 *Impugno responsionem prædictam directe*; licet non sit dubium, quin facta aliqua mutatione ex parte actus aliis prohibiti, eo ipso redderetur non prohibitus sic, ut posset fieri absque vlla dispensatione, nec etiam esset necessarium, ut actus Dei, quo fieret talis mutatio, esset dispensatio, & si non haberet Deus alium actum quam talem, non eo ipso dispenseret, ut patet in exemplo proposito in responsione de actu Dei, quo faceret quem dominum rei, quæ alias erat aliena, quo actu Deus non dispenseret proprie in præcepto de non auferendo rem alienam; tamen si non adesset alius actus præter actum Dei, quo licentiam dat faciendi, quod aliis esset prohibitum, tum sine dubio dispensat proprie in præcepto prohibente, tam bene quam princeps vllus potest dispensare proprie, quod omnes concedunt ipsi posse facere in præcepto suo aut Antecessorum suorum, nec per illum actum fit aliqua mutatio moralis ex parte actus, ratione cuius posset fieri absque dispensatione proprie dicta, aliis nunquam posset dari talis dispensatio: sed Deus ut præcepit de facto Abraham volitione interficiendi filium, absque vlllo alio actu, quo mutaret naturam interfecionis illius ita posset dare ipsi licentiam interficiendi ipsum absque vlllo alio actu quo mutaret naturam interfecionis aliter, quam mutari eam oportet per illam licentiam, quatenus scilicet, per licentiam, redditur licita, cum alias esset illicita: quomodo necessario etiam mutari debent actus prohibiti, cum dispensatur in illis; & absque eo etiam quo ille actus, quo licentiam dat, habeat vllam aliam rationem, quam rationem meræ licentiæ: ergo tunc proprie dispenseret. Probatur minor quia in hoc nulla prorsus est implicatio, nec est ratio ob quam id facere non posset, ut patebit ex solutione obiectionum.

Confirmatur quia in illo ipso præcepto, quo de facto Abraham præcepit interfecionem, non constat quod mutaretur materia interfecionis alio modo, quam quatenus per præceptum redderetur licita, cum alias esset illicita: nec constat quod ille actus, quo præcipiebat, habuit aliam rationem mutationis materiae quam rationem præcepti; ergo non est dicendum quod habuerit alium actum: nec quod ille ipse actus habuerit aliam rationem: ergo dicendum est quod sic præcipiendo vere dispensauerit, quamvis enim dispensatio ex se non inuoluit præceptum quia in multis dispensatur, quæ non præcipiuntur eo ipso, tamen præceptum inuoluit dispensationem. Hinc autem ulterius sequitur, quod potuerit licentiam dare, quæ haberet solâ rationem licentiæ sine alio actu mutationis materiae, & sine eo quod licentia ipsa haberet aliam rationem, qua mutaretur materia alio modo, quam mutari eam oportet per licentiam, & consequenter quod proprie dispensauerit aut dispensare potuerit.

18 *Obiicit* Deus non potest mutare naturas rerum: sed ex natura actuum illi, qui prohibentur in Decalogo sunt mali, & actus qui præcipiuntur sunt boni: ergo Deus nequit facere ut non sint tales.

Respondetur distinguendo minorem, nisi Deus dispenseret in illis, concedo; si dispensauerit, nego minorem & consequentiam.

Obiicit secundo si Deus posset facere ut actus prohibiti

in Decalogo essent boni per actum voluntatis suæ, non essent mali independentes à voluntate ipsius: sed hoc est iuxta principia Occami negantis prohibita esse quæ prohibentur in Decalogo ex natura sua, sed esse talia voluntate diuina, cuius sententiam supra negauimus.

Respondetur distinguendo maiorem: independentes à voluntate ipsius, quatenus posset per voluntatem facere, ut non essent mala, concedo, quoad aliqua saltem: quatenus non essent mala, si ipse nullam volitionem haberet circa illos, quæ eos prohiberet, nego maiorem, & nego quod maior in sensu in quo admissa est, sit iuxta principia illa Occami, nam ipse voluit prohibita in Decalogo non esse mala, nisi positue prohiberentur à Deo.

Obiicit tertio ex S. Thoma: Deus non potest dispensare in præceptis continentibus intrinsece ordinem virtutis & iustitiæ, sed hanc continent præcepta omnia Decalogi: ergo Deus in illis nequit dispensare. Probatur minor quia illa præcepta sunt de malo & indebito: ergo.

Respondetur distinguendo maiorem: sic continentia illum ordinem, ut sit inseparabilis ab illis, concedo; ut sit separabilis nego; & similiter distinguo minorem & probationem eius. Itaque præcepta aliqua Decalogi prohibent aliquid quod est indebitum, ex suppositione quod non fiat dispensatio non vero ex suppositione quod fiat, & consequenter non continuant inseparabiliter ordinem virtutis, nec prohibent illud, quod est necessario malum in omni casu, idque asserere est directe petere principium. Alias obiectiones solutas vide in Commentario supra.

CONCLUSIO II.

19 *Nulla potestate humana, etiam Pontificis, potest Pontifex dispensare in præceptis expressis Decalogi, aut iuris naturalis. Hæc est à fortiori Thomistarum contra Nanarrum, Sanchez, Henr.* Inter quos tamen & Doctores non exstimo aliam esse quæstionem quam de nomine: nam qui iuris naturalis negant conclusionem mouentur aliquibus exemplis, quibus de facto videtur dispensatum fuisse in aliquibus potestate humana, & qui eam tenent, fatentur illa exempla, & illa fieri posse, quæ facta sunt in illis exemplis; sed negant tamen concludi inde dispensationem proprie dictam; & quantum ad praxim perinde est quid dicatur; sufficit enim quod aliqua possint fieri per Auctoritatem humanam, quæ alias essent illicita lege naturæ, siue auctoritate humana dispenseretur proprie, siue non.

Probatur prima pars de præceptis expressis Decalogi, quam fortassis non negarent aduersarij, quamvis negent secundam; quia si aliqua auctoritate posset in illis dispensare, maxime Imperatorum aut Regum, aut Pontificis: non autem Imperatorum aut Regum, quia non habent auctoritatem, nisi quam tribuerunt ipsis homines: absurdum autem videtur homines habere auctoritatem supra legem naturæ; non etiam Pontificis, quia non constat Deum dedisse illi talem auctoritatem.

Probatur secundo, quia si posset, maxime in præceptis secundæ tabulæ, sed non in his, aliis posset dispensare in præcepto de non occidendo innocente, de non fornicando; concupiscendo aut accipiendo bona proximi absque causa, quod est falsum secundum omnes.

Confirmatur quia non est potior ratio cur posset dispensare in vlllo secundæ Tabulæ, in quo præsertim Deus ipse dispensare possit, quam in omni; sed non possumt in omni: ergo in nullo.

Probatur secunda pars quia ipsimet Reges & Principes tenentur quacumque lege naturæ, tam bene quam alij: ergo non possunt dispensare in illis. Deinde non est assignabile, unde competit ipsis talis facultas: ergo non est ipsis ascribenda.

20 *Confirmatur* quia non est vlla necessitas aut ratio ob quam daretur ipsis illa facultas, aut ob quam competeret ipsis. Dices esse rationem, quia posset esse aliqua utilitas magna reipub. proueniens in aliquo casu, ex eo quod Papa aut principes dispenserent in huiusmodi præceptis.

Contra quia si esset aliqua talis utilitas, ob quam bonum

esset facere, quod alias esset prohibitum iure naturæ, melius esset dicere, quod in tali casu non obligaret ius naturæ; nam videtur evidens quod ius naturæ non obliget ad illud cuius oppositum fieri melius esset, ut constat euidenter ex eo quod ius naturæ prohibens sit disconuenientia, quam habet res prohibita ex natura sua; quando autem melius esset, ut non fieret, non haberet disconuenientiam talem: ergo non esset tum prohibitum iure naturali.

Confirmatur conclusio solutione exemplorum, quibus innituntur aduersarij, ad tenendum oppositum ipsius. Primum exemplum est de communitate rerum, quæ erat iuris naturæ, quæ tamen abrogata est auctoritate humana.

Respondeo nuiquam fuisse præceptum iuris naturæ de tali communitate obseruanda, præsertim occurrentibus illis circumstantiis, ob quas videbatur expediens introducere proprietatem. Circa quod multa consideratione digna videri possunt in meo commentario supra.

Secundum exemplum est de seruitute introducta iure gentium contra ius naturæ.

Respondeo negando fuisse ius naturæ de non redigendis hominibus in seruitutem in occasionibus, in quibus id licet iure gentium, aut alio quouis.

Ad tertium exemplum de non auferendo aut retinendo bono alterius, abrogato per legem humanam de usu capione & præscriptione.

Respondeo non fuisse legem naturæ de eo non retinendo in casu, in quo id licet per legem præscriptionis.

Quartum exemplum est de iure naturali, quod habet vir & mulier ad ineundum matrimonium per mutuum consensum, & quilibet ad condendum testamentum ex arbitrio suo, cui iuri abrogatum videtur per legem prohibentem, ne alterutrum fiat absque aliquibus circumstantiis, quæ alias non erant requisitæ.

Ad hoc etiam *Respondeo* negando fuisse legem naturæ quod possent illa fieri absque illis circumstantiis, quando per legem positiuam ordinarentur.

21 Quintum exemplum & longe efficacius est quod Pontifices soleant dispensare in iuramentis & votis, quorum obligatio est de iure naturæ.

Respondeo Pontificem non dispensasse vnquam proprie in iuramento aut voto, sed improprie tantum, hoc est declarando quod reliquæ circumstantiæ occurrant, ob quas non obligat iuramentum, aut votum; aut commutando illa in meliora aut æquiualentia, considerata persona iurantis aut vouentis, & aliis circumstantiis occurrentibus tum cum dispensat, & aliis circumstantiis occurrentibus tum cum dispensat, cuius indicium est quod nunquam dispensauerit absque causa, si autem dispensare posset, non necessario requireret semper causam.

Dices in casibus, in quibus dispensaret, nisi dispensaret, obligaret ius naturale: ergo cum non obligat eo dispensante, signum est quod proprie dispensat.

Confirmatur quia si non dispensaret proprie tum, sed significaret mutata esse materiam, aut faceret tantum commutationem, posset quis absque ipsius dispensatione cognoscere mutationem materiæ & æquiualentiam rei, in quam fit commutatio, cum re quæ commutatur: ergo posset tum propria auctoritate non obseruare iuramentum aut votum, aut facere aliud æquale, aut melius loco ipsius.

Respondeo quantum ad legem naturalem ita esse, & quod non possit fieri de facto, quando non potest, oriri, non ex obligatione legis naturæ, sed ex præcepto positiuo quo id prohibetur, cuius legis occasio optima esse potest, ut tollatur occasio infringendi quandoque legem naturæ; si enim relinqueretur vniciue facultas determinandi, an circumstantiæ sufficientes occurrerent, ob quas deberet iudicari quod non obligaret lex naturæ, & an res alia, quam quis vellet facere, esset æquale, facile possent homines iudicare ac determinare aliter quam reuera sufficeret.

Dices Pontificem uti verbo dispensationis, quando dispensat: ergo dispensat proprie.

Respondeo negando consequentiam, quia verbum dis-

pensat est æquiuocum & significat aliquando proprie dictam dispensationem, aliquando improprie: sicut, & verbum Priuilegium, quo aliquando vtitur Pontifex; cum reuera non concedit proprie dictum Priuilegium.

22 Iam examinandum restat in quibus præceptis Decalogi possit Deus ipse dispensare, aut an possit in omnibus, quemadmodum in aliquibus possit, quamuis reuera existimo hoc magis ad speculatiuam curiositatem quam ad vtilitatem practicam conducere: nam id certum est, nisi dispensaturum vnquam nisi in quibus potest: & nisi constet de reuelatione, non licere facere aliquid contra vllum ex illis præceptum, si autem constet de reuelatione, vel ex hoc ipso constabit quod dispensare possit in eo, in quo reuelat se dispensare.

Dico tamen primo Deum non posse dispensare in duobus præceptis primis negatiuis prima tabula, hoc est in præcepto de eo non inhonorando, neque in præcepto de non assumendo nomen eius in vanum. Hæc est communis cum Scoto supra & patet quia non est magis evidens ex terminis, neque minus indispensabile quod Deo sit obediendum, & quod non possit ipsemet in hoc dispensare, quod non sit inhonorandus, nec assumendum nomen eius in vanum: sed est evidens ex terminis, quod Deo sit obediendum & quod ipsemet in hoc non possit dispensare: ergo.

Confirmatur quia si Deus iuberet aut licentiam daret irreuerentiam sibi exhiberi, sequeretur, contradictio, nam ex vno capite fieret ipsi irreuerentia, ut supponitur, ex alio non fieret: non enim est irreuerentia Deo facere quod ipsemet iubet, aut ad quod faciendum dat licentiam.

An autem possit dispensare in primo præcepto negatiuo qua parte præcipit non adorandos esse Deos falsos, non adeo videri posset certum, loquendo præsertim de adoratione externa, quia non videtur tam expressa & necessaria malicia in hoc, quin Deo iubente posset fieri. Sed tamen cum non possit illa adoratio fieri, quin externe significaret quis se eos pro Deo vero habere, & hoc faciendo mentiretur, supposita cognitione Dei veri (sine qua, nisi vincibiliter deesset, non adoraretur Deus falsus peccaminose) non potest sine dubio Deus in tali adoratione dispensare nisi posset in mendacio, ostendi autem 3. d. 8. quod non possit dispensare in mendacio.

23 Dico secundo Deum dispensare posse in primo & secundo præcepto quoad partem affirmatiuam, qua præscribitur amor & reuerentia aut cultus aliquis positiuus. Nam cum ille amor & cultus non sit simpliciter necessarius ut perducatur quis ad finem; nec Deo, qui bonorum nostrorum non indiget, sit utilis vtilitate vlla, sine qua non uiam, esset tam perfectus ac beatus, ac est cum illo, non apparet ratio vlla, ob quam necessario absolute & simpliciter Deus non possit dispensare in illis præceptis quoad hanc partem.

Dico tertio reliqua præcepta expressa Decalogi esse à Deo dispensabilia: tum quia non potest ostendi implicantiæ, tum quia si potest in præcepto de amore & cultu suo, multo magis videtur posse in reliquis, quæ proximū concernunt. Dico autem reliqua præcepta expressa, quia præceptum de non mentiando, est reducibile ad præcepta Decalogi, nec tamen in eo potest Deus dispensare, ut ostendi in Commentario ad disp. 38. Tertii.

QVÆSTIO IV.

Quid est lex humana.

24 Iam supra legem ut sic adæquatè piuidi in naturæ & positiuam; & hanc in diuinam & humanam, quia vero legis diuinæ consideratio per se ad Theologiam spectat, in hoc Tractatu solum de humana agendum est.

CONCLUSIO I.

Lex humana est ordinatio vniuersalis, qua præcipit aut prohibet supremis Reipubl. Dominus creator, aliquid tendens in bonum commune Reip. Subditis suis. Hæc in re est communis & petet quia omni & soli conuenit, ut patebit ex singularum partium expositione. Dicitur

Dicitur: *ordinatio qua præcipitur aut prohibetur aliquid* quia in hoc conuenit cum lege naturali ac positiua diuina. Dicitur: *creati superioris Reip.* vt distinguatur a lege tam naturali, quam non est superioris, & a positiua diuina, quæ non est creati, sed increati superioris. Dicitur: *supremi*, quia ordinationes etiam præceptiue superiorum subordinatorum alteri non est lex, vt hic agitur de lege. Dicitur: *vniversalis*, quia non quæcunque ordinatio superioris Domini, etiam tendens in bonum commune, est lex, nam si ordinaret alicui particulari, etiam præcipiendo facer hoc vel illud, illa ordinatio non esset lex sed præceptum simplex; & si præciperet omnibus ad mentem facere hoc vel illud, nec illa etiam ordinatio esset lex, sed dictum aut aliquid simile. Debet ergo lex esse ordinatio vniversalis, duplici vniversalitate, primo quatenus respicit omnes subditos, vel absolute, vel cum restrictione, vt si respiceret omnes conuenientes in aliquo statu aut conditione, vt omnes viros, omnes feminas, omnes milites, omnes nobiles, omnes viuas &c. secundò quatenus respicit tempus, debet enim esse sine limitatione ad determinatum tempus, hoc est ad tot menses aut annos; nam ordinationes præceptiue ad determinatum quodcunque tempus non vocantur lex; & in hoc sensu dicitur lex debere esse perpetua; non quod non posset abrogari aut mutari; sed quod quando fertur, feratur absolute respectu omnis temporis futuri, saltem quatenus cum non sit determinatio aliqua ad limitatum tempus. Dicitur: *qua præcipitur aut prohibetur*, quia lex capitur per ordinationem superioris, non quacunque etiam vniversalis & tendente in bonum commune, sed tali, ob cuius transgressionem possit puniri subditus, & per hoc excluditur consilium ac petitio vniversalis superioris. Dicitur: *Qua præcipitur superior subditis*, quia aliis præcipere non quit. Dicitur denique: *tendens in bonum commune*, quia Principes humani non habent auctoritatem præceptiuam nisi respectu boni communis; vnde quod præcipitur ab ipsis auctoritate legis latius, debet esse spectans ad bonum commune, & consequenter quodcumque præceptum ipsorum, quod habet rationem legis, debet esse conducens ad bonum commune; & hinc Principes nequeunt ferre leges præcipientes aliquid, quod conducit tantum ad bonum suum proprium ac particulare, nisi quatenus hoc bonum posset conducere ad bonum commune.

25 Dices Principes posse præcipere actum indifferenter & consequenter ferre legem vniversaliter præcipientem tales actus: ergo hæc particula reddit definitionem malam. Respondent Doctores communiter negando consequentiam, quia licet secundum se tales actus essent indifferentes, tamen supposito præcepto sunt boni. Contra primo quia si possent ferre legem de actibus indifferentibus & hi eo ipso censendi essent boni bonitate tendente in bonum commune, possent etiam multo magis præcipere actus tendentes in bonum suum particulare, & hi eo ipso deberent dici spectare ad bonum commune, & consequenter quando queritur an possent præscribere leges præcipientes ad bonum particulare suum, quæstio esset vt iunt de subiecto non supponente, quia non possent vlli actus præscribi qui non spectarent ad bonum commune. Contra secundo, quia quando dicitur, quod leges debent ferri circa bonum, hoc certe intelligi debet de bonitate obiectiua, quam haberent actus ex se independentes à bonitate, quam haberent ex eo quod lege præciberentur. Respondet ergo quamuis Princeps forte posset hic & nunc præcipere actum indifferenter & conducentem etiam ad bonum proprium, ad experiendam obedientiam subditis; non posset tamen eum ferre legem vniversaliter de talibus actibus, quia experienti obedientiam respectu vnus aut alterius hic & nunc, siue in actu indifferenti siue in actu conducente ad bonum principis, posset conducere ad bonum commune, nec apparet irrationabilis, sed ferre legem vniversaliter de talibus non posset conducere ad bonum commune & omnino apparet indecens.

CONCLUSIO II.

26 *Ordinatio in qua consistit lex humana, est actus voluntatis: non vero solius intellectus, nec intellectus simul & voluntatis.* Hæc est Doct. 1. d. 36. cum suis actibus. & multis aliis contra D. Thom. 1. 2. quæst. 90. a. 1. quod sequaces communiter. Non est autem dubium quin ad legem ferendam requiratur actus intellectus & voluntatis, sed quæstio est, in quonam ex illis consistat formaliter.

Probatum conclusio primo auctoritate Philosophi dicentis: *1. 2. legem esse consensum Reip.* Plato is vocantis eam decretum populi, in Dialogo Minos. *Platoni* appellantis eam *lib. 1. de ff.* placitum Principis: sed consensus, decretum, placitum significant per se primum solum actum voluntatis: ergo. Et certe ipsa scriptura vocat præcepta dei voluntatem eius. *Psalm. 302. nos fecit vias suas Moysi, filiis Israel voluntates suas.* Doct. me facere voluntatem tuam *Psalm. 142.* eadem autem est ratio de lege positiua Dei, ac de lege humana quantum ad hoc.

Probatum ratione: quia posito quocumque actu ex parte intellectus legislatoris, ac eo optime cognito à subditis, non obligaretur eo ipso ad aliquid faciendum: posito vero actu voluntatis abique actu intellectus; (si per impossibile aut possibile posset fieri) quo vellet aliquid fieri, & vellet punire nisi fieret, eo ipso quis obligaretur: ergo signum est quod lex consistat in solo actu voluntatis & nullo modo in actu intellectus nec partialiter, nec totaliter.

Confirmatur quia lex positiua humana est libera & posset Princeps eam ferre vel non ferre etiam positis quibuscunque motiuis: sed hoc non est verum de solo actu intellectus: ergo non consistit in actu intellectus. Nec refert quod requiratur necessario actus intellectus ad hoc vt habeatur lex, quia hoc non arguit quod sit de ratione legis sicut nec eo quod ad actum virtutis necessario requiritur dispositio intellectus, sequitur quod illa propositio sit de ratione formalis actus virtutis, & hoc vel maxime, quia ille actus requiritur, ex subordinatione voluntatis ad intellectum, quatenus cum sit potentia ceca, nequit agere nisi in obiectum propositum per intellectum.

Obiicitur Plato in prædicto Dialogo & Philosophus *Ethic. 12* ait legem esse sententiam ac opinionem multitudinis, & Cicero dicit eam esse rectam rationem ac prudentiam.

Respondet has auctoritates debere intelligi causaliter ac diuine scilicet nec Aduersarij ipsi dicunt legem esse sententiam aut opinionem legislatoris, vnde mirum est cum opponant hæc loca.

Obiicitur secundo lex dirigit, illuminat, instruit: sed hoc spectat ad intellectum.

Respondet legem hoc facere obiectiue, quatenus si cognosceretur lex, non sciret aliquis ad quid obligaretur: sic autem posset hæc facere quamuis non spectaret ad intellectum. Vnde negatur minor.

Quæres in quonam actu voluntatis consistat lex.

Respondet in illo quo sub terminatione penæ vult aliquid fieri à subditis vniversaliter, tendens in bonum commune, capiendo tamen penam non formaliter prout dicit ordinem ad culpam, sed potius materialiter, vt est malum indelectabile aut inutile.

QVÆSTIO V.

Quibus præcipi possit lege humana.

28 *Supponendum primo* contra Luth. C. luitum & alios Hæreticos, qui cum humanis legibus ab ea viuendi licentia, quam sibi usurpare volbant, coercerentur, vt eos impedimento experirent, in fides Christianos quales se præferebant, humanam potestatem nihil proflus auctoritatis habere docebant, nihil ea doctrina absurdius videri posse, quid enim magis ridiculum quam si

Lex humana consistit in actu voluntatis.

contra

si contra Principis edicta ac leges Christiani fideles nec arma portarent aut cōsilia Reip. perniciose molirentur, aut alia similia meditarentur facinorosa, eos meritis scelerum poenis coerceri non posse, praesertim cum non suffragentur impiis scriptis & loca quibus innituntur: nam quod ait Apostolus Rom. 6. *Non sub lege estis, sed sub gratia*, nullo modo fauer, cum intelligendum sit de lege veteri à cuius obseruationibus Christus nos liberauit, quo etiam sensu intelligendum illud 1. Cor. 9. *factus sum iis qui sub lege sunt, quia si sub lege essem, cum ipse non essem sub lege: & ad Gal. 3. Quicumque ex operibus legis sunt, sub malis dictis sunt.* Sed exactior huius rei examinatio ad Theologiam spectat.

Suppono secundo quoscumque subditos, ad quos extenditur lex, ad eius obseruantiam teneri, neque enim de vno magis quam de reliquis maior est ratio: & al quos teneri certum est cum alioquin non esset lex. Vnde difficultas solum manet de ipso Principe, subditis extra ipsius districtum secularibus respectu ad leges Ecclesiasticas & Ecclesiasticis respectu ad leges civiles seu seculares.

29. Communis utem sententia est Principes teneri suis legibus quoad vim directiuam (loquor autem de legibus quae vim obseruantiam non dedecet Principem, quauis haec cautela vix sit necessaria, quia tales leges non extenduntur ad Principes, nullae autem vllas obligant nisi ad quos extenduntur) hoc est ita ut peccent nisi obediunt; non autem quoad coercitiuam, quia si non obseruent, non possunt poena ad obseruantiam cogi. Cuius resolutionis prima pars probari solet auctoritate Iudor. c. 3. de summo bono inserta Iuri canonico: *Iustum est Principem legibus obtemperare suis; tunc enim iura sua ab omnibus custodienda existit, quando & ipse illis reuerentiam praebet.* Item, cum omnes de consensu ex Innocentio: *Cum igitur quod quisque iuris in alterum statuit, ipse debeat vti eo, & sapientis (1. Catonis) dicat Auctoritas, parere legem quam ipse iulit.* Sed ne citio an haec auctoritates sufficiant, quia quamuis iustum esset & optimum consilium ut obediret suis legibus Princeps; tamen non inde inferitur quod debeat obedire sub poena peccati. Deinde cum posset Princeps dispensare cum aliis, posset etiam secum, & sic frustra videretur obligatio vlla quam sibi suis legibus imposeret. Vnde videtur mihi rationabilius quod Princeps non obligetur vllō modo suis legibus directis; quamuis suppositis suis legibus obligantibus alios, quorum obseruantia ipsi deceret, ne obsequentem non obseruantiam scandalizaret alios & daret ipsis occasionem rumpendi easdem leges ac consequenter peccandi & quandoque etiam bella civilia mouendi, existimem ipsum iure naturali teneri ad obseruantiam earundem legum, aut saltem ad eas non violandas publice.

Quod si etiam in communi Reip. consensu conueniretur cum Principe in condenda aliqua lege vniuersaliter ipsi & ceteros comprehendente, quam sine tali consensu condere non posset, & ad quam condendam Reip. non consentiret, nisi ex suppositione quod Princeps vellet etiam se obligare, teneretur etiam vniuersaliter pacti, quod quandoque expressum esse posset, quandoque non, ad obseruantiam talis legis, & si vergeret in magnum ac inuitabile detrimentum Reip. violatio haberet speciem Tyrannidis & Princeps posset à Rep. cogi ad obseruantiam: crediderim tamen hunc casum esse vnum ex illis Metaphysicis quos vocant, qui nunquam veniat in praxim, & etiam sub diuersis nationibus potest, haec auctoritas esse maior aut minor iuxta potestatem maiorem vel minorem, quam Reges habent.

Omnes subduntur legibus Ecclesiasticis,

30. Quantum ad leges Ecclesiasticas, non est dubium quin iis obligentur quoad vtramque vim directiuam & coercitiuam omnes fideles tam Ecclesiastici quam seculares, quia ut suppono ex Theologia, Deus dedit Auctoritatem Romano Pontifici supra omnes fideles, quoad spiritualia, seu illa quae conducere possunt ad bonum animae, & consequenter etiam quoad temporalia indirecte, quatenus sunt media conducentia ad spiritualia.

Personae vero Ecclesiasticae subduntur legibus civilibus non dedecentibus suum statum quoad vim directiuam

quia nulla est ratio ob quam ab illis eximerentur magis Ecclesiastici quam alii seculares; non tamen subduntur ipsis quoad vim coercitiuam quia non possunt puniri à iudicibus secularibus sine consensu superiorum Ecclesiasticorum. haec autem immunitas Ecclesiastico um sit de iure diuino quoad controuertitur: sed quod ad me attinet, non video fundamentum iuris diuini aliud, nisi quatenus Pontifex habet superioritatem supra Reges quoad spiritualia & ille ex hac auctoritate eximeret clericos à potestate coercitiua illorum. Sed nec hoc sufficit ad ostendendum quod illa exemptio sit iuris diuini quamuis fundetur in iure diuino, sicut nec ceterae leges Pontificis sunt iuris diuini, licet in auctoritate ipsius eo iure sibi competente fundentur, sed hoc est Theologicum.

31. Quantum autem ad subditos vnius Principis subditiōe alterius degentes, id certum imprimis posse alteram Principem compellere eos ad obseruantiam legum suarum & eos obligari etiam ad illas obseruandas, quando leges expresse extenduntur ad ipsos, si tamen obseruantia illa non praedictet proprio Regi aut Reip. quod si praedictet, non potest eos obligare, nisi sub conditione quod si non velint obedire, dicantur à sua ditione; quia id esset iniustum, leges autem non possunt ferri nisi de re iusta. Proprius etiam Rex potest obligare eos ad obseruantiam suarum legum, quae parte obseruantia non praedictat auctoritati alterius Regis aut ipsius legibus, sub conditione tamen quod si nolint obedire, eo ipso velint recedere ab ipsius imperio & perdere quaecumque priuilegia ac emolumenta ipsis ratione subiectionis ad ipsum competentia, nam si hanc optionem eligerent, possent non obedire quantum ad conscientiam, sed Rex posset in poenam bona ipsorum confiscare. Quae tota doctrina est conformis praxi, & confirmatur sufficienter quia praeparat esse conformis rationi, nec aliquid in contrarium adduci potest, quod facile solui non possit.

32. Quamvis hic vltimus solet, cuius loci legibus tenentur se conformare hospites & peregrini quantum ad conscientiam, proprii neque alieni, in quo peregrinantur, quae difficultas praecipue locum habet quantum ad praxim, in ieiunio & obseruantia festorum; & quamuis fuisse tractatur ab Auctoribus, mihi videtur facili solutionis. Itaque existimo eos posse conformare se quibus voluerint, modo tamen id non faciant in fraudem, ut eximant se ab vtriusque, ut si, dum ieiunandum esset in vno loco, conferrent se ad alterum, & dum in illo, ad priorem, ut facile contingere possit in diuersis diocesis vicinis, sed sepe cauendum est scandalum, magis tamen congruum apparet, ut si paruo tempore abesse debeant à loco proprio, conforment se eius legibus, si id possent facere absque magno incommodo, si vero diu abessent in vno loco alieno, decentius videretur, ut ei se accommodarent; sed ut dixi, modo fraus absit securè facere possunt quodlibet secluso scandalo.

Sed quid dicendum de pauperibus nullum domicilium proprium habentibus, sed hinc inde necessitatis subleuanda gratia vagantibus.

Respondet eos debere conformare se loco, in quo se reperiunt, nisi per hoc valde grauarentur ut quandoque cōueniunt tingeret, ad quod etiam ratione status vltimus obligari possent, cui conueniens valde esset talis conformatio, ut magis inducerent alios ad succurrendum.

Q V A E S T I O VI. Quid praecipit humana lege.

CONCLUSIO I.

33. Multa praecipit humana lege, quae non sunt praecipita lege naturae, non tamen aliquid quod sit contra legem illam naturae. Haec est communis & patet prima pars ex communi praxi omnium gentium & ex utilitate maxima, quae inde prouenit ad conseruationem ac augmentum boni publici.

Probat secundam partem, quia Principes subordinantur legi naturae, haec vero non subordinatur illis; ergo non possunt statuere aliquid contra legem naturae.

Multa praecipit humana lege, quae non sunt praecipita lege naturae, non tamen aliquid quod sit contra legem illam naturae.

turæ. Deinde lex humana habet pro obiecto bonum commune, & quod conducit ad illud, sed nihil contra legem naturæ est conducens ad bonum commune, ergo lex humana nequit ordinare aliquid tale. Præterea lex humana tendit in bonum commune: sed nihil quod est contra legem naturæ potest esse bonum commune: ergo.

Non pos-
sunt præ-
cipi
actus in-
terni di-
recte.

34. Dico secundo legem humanam etiam Ecclesiasticam, non posse se extendere directe ad actus internos præcipiendos, bene tamen indirecte. Hæc est communis, & patet prima pars quia si esset talis autoritas in Principibus aut Ecclesia, est verisimile quod aliquando esset reducta ad actum, sed non est unquam.

Confirmatur quoad Principes sæculares, quia illorum autoritas est directe ad bonum politicum Reip. sed actus interni per se ad illud non conducunt: ergo non possunt per se directe præcipi ab illis.

Probari solet aliter satis communiter: quia non possunt Principes aut Ecclesia iudicare, nec punire transgressiones, quæ fierent contra præcepta de actibus internis, quia non potest cognosci quando fiunt: ergo non possunt præcipi: potest cognosci quando fiunt: ergo non possunt præcipi: quia frustra esset autoritas præceptiva abque punitiva. Sed hæc ratio non placet, maxime quantum ad Ecclesiam, quia sufficeret remittere castigationem ad Deum. Nec potest esse dubium quin multi retraherentur ab actionibus prohibitis lege humana per hoc, quod scirent transgressores castigandos à Deo, quamvis scirent se immunes à castigatione Principum ex eo scilicet, quod essent ipsis occultæ; Vnde non esset frustranea autoritas talis præceptiva, quia haberet utilitatem illam retrahendi scilicet homines ab illis actibus.

Deinde, præcipit Ecclesia actus internos indirecte & prohibet alios, ut statim dicitur, & tamen nequit punire transgressores, quia non potest cognoscere quando fit transgressio, & si dicas posse cognosci in confessione, similiter potest dici de transgressionibus solum internorum.

35. Probat secundam partem, quia Ecclesia prohibet hæresim internam coniunctam cum significatione externa sub pena excommunicationis, & consequenter præcipit ne fiat talis hæresis.

Deinde quando præcipit actum externum, præcipit consequenter actum aliquem internum nempe illum, sine quo non posset esse externus. Hoc tamen non obstante satis probabile puto, nisi Ecclesia præcipere possit solum internum, non posse etiam eam præcipere internum determinatum talis vel talis speciei, etiam indirecte ratione externi, sed solum aliquem indeterminatum ex omnibus qui possunt sufficere ad externum. Moueor ad hoc quia reuera est eadem ratio de utroque, & quia ad illud de hæresi potest dici quod Ecclesia prohibeat solum actum externum, quando habet maliciam desumptam ab interno, & quod nullo modo prohibeat internum, nec directe nec indirecte.

Dices proponi præceptum Ecclesiæ de attentione in diuino officio cap. Dolentes de celebratione Missarum.

Respondetur vel id intelligendum de attentione externa, quæ consistit in tali recitatione, ex qua non potest externe colligi quod quis interne non sit attentus, ut cum non fit aliquid aliud externum, quod denotaret diuagationem mentis ab attentione interna, quæ sane attentio utiliter præcipi posset. Vel si de interna intelligendum sit illud caput, potest dici quod Ecclesia eatenus præcipit illam attentionem, quatenus præcipit recitationem & celebrationem externam quatenus bona est, quia lex vniuersalis fertur in bonum: sed nulla est bonitas in illis ratione cuius præciperentur, nisi quatenus fierent cum attentione & haberent bonitatem moralem ab actu interno, quo quis vellet celebrare aut recitare officium cum debita attentione: nullam enim habent bonitatem nisi quatenus cederent in cultum, laudem aut honorem diuinum vel in emolumentum aliquod spirituale: sed hoc ipsis non competere nisi quatenus fierent cum attentione. Posset etiam dici quod non tamen Ecclesia ipsa præcipiat in illo capite attentionem quæ proponat præceptum iuris naturalis: existimo enim quæ in celebratione Missæ ac recitatione di-

uini officij teneri iure naturali ad attentionem ac reuerentiam: nam apparet ex terminis in illis esse dum quis peragit res diuinas, aut conuersatur cum Deo, irreuerentem se præbere; unde etiam patet quod quis teneatur attente & reuerenter dicere orationes illas, quas non tenetur dicere, quando dicit illas; modo tamen dicat eas per modum orationis: quod addo quia posset eas recitare dicere & non per modum orationis, & tunc non teneretur ad attentionem aut reuerentiam, ut manifestum est. Aduerto autem circa hoc attentionem & reuerentiam debitam non impediri per ullam compositionem externam, quæ non tollat internam, unde posset quis reuerenter orare tam stando quam ambulando, sedendo, cubando & quocumque alio modo, & etiam si tractaret manibus quamcumque rem, modo non tolleretur attentio ac reuerentia interna.

Quod si quis dum laborat manibus, ut (quod frequens est apud religiosos) cum l. uat vrensilia culinae, colligit herbas, mundat domum & alia similia facit, vel etiam dicere orationes vocales: quandoquidem certum sit attentionem internam frequenter interrumpi per occupationem illam externam magis ac minus iuxta naturam ipsius bona tamen & utilis ceteri debet illa oratio vocalis, quia quælibet pars ipsius coniuncta cum attentione est bona, & supponi debet quod qua parte interrumpitur, non dicatur per modum orationis, sed potius recitativè.

QVÆSTIO VII.

De promulgatione & acceptione humanarum legum.

36. **V**T lex humana obliget requiritur sufficiens intimatio eius, quæ quantum est ex natura rei, fieri requiritur, verbo, scripto, nutu, quamvis ab aliqua Rep. ordinarum potest, ut aliquæ determinata intimatio requiratur, v.g. ut intimaretur scripto: nemo enim teneri potest ad faciendum quod non cognoscit esse faciendum: & intimatio, quæ ad tollendam ignorantiam legis requiritur, potest fieri sine dubio quocumque ex prædictis modis. Præter si- gnificationem seu intimationem huiusmodi legis requiritur alia promulgatio seu intimatio eius cum certis ceremoniis: sed hæc non est necessaria ex natura rei; sed ex consuetudine aut alia lege introducta est, & posset tolli accedente consensu Reip. Hæc autem promulgatio ab ali-

Ut obli-
get lex
requiri-
tur inti-
matio
eius.

Et etiam
promul-
gatio cum
certis ce-
remoniis
a iquan-
do.

quibus dicitur debere fieri non solum in Curia principis, sed in aliis locis. Sed hoc totaliter dependet à voluntate & institutione Principum & Rerump. nec eodem modo in omnibus locis de facto requiritur. Post autem promulgationem requiritur aliquot dies, nempe tot, quot moraliter sufficiunt ut notitia legis ad omnes pervenire possit, ad quos extenditur, & de facto ius civile præscribit tempus duorum mensium, antequam lex obliget. Verum hoc etiam dependet ab institutione hominum, & pro diversis locis, diversa posset esse consuetudo; nunquam tamen in conscientia obligare potest illa lex, etiam transacto tanto tempore quantum præscribitur à promulgatione, eos qui præsertim inuincibiliter nesciebant legem promulgatam, quamvis in foro externo posset procedi contra illos, tanquam si deliquissent.

Quoad acceptionem legis attinet, quando Princeps aut legislatores sunt absoluti, non requiritur ex natura rei: si tamen non acceptaretur, & Princeps id permitteret, censendum esset, quod ille non voluerit obligare ad legem, nisi accedente acceptione. Iuxta quam doctrinam vniuersalem facile quis determinare potest eas quoscumque particulares, quos propterea non est necesse proponere.

QVÆSTIO VIII.

Ad quid obligat lex humana.

37. **D**ico primo. Potest lex humana tam Ecclesiastica quam civilis obligare ad culpam mortalem. Hæc est contra Gersonem, qui nullam omnino, & Almainum ac Gage ad alios, qui solum Ecclesiasticam legem putant obligare ad culpam mortalem.

Lex hu-
mana po-
test obli-
gare ad
culpam
mortalem.

Proba-

*Probat*ur, quia ratio naturalis dicitur tam obediendū principibus quam honorandos parentes: ergo sicut qui inhonorarent parentes peccarent: ita & qui non obedi-
rent principibus.

Confirmatur auctoritate scripturæ præcipientis obedi-
dum superioribus temporalibus & quidem, ut ait Paulus
discipulis. Hic de facto quod res gravitas materiæ, circa
quā versatur lex, est talis, ut merito quis existimet Principem
voluisse præcipere sub peccato, aut ut, si non obedi-
retur, fieret ipsi gravis iniuria aut magnum damnum in-
ferretur Reip., censendum quod lex obliget sub peccato,
præsertim nisi alia poena, sub qua præciperetur, posset suffi-
cere ut subditi ad obedientiam adducerentur.

Circa quod aliqui dicunt si Principes statuunt legem aut
præcipiant aliquid absque determinatione poenæ pro
transgressoribus, legem illam obligare ad mortale, si vero
determinent poenam, non obligare legem ad culpam sed
tantum ad illam poenam. Sed cenleo hic etiam respicien-
dū ad modum, quo communiter intelligitur intentio Prin-
cipis & naturam materiæ; nec prorsus differentia illa de
determinatione aut non determinatione poenæ ex se facit
aliquid ad propositum, quia sicut determinatur poena in
aliquibus præceptis & hæc determinatio diceretur suffi-
cere ad liberandum à culpa ita quando non determinatur
relinquitur poena arbitrio Principis aut ministrorum, &
illæ poenæ arbitraria posset tam bene eximere à culpa
quam poena determinata.

Itaque ad naturam materiæ & intentionem Principis
re picendum, ut colligatur quando lex ad culpam obli-
get & quando non.

18. *Dico* secundo, *lex humana non obligat de facto cum*
quocumque gravi diffendio vita, fama aut aliorum bono-
rum in casibus ordinariis occurrentibus, bene tamen in
aliquibus ex extraordinariis ac gravissimis. Hæc est com-
munis & patet prima pars ex communi proxi non ieiun-
antium propter infirmitatem, nec audientium sacrum
dies festis propter eandem rationem, & etiam si tim-
erent probabiliter interea latrones ædes spoliaturus in
absentia.

*Probat*ur secunda pars quia in casibus extraordinariis,
quando nisi quis exponeret se vite periculo, immineret
magnum damnum Reip. ut nisi miles teneret stationem,
aut aggrediretur hostes; possunt obligari ad exponendū
se vite periculo; hoc enim videtur esse iuris naturæ, &
communiter redigitur in praxim apud omnes nationes.
Sed & quæ leges obligent cum vite periculo & gravi bo-
norum iactura, quæ non, ex differentia materiæ colligi
potest, & ex communi gentium consuetudine.

19. *Dico* tertio potest lex humana obligare transgresso-
res ad inferendas sibi aliquas poenas tam privativas, hoc
est privationes aliquorum actuum alias licitorum, quam
positivas, hoc est, ex natura poenæ suam molestiam fe-
rentes; non tamen valde graves ut interfecutionis, aut
mutilationis, sed mediocres, quæ moraliter non censeren-
tur inhumane ac impossibiles.

Hæc etiam est communis & patet prima pars ex com-
muni praxi, nam aliqui obligantur ad manendum domi
suar, & ad eundem ad carcerem, ad abstinendum à vino,
aut recitandas orationes tales vel tales, ad petendam
veniam, ad restitutionem talium vel talium bonorum
&c.

Ratio etiam à priori est, quia cum non sit vlla impos-
sibilitas moralis in hoc quod quis sibi infligat huiusmodi
poenas, nulla est ratio ob quam posset teneri ad obedi-
dum in aliis rebus potius quam in his; quia ad bonum
commune potest sæpe conducere quod quis obligetur ad
huiusmodi poenas sibi infligendas.

Secunda pars patet, quia ex terminis apparet indecens
obligare ad talem poenam sibi infligendam, & ipse amet
moralis impossibilitas eam infligendi, redderet infligendi
talem, quod non nisi male præciperetur.

[Vnde si quis damnaretur ad mortem inedia subeundā, &
apponeretur ipsi cibis, non teneretur ad abstinendū ab
ipso. Si queratur autem, an saltē posset in conscientia cuius
quæsitio ratio dubitandi pro parte affirmativa est, quod vi-
deatur teneri ad conservationem vitæ quamdiu licite po-
test eam conservare; tum autem posset licite comedere ut
resolvi potest, & consequenter posset licite comedere vi-
tam conservare. Pro altera vero parte negatiua videtur quod
quamvis posset conservare vitam, quia tamen iuste dam-
natur ad illam poenam, videatur eum, si velit, posse eam
sibi inferre ex affectu iustitiæ.

Respondeo mihi probabilius videri quod non possit ab-
stinere, quia iuris naturalis est quod conferret vitā quam
potest honeste; potest autem in illo casu; unde quamvis
poena illa iuste ordinata sit, tamen non ab eo iuste infligi
debet propter rationem præmissam; & certum est quod
non possit quicunque quacumque poenam etiam iustam
infligere. Si etiam vltetius queratur, an possit quispiam il-
li cibos administrare.

Respondeo imprimis Ministros iustitiæ non posse, quia
ad illos ex officio spectat concurrere ad executionem ius-
titiæ & eam non impedire. Possent vero Parentes & pro-
pinqui cognati ac stricta amicitia conjuncti quando com-
mode possent absque modo indecens aut illata Ministris
iustitiæ, & consequenter deberent, etiam si specialiter id
ipsis prohiberetur, modo aliud detrimentum grave inde
non succederet; qui propter conjunctionem illam mag-
nam parentelæ & amicitia, crudele esset id ipsis prohi-
beri, sicut crudele esset ipsimet reo inhibere à cibo pro-
posito abstinendum, & eadem ipsa conjunctio videtur eos
obligare ad conservationem vitæ ipsius.

De aliis vero crederem eos non posse, si id prohibeatur
ipsis expresse; si vero non prohibeatur, possunt quidem
quia nihil impedit; non tenerentur vero quia iusta dam-
natio rei tolleretur obligationem, quæ alias esset iuris na-
turæ.

Circa quod queritur an damnatus ad mortem possit fu-
gere & effringere carceres ut fugiat, aut occidere custo-
des vel eos mutilare, aut graviter ledere.

Respondetur autem communiter quod non possit ad
fugiendum interficere aut mutilare Ministros iustitiæ,
quod apparet certum ex terminis, bene tamen potest fu-
gere aut effringere carcerē ut fugiat, & alii possunt præ-
ter Ministros iustitiæ, suadere ipsi fugam ac de ipsi ad-
iumentis; non tamen possunt effringere carceres pro illo.
Sed hoc etiam dependet à voluntate Principum & consue-
tudine; nam certe non dubito quin posset obligare in con-
scientia Princeps ad non fugiendum, & multo magis posset
obligare alios ad non adiuvandum ipsius fugam consilio
vilo, aut auxilio; & qua ratione possent aliqui dare
instrumentum ad fugiendum, possent etiam ex natura rei
clam absque violentia rumpere carcerem, nisi particulari-
ter vnum prohiberetur & alterum permetteretur.

Sed existimarem hic etiam distinguendum sicut in casu
præcedenti, de consanguinitate vicina ac stricta amicitia
conjunctis, & de alijs; ipsque plus in hoc genere licere
quam his sed & illis etiam nihil liceret, quando fuga ip-
sius posset cedere in præiudicium Reip. ut facile posset
contingere.

Et hæc breuiter de hac materia hic subnectere placuit.
Ceterum opto ex animo ut omnia cedant in omnipoten-
tis Dei, B.V.M. & SS. Francisci ac Patritii laudem &
honorem. Amen.

Finis Ethicæ.

TRAGTA